GEORG

# LUKÁCS

## Para uma ontologia do ser social

OBRAS DE GEORG LUKÁCS

VOLUME 14

SEGUNDA EDIÇÃO

COLETIVO VERMELHO

GEORG LUKÁCS

# PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

VOLUME 14

COLETIVO · VEREDAS

Copyright ©The Estate of György Lukács

© 1986 by Hermann Luchterhand Verlag GmbH & Co KG,
Darmstadt und Newied

**Tradução:** Sergio Lessa
**Revisão da tradução:** Mariana Andrade e Sergio Gianna
**Revisão ortográfica:** Sidney Wanderley e Daniele Faria
**Diagramação e capa:** Silvio Freitas

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

---

Lukács, Georg, 1885-1971
Para uma ontologia do ser social : volume 14 / Georg Lukács ; tradução Sergio Lessa. – 2. ed. – Maceió, AL : Coletivo Veredas, 2024.

Título original: Prolegomena zur ontologie des gesellschaftlichen seins.

ISBN 978-65-88704-41-7

1. Filosofia 2. Ontologia I. Título.

24-219984 CDD-111

---

**Índices para catálogo sistemático:**
*1. Ontologia : Filosofia 111*
*Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253*

Esta tradução está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite: http://creativecommons.org/licences/by/4.0. A licença, apenas a da tradução, permite cópia parcial ou total, distribuição e ainda que outros adaptem e criem a partir da mesma, desde que atribuam o devido crédito ao tradutor original. Contudo, deixamos claro que o direito à publicação das obras de Georg Lukács pertence, até 2031, ao The Estate of György Lukács, Budapest.

Coletivo Veredas
www.coletivoveredas.com.br

**GEORG LUKÁCS**

# PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

**VOLUME 14**

2ª Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2024

GEORG LUKÁCS WERKE

# ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

**HALBBAND II**

*In Verbindung mit dem Lukács-Archiv Budapest*
*herausgeben von Frank Benseler*

**BAND 14**

OBRAS DE GEORG LUKÁCS

# PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

**TOMO II**

*Editado por Frank Benseler*
*em associação com o Archiv-Lukács de Budapest*

*Tradução: Sergio Lessa*

*Revisão: Mariana Andrade e Sergio Gianna*

**VOLUME 14**

## Advertência dos Editores

Nas notas, GLW é abreviação da edição, pela Luchterhand Verlag, sob a direção de Frank Benseler, das Obras de Georg Lukács.

MEW é abreviação da Marx und Engels Werke, publicada pela Dietz Verlag, Berlim.

LW é a abreviação de Lenin Werke., volumes 1-40 com dois volumes complementares e 8 volumes de correspondência, publicada em Berlim, a partir de 1963.

HWA indica a Hegels Werke edição Moldenhauer e Michel, publicada pela editora Suhrkamp Verlag, Frankfurt, a partir de 1975.

MEGA é a abreviação de Marx und Engels Gesamtausgabe, publicada entre 1956 e 1968. Não confundir com a mais recente MEGA2.

Mantivemos a numeração das notas da edição Luchterhand Verlag entre chaves. Ex.: {1},{2},{3}, etc.

As notas da tradução foram indicadas entre chaves. Ex.: {Nota da tradução}.

Todas as notas de Benseler foram sinalizadas entre chaves. Ex.: {Nota de Benseler}.

## Advertência ao leitor

Esta edição dos Prolegômenos e da Ontologia segue a forma como Lukács desejava que fossem publicados: como os volumes 13 e 14 de suas Obras. Os Prolegômenos deveriam ser seguidos pela parte histórica da Ontologia, e o volume 14 deveria conter a parte sistemática.

Todos os detalhes desta tradução e edição foram pensados para facilitar a vida do pesquisador. A edição bilíngue possibilita a checagem da tradução da forma direta e simples. A paginação idêntica à edição standard, da Luchterhand Verlag de 1984-6, faz com que toda referência seja, concomitantemente, da tradução e da edição alemã standart. As notas de rodapé contêm todos os dados bibliográficos. O uso tão comum de "idem" e "ibdem", bem como os dados bibliográficos completos tão somente na bibliografia, ao final do volume, aumentam o trabalho de quem estuda.

Além disso:

1) Exceto as traduções húngara e romena (por desconhecermos o idioma) e a inglesa (pela reconhecida baixa qualidade), todas as frases foram traduzidas depois de uma consulta às traduções existentes. Incorporamos as melhores soluções, bem como assinalamos, em notas de rodapé, as diferenças que possam ter algum significado para a interpretação do texto de Lukács.

2) Comparamos a edição de Benseler com os manuscritos de Lukács. As diferenças estão indicadas em notas de rodapé.

3) Comparamos também a tradução de Scarponi com os manuscritos de Lukács, bem como com a edição de Benseler. Diferenças assinaladas em notas de rodapé. Esta comparação tem sua importância porque, como é sabido, Scarponi traduziu para o italiano a Ontologia antes da edição alemã. Temos, portanto, duas leituras separadas dos manuscritos, com soluções que nem sempre coincidem e, em algumas passagens, há diferenças significativas.

No Aparato Crítico, em volume à parte para facilitar a consulta, colocamos o índice onomástico, a nota da tradução e o posfácio de Benseler à edição da Luchterhand. Ainda no Aparato foi colocado, precedido por uma breve nota, o índice de assuntos, o único até agora existente.

Em relação à primeira edição, publicada em 2018, além da comparação entre os manuscritos, as edições de Benseler e Scarponi, e as demais traduções mencionadas acima, esta edição incorporou uma revisão, ao longo de quatro anos, que possibilitou a correção de erros e imprecisões, um estilo mais direto e claro em várias passagens, correções de grafia e, no Aparato Crítico, uma reorganização, ampliação e correção do índice de assuntos. Aos que se propuserem a uma análise imanente da Ontologia e dos Prolegômenos, recomendamos fortemente que deem preferência à esta

segunda edição. Seguíssemos os planos de 2014, haveria uma edição a mais, com correções e ajustes, ao redor de 2028-9. Não será possível, ao menos não pelas mãos deste tradutor. Minha idade já não mais possibilita a realização de uma tal tarefa com a precisão e qualidade imprescindíveis à luta revolucionária. Fica, pois, para as próximas gerações.

INHALT

# ZWEITER HALBBAND

## ZWEITER TEIL: DIE WICHTIGSTEN PROBLEMKOMPLEXE


**I. DIE ARBEIT** 7

1. Die Arbeit als teleologische Setzung 11
2. Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis 46
3 Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen 87

**II. DIE REPRODUKTION** 117

1. Allgemeine Probleme der Reproduktion 117
2. Komplex aus Komplexen 155
3. Probleme der ontologischen Priorität 203
4. Die Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft 227
5. Die Reproduktion der Gsellschaft als Totalität 249

**III. DAS IDEELLE UND DIE IDEOLOGIE** 297

1. Das Ideelle in der Ökonomie 297
2. Zur Ontologie des ideellen Moments 337
3. Das Problem der Ideologie 397

**IV. DIE ENTFREMDUNG** 501

1. Die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung 501
2. Die ideologischen Aspekte der Entfremdung. Religion als Entfremdung 555
3. Die objektive Grundlage der Entfremdung und ihrer Aufhebung. Die gegenwärtige Form der Entfremdung 656


SUMÁRIO

# TOMO II

## SEGUNDA PARTE: OS COMPLEXOS DE PROBLEMAS MAIS IMPORTANTES


**I. O TRABALHO** 7

1. O trabalho como posição teleológica 11
2. O trabalho como modelo da práxis social 46
3. A relação-sujeito-objeto no trabalho e suas consequências 87

**II. A REPRODUÇÃO** 117

1. Problemas gerais da reprodução 117
2. Complexo de complexos 155
3. Problemas de prioridade ontológica 203
4. A reprodução do ser humano na sociedade 227
5. A reprodução da sociedade enquanto totalidade 249

**III. O IDEAL E A IDEOLOGIA** 297

1. O ideal na economia 297
2. Para a ontologia do momento ideal 337
3. O problema da ideologia 397

**IV. A ALIENAÇÃO** 501

1. Os traços ontológicos gerais da alienação 501
2. Os aspectos ideológicos da alienação. Religião como alienação 555
3. A base objetiva da alienação e da sua superação. A forma presente de alienação 656


## APARATO CRÍTICO


**APRESENTAÇÃO** 7
**NOTA DA TRADUÇÃO** 9
**ÍNDICE ONOMÁSTICO** 53
**NOTA AO ÍNDICE DE ASSUNTOS** 67
**ÍNDICE DE ASSUNTOS** 73
**POSFÁCIO DE FRANK BENSELER** 153

# ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

## ZWEITER TEIL
## DIE WICHTIGSTEN PROBLEMKOMPLEXE

### I. DIE ARBEIT

Wenn man die spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins, ihr Herauswachsen aus den früheren Seinsformen, ihre Verbundenheit mit ihnen, ihre Fundiertheit auf sie, ihre Unterscheidung von ihnen, ontologisch darstellen will, muß dieser Versuch mit der Analyse der Arbeit beginnen. Natürlich darf nie vergessen werden, daß jede Seinsstufe, im Ganzen wie in den Details, Komplexcharakter hat, d. h. daß auch ihre zentralsten und ausschlaggebendsten Kategorien nur in und aus der Gesamtbeschaffenheit des betreffenden Seinsniveaus adäquat begriffen werden können. Und bereits der oberflächlichste Blick auf das gesellschaftliche Sein zeigt die unauflösbare Verschlungenheit seiner entscheidenden Kategorien wie Arbeit, Sprache, Kooperation und Arbeitsteilung, zeigt neue Beziehungen des Bewußtseins zur Wirklichkeit und darum zu sich selbst etc. Keine kann in isolierter Betrachtung adäquat erfaßt werden; man denke etwa an die Fetischisierung der Technik, die vom Positivismus »entdeckt«, gewisse Marxisten (Bucharin) tief beeinflussend, noch heute eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, und zwar nicht nur bei den blinden Verherrlichern der gegenwärtig so einflußreichen Universalität der Manipulation, sondern auch bei ihren abstrakt-ethisch dogmatischen Widersachern.

Man muß deshalb zur Entwirrung der Frage auf die von uns bereits analysierte Methode der zwei Wege von Marx zurückgreifen, den neuen Seinskomplex zuerst analytisch-abstrahierend zerlegen, um auf einer so gewonnenen Grundlage zum Komplex des gesellschaftlichen Seins als nicht nur gegebenen und darum bloß vorgestellten, sondern auch in seiner realen Totalität begriffenen zurückkehren (oder vordringen) zu können. Dabei geben uns die ebenfalls bereits untersuchten Entfaltungstendenzen der verschiedenen Seinsarten eine bestimmte methodologische Hilfe. Die heutige Wissenschaft fängt an, konkret auf die Spuren der Genesis



# PARA UMA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

## SEGUNDA PARTE
## OS COMPLEXOS DE PROBLEMAS MAIS IMPORTANTES

### I. O TRABALHO

Se se deseja expor as categorias específicas do ser social, seu brotar a partir das suas formas de ser precedentes, sua combinabilidade com elas, sua fundabilidade nelas, esta tentativa deve se iniciar com a análise do trabalho. Naturalmente, não pode jamais ser esquecido que todo patamar de ser, no todo bem como nos detalhes, tem um caráter de complexo, *i.e.*, que mesmo suas categorias centrais e mais decisivas apenas podem ser compreendidas adequadamente no interior, e a partir da qualidade como um todo do nível de ser concernente. E já um olhar superficial ao ser social mostra a indissolúvel entrelaçabilidade de suas categorias decisivas como trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho, mostra novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo própria, etc. Nenhuma pode ser adequadamente apreendida em uma consideração isolada; pense-se, por exemplo, na fetichização da técnica, »descoberta« pelo positivismo, que influenciou profundamente alguns marxistas (Bukharin), que ainda hoje joga um papel não desprezível e, de fato, não apenas nos cegos glorificadores da universalidade da manipulação, presentemente tão influente, mas também em seus adversários ético-abstratamente dogmáticos.

Por isso, para desenredar a questão, deve-se recorrer ao, por nós já analisado, método das duas vias, de Marx, decompor os novos complexos ontológicos abstrato-analiticamente para, desta base assim conquistada, poder retornar (ou avançar) ao complexo do ser social, não apenas como dado, e por isso meramente representado, mas também apreendido em sua totalidade real. Nisto, as igualmente já investigadas tendências de desdobramento dos diferentes tipos de ser dão uma decidida ajuda metodológica. A ciência de hoje começa a, concretamente, chegar às pistas da gênese

des Organischen aus dem Unorganischen zu kommen, indem sie aufzeigt, daß unter bestimmten Umständen (Atmosphäre, Luftdruck etc.) bestimmte höchst primitive Komplexe entstehen können, in denen die fundamentalen Kennzeichen des Organischen bereits keimhaft enthalten sind. Diese können freilich unter den gegenwärtigen konkreten Bedingungen nicht mehr existieren, können nur durch ihre experimentelle Herstellung aufgezeigt werden. Und die Entwicklungslehre der Organismen zeigt uns, wie allmählich, sehr widerspruchsvoll, mit vielen Sackgassen, die spezifisch organischen Reproduktionskategorien die Herrschaft in den Organismen erlangen. Es ist z. B. charakteristisch, daß die Pflanzen ihre gesamte Reproduktion — der Regel nach, Ausnahmen sind hier unwichtig — auf der Grundlage eines Stoffwechsels mit der unorganischen Natur vollziehen. Erst im Tierreich kommt es dazu, daß dieser Stoffwechsel sich rein oder wenigstens überwiegend im Bereich des Organischen vollzieht, daß, wieder der Regel nach, selbst die notwendigen unorganischen Stoffe erst durch eine solche Vermittlung verarbeitet werden. Der Weg der Evolution ist der der maximalen Herrschaft der spezifischen Kategorien einer Lebenssphäre über jene, die ihre Existenz und Wirksamkeit in unaufhebbarer Weise aus der niedrigeren Seinssphäre erhalten.

Für das gesellschaftliche Sein spielt die Organik diese Rolle (und durch ihre Vermittlung natürlich auch die Welt des Unorganischen). Wir haben bereits in anderen Zusammenhängen eine derartige Entwicklungsrichtung im Gesellschaftlichen dargestellt, das, was Marx das »Zurückweichen der Naturschranke« genannt hat. Freilich ist hier ein experimentelles Zurückgreifen auf die Übergänge von vorwiegender Organik in der Gesellschaftlichkeit von vornherein ausgeschlossen. Das gesellschaftliche hic et nunc eines solchen Übergangsstadiums läßt sich eben wegen der penetranten Irreversibilität des historischen Charakters des gesellschaftlichen Seins unmöglich experimentell rekonstruieren. Wir können also keine unmittelbare und genaue Kenntnis dieser Transformation des organischen Seins ins gesellschaftliche erlangen. Das erreichbare Maximum ist eine Erkenntnis post festum, eine Anwendung der Marxschen Methode, daß die Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen darbietet, daß also das primitivere Stadium aus dem höheren, aus seiner Entwicklungsrichtung, aus seinen Entwicklungstendenzen — gedanklich — rekonstruierbar wird. Die maximale Annäherung können uns etwa Ausgrabungen geben, die Licht auf verschiedene Etappen des Übergangs anatomisch-physiologisch und sozial (Werkzeuge etc.) werfen. Der Sprung bleibt aber doch ein Sprung und kann letzten Endes nur durch das angedeutete Gedankenexperiment begrifflich klargelegt werden.



do orgânico a partir do inorgânico, na medida em que mostra que sob determinadas circunstâncias (atmosfera, pressão atmosférica, etc.) podem surgir determinados complexos altamente primitivos em que já estão contidas em germe as características fundamentais do orgânico. Estes, claro, não podem mais existir sob as presentes condições concretas, podem apenas ser demonstrados através de sua produção experimental. E a teoria do desenvolvimento dos organismos nos mostra como, gradualmente, com muitas contradições, com muitos becos sem saída, as categorias da reprodução especificamente orgânicas alcançam o domínio nos organismos. É característico, p. ex., que as plantas executam sua reprodução como um todo — segundo as regras, exceções são aqui desimportantes — a partir da base de um metabolismo com a natureza inorgânica. Apenas no reino animal ocorre, além disso, que esse metabolismo se executa puramente ou, ao menos, predominantemente, na esfera do orgânico que, novamente segundo a regra, o próprio material inorgânico necessário pode ser elaborado apenas através de tal mediação. A via da evolução é a do máximo domínio das categorias específicas de uma esfera de vida sobre aquelas que recebem sua existência e operatividade em um modo inexorável a partir da esfera ontológica inferior.

Para o ser social, o orgânico joga esse papel (e, através de sua mediação, também o mundo do inorgânico). Já expusemos, em outras conexões, uma tal direção de desenvolvimento na sociedade, o qual Marx denominou de o »afastamento da barreira natural«. Contudo, de antemão está aqui excluído um retorno experimental à transição do preponderantemente orgânico à socialidade. O *hic et nunc* social de um tal estágio de transição, devido à penetrante irreversibilidade do caráter histórico do ser social, é impossível que se deixe reconstruir experimentalmente.[1] Não podemos, portanto, alcançar nenhum conhecimento imediato e preciso dessa transformação do ser orgânico em social. O máximo alcançável é um conhecimento *post festum*, uma aplicação do método marxiano de que a anatomia dos seres humanos oferece a chave para a anatomia do macaco, que, portanto, o estágio mais primitivo é reconstruível — intelectualmente — a partir do estágio mais elevado, de uma sua direção de desenvolvimento, de suas tendências de desenvolvimento. A máxima aproximação nos podem dar, por exemplo, as escavações que lançam luz em diferentes etapas da transição fisiológico-anatômica e social. O salto permanece, contudo, ainda um salto e, por último, apenas pode ser conceitualmente esclarecido através do referido experimento intelectual.

1 {Nota da tradução} Scarponi (p.12) inseriu aqui uma quebra de parágrafo não localizada no manuscrito (p.448) nem em Benseler. Vedda (p.57), Fortes e Tonet (p.42) e Morbois (p.55) seguiram Benseler.

Man muss sich jedoch dabei stets in Klarem sein[2], daß es sich um einen — ontologisch notwendig — sprunghaften Übergang von einem Seinsniveau in ein anderes, qualitativ verschiedenes handelt. Die Hoffnung der ersten Generation der Darwinisten, das »missing link« zwischen Affen und Menschen zu finden, mußte schon darum vergeblich sein, weil biologische Kennzeichen nur die Übergangsstufen, niemals aber den Sprung selbst erhellen können. Wir haben aber auch darauf hingewiesen, daß die an sich noch so präzise Beschreibung der psychophysischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier an der ontologischen Tatsache des Sprunges (und des realen Prozesses, in dem er sich verwirklicht) so lange vorbeigehen muß, bis sie nicht die Entstehung dieser Eigenschaften des Menschen aus seinem gesellschaftlichen Sein erklären kann. Ebensowenig können psychologische Experimente mit hochentwickelten Tieren, vor allem mit Affen, das Wesen dieser neuen Zusammenhänge aufklären. Man vergißt dabei leicht die Künstlichkeit in den Lebensbedingungen solcher Tiere. Erstens ist die naturhafte Unsicherheit ihrer Existenz (Nahrungssuche, Bedrohtheit) aufgehoben, zweitens arbeiten sie nicht mit selbstgemachten, sondern vom Experimentator hergestellten und gruppierten Werkzeugen etc. Das Wesen der menschlichen Arbeit beruht aber darauf, daß sie erstens inmitten des Kampfes ums Dasein entsteht, zweitens, daß alle ihre Etappen Produkte seiner Selbsttätigkeit sind. Gewisse, vielfach stark überschätzte Ähnlichkeiten müssen deshalb äußerst kritisch betrachtet werden. Das einzig wirklich lehrreiche Moment besteht im Sichtbarwerden der großen Elastizität im Verhalten der höheren Tiere; ein besonderer, qualitativ noch entwickelter Grenzfall muß jene Art gewesen sein, bei der der Sprung zur Arbeit in der Wirklichkeit gelang; die heute existierenden Arten stehen in dieser Hinsicht offenbar auf einer viel tieferen Stufe, von ihnen aus ist zur echten Arbeit keine Brücke zu schlagen.

Da es sich dabei um den konkreten Komplex der Gesellschaftlichkeit als Seinsform handelt, kann berechtigterweise die Frage auftauchen, warum wir gerade die Arbeit aus diesem Komplex herausheben und ihr eine derart bevorzugte Stellung im Prozeß und für den Sprung der Genesis zuschreiben. Die Antwort ist, ontologisch betrachtet, einfacher, als sie auf den ersten Anblick zu sein scheint: Weil alle anderen Kategorien dieser Seinsform ihrem Wesen nach bereits rein gesellschaftlichen Charakters sind; ihre Eigenschaften, ihre Wirksamkeitsweisen entfalten sich erst im bereits konstituierten gesellschaftlichen Sein, die Art ihrer Erscheinung mag noch so primitiv sein, sie setzt doch den Sprung als bereits vollzogen voraus. Nur die Arbeit hat ihrem ontologischen Wesen nach ausgesprochenen Übergangscharakter: Sie ist ihrem Wesen nach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur, und zwar sowohl unorganischer

2 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.450). Em Benseler lê-se: »Man muß also stets darüber im klaren sein....«.



Sobre isto, contudo, deve-se sempre ter-se claro que se trata, de uma — ontologicamente necessária — repentina[3] transição de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente. A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o »*missing link*« entre o macaco e os seres humanos deveria, já por isso, ser vã, porque os traços biológicos podem iluminar apenas os patamares de transição, jamais todavia o salto enquanto tal. Já apontamos, contudo, sobre isso que por mais precisas as descrições das diferenças físico-psíquicas entre seres humanos e animais, devem passar longe do fato ontológico do salto (e do processo real, no qual ele se realiza) até que possa esclarecer o surgimento dessas qualidades dos seres humanos a partir de seu ser social. Tampouco as experiências psicológicas com os animais altamente desenvolvidos, sobretudo com macacos, podem esclarecer a essência dessas novas conexões. Esquece-se, aqui, facilmente a artificialidade das condições de vida de tais animais. Primeiro, é superada a insegurança de sua existência (busca de alimentos, ameaças), segundo, trabalham com ferramentas, etc., não feitas por eles mesmos, mas fabricadas e agrupadas pelo experimentador. A essência do trabalho humano se baseia, contudo, em que ele, primeiro, emerge em meio à luta pela existência, segundo, que todas as suas etapas são produtos de sua autoatividade. Algumas similaridades, muitas vezes superestimadas, devem, por isso, ser consideradas extremamente criticamente. O único momento realmente instrutivo está em que torna visível a grande elasticidade no comportamento dos animais superiores; um caso limite especial, quantitativamente ainda mais desenvolvido, deve ter sido aquela espécie na qual o salto para o trabalho teve sucesso na realidade; as espécies hoje existentes estão, nesse sentido, em um patamar muito mais baixo; a partir delas não se estende nenhuma ponte ao autêntico trabalho.

Já que se trata do complexo concreto da socialidade enquanto forma de ser, pode ser legitimamente aflorada a questão de por que precisamente destacamos, nesse complexo, o trabalho, e lhe subscrevemos um lugar de tal modo preferencial no processo e para o salto da gênese. A resposta é, ontologicamente considerada, mais simples do que parece à primeira vista: porque todas as outras categorias dessa forma de ser já são, em sua essência, de caráter puramente social; suas qualidades, seu modo de operatividade surgem apenas no ser social já constituído, o tipo de sua manifestação, por mais primitivo que possa ser, pressupõe o salto já consumado. Apenas o trabalho tem sua essência ontológica em um pronunciado caráter de transição: sua essência é uma inter-relação entre ser humano (sociedade) e natureza, e tanto a inorgânica

3 {Nota da tradução} O sentido da expressão »sprunghaften Übergang« é claro, contudo, vertê-lo não é simples. Scarponi (p.13) optou por traduzir, através de um acréscimo, como »un passaggio che prevede un salto«, bem como Fortes e Tonet (p.43) que ficaram com »uma transição à maneira de um salto«. Morbois (p.56): »une transition abrupte«. »Repentina transição«, opção nossa, tem a vantagem de nada acrescer ao texto alemão, mas a desvantagem de não explicitar o »salto« em »sprunghafen«.

(Werkzeug, Rohstoff, Arbeitsgegenstand etc.) wie organischer, die freilich auf bestimmten Punkten in der eben angeführten Reihe ebenfalls figurieren kann, vor allem aber den Übergang im arbeitenden Menschen selbst vom bloß biologischen Sein zum gesellschaftlichen kennzeichnet. Marx sagt daher mit Recht: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.«[4] Man soll bei einer solchen Betrachtung der Genesis nicht am Ausdruck »Gebrauchswert« als bereits allzu ökonomischen Terminus Anstoß nehmen. Bevor der Gebrauchswert mit dem Tauschwert in ein Reflexionsverhältnis geraten ist, was nur auf einer relativ bereits viel höheren Stufe geschehen kann, bezeichnet der Gebrauchswert nichts weiter als ein Arbeitsprodukt, das der Mensch in der Reproduktion seiner Existenz nützlich zu verwenden imstande ist. In der Arbeit sind alle Bestimmungen, die, wie wir sehen werden, das Wesen des Neuen am gesellschaftlichen Sein ausmachen, in nuce enthalten. Die Arbeit kann also als Urphänomen, als Modell des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden; das Erhellen dieser Bestimmungen gibt deshalb bereits ein so klares Bild über seine wesentlichen Züge, daß es methodologisch vorteilhaft erscheint, mit ihrer Analyse zu beginnen.

Man muß sich jedoch dabei stets klar darüber sein, daß mit dieser isolierten Betrachtung der hier unterstellten Arbeit eine Abstraktion vollzogen wird; Gesellschaftlichkeit, erste Arbeitsteilung, Sprache etc. entstehen zwar aus der Arbeit, jedoch nicht in einer rein bestimmbaren, zeitlichen Nachfolge, sondern dem Wesen nach simultan. Es ist also eine Abstraktion sui generis, die wir hier vollziehen; methodologisch ist sie ähnlichen Charakters wie jene Abstraktionen, die wir bei der Analyse des gedanklichen Aufbaus des »Kapital« von Marx ausführlich behandelt haben. Ihre erste Auflösung erfolgt bereits im zweiten Kapitel, in der Untersuchung des Reproduktionsprozesses des gesellschaftlichen Seins. Darum bedeutet diese Form der Abstraktion, wie auch bei Marx, nicht, daß Probleme solcher Art völlig zu einem — freilich vorläufigen — Verschwinden gebracht werden, sondern bloß, daß sie hier gewissermaßen nur am Rande, am Horizont erscheinen und ihre angemessene, konkrete und totale Untersuchung entwickelteren Stufen der Betrachtung vorbehalten bleibt. Sie treten vorläufig nur so weit ans Tageslicht, als sie unmittelbar mit der — abstraktiv gefaßten — Arbeit zusammenhängen, ihre direkten ontologischen Folgen sind.

4 {1} Marx: Das Kapital, 1., 5. Auflage, Hamburg 1903, S.9; MEW 23, S. 57.



(ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) quanto a orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no ser humano que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Por isso Marx diz com razão: »Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana«[5]. Não se deve, em tal consideração da gênese, escandalizar-se ante a expressão »valor de uso« como um termo por demais econômico. Antes de o valor de uso chegar a uma relação de reflexão com o valor de troca, o que só pode ocorrer em um estágio já relativamente muito elevado, o valor de uso não designa mais que um produto de trabalho que o ser humano é capaz de utilizar na reprodução de sua existência. No trabalho estão contidas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência do novo no ser social. O trabalho pode ser considerado, portanto, como o fenômeno originário, como modelo do ser social; o esclarecer dessas determinações já fornecem um quadro tão claro sobre seus traços essenciais, que parece metodologicamente vantajoso começar por sua análise.

Sobre isso, contudo, deve estar sempre claro que com essa consideração isolada a que o trabalho é aqui submetido é realizada uma abstração; a socialidade, a primeira divisão de trabalho, a linguagem, etc., surgem, de fato, do trabalho, contudo, não em uma sucessão temporal claramente determinável, mas, segundo a essência, simultaneamente. É, portanto, uma abstração *sui generis* a que aqui consumamos; metodologicamente é de caráter similar àquelas abstrações que tratamos em detalhe na análise da estrutura intelectual de »O Capital« de Marx. Sua primeira resolução seguir-se-á já no segundo capítulo, na investigação do processo de reprodução do ser social. É por isso que essa forma de abstração, tal como em Marx, não significa que se leve completamente — claro, provisoriamente — ao desaparecimento de problemas desse tipo, ao contrário, simplesmente, que aqui aparecem, por assim dizer, à margem, no horizonte, que sua investigação apropriada, concreta e total permanece reservada para patamares mais desenvolvidos da consideração. Eles adentram à luz do dia apenas na medida em que se conectam imediatamente ao trabalho — abstratamente apreendido —, ao serem diretas consequências ontológicas dele.

5 {1} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.172.

# 1.

## Die Arbeit als teleologische Setzung

Es ist das Verdienst von Engels, die Arbeit in den Mittelpunkt der Menschwerdung des Menschen gestellt zu haben. Auch er untersucht die biologischen Voraussetzungen ihrer neuen Rolle in diesem Sprung vom Tier zum Menschen. Er findet sie in der Differenzierung, die die Lebensfunktion der Hand bereits bei den Affen erhält. »Sie dient vorzugsweise zum Pflücken und Festhalten der Nahrung, wie dies schon bei niederen Säugetieren mit den Vorderpfoten geschieht. Mit ihr bauen sich manche Affen Nester in den Bäumen oder gar, wie der Schimpanse, Dächer zwischen den Zweigen zum Schutz gegen die Witterung. Mit ihr ergreifen sie Knüttel zur Verteidigung gegen Feinde oder bombardieren diese mit Früchten und Steinen.« Engels weist jedoch mit derselben Entschiedenheit darauf hin, daß trotz solcher Vorbereitungen hier doch ein Sprung vorliegt, der sich nicht mehr innerhalb der Sphäre des Organischen abspielt, sondern ein prinzipielles, qualitatives, ontologisches Hinausgehen darüber bedeutet. In diesem Sinne sagt Engels über Affen- und Menschenhand: »Die Zahl und allgemeine Anordnung der Knochen und Muskeln stimmen bei beiden; aber die Hand des niedrigsten Wilden kann Hunderte von Verrichtungen ausführen, die keine Affenhand ihr nachmacht. Keine Affenhand hat je das rohste Steinmesser verfertigt.«[6] Engels hebt dabei den äußerst langsamen Prozeß hervor, in dem dieser Übergang sich vollzieht, was aber an seinem Sprungcharakter nichts ändert. Bei nüchternem und richtigem Herantreten an ontologische Probleme muß man sich immer vor Augen halten, daß jeder Sprung eine qualitative und strukturelle Veränderung im Sein bedeutet, bei welcher die Ausgangsstufe zwar bestimmte Voraussetzungen und Möglichkeiten der späteren und höheren in sich enthält, diese jedoch aus jener nicht in einfacher geradliniger Kontinuität entwickelt werden können. Dieser Bruch mit der normalen Kontinuität der Entwicklung macht das Wesen des Sprunges aus, nicht das zeitlich plötzliche oder allmähliche Entstehen der neuen Seinsform. Auf die Zentralfrage dieses Sprunges bei der Arbeit kommen wir sogleich zu sprechen. Es muß nur erwähnt werden, daß Engels hier, mit Recht, Gesellschaftlichkeit und Sprache unmittelbar aus der Arbeit ableitet. Diese Fragen werden wir, unserem Programm entsprechend, erst später behandeln können. Hier sei nur auf das eine Moment kurz hingewiesen, daß die sogenannten tierischen Gesellschaften (und auch die »Arbeitsteilung« überhaupt im Tierreich) biologisch fixierte Differenzierungen sind, wie man dies im »Bienenstaat« am

6 {1} Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft — Dialetik der Natur (MEGA Sonderausgabe), Moskau-Leningrad, 1935, S. 694; MEW 20, S. 445.



# 1.

## O trabalho como posição teleológica

É mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro do devir-humano do homem. Ele também investiga os pressupostos biológicos de seu novo papel nesse salto do animal ao humano. Ele os encontra na diferenciação que recebe a função vital da mão já entre os macacos. Elas »servem fundamentalmente para recolher e sustentar os alimentos, como o fazem já alguns mamíferos inferiores com suas patas dianteiras. Certos macacos recorrem às mãos para construir ninhos nas árvores; e alguns, como o chimpanzé, chegam a construir telhados entre os ramos, para defender-se das inclemências do tempo. Com elas, agarram garrotes, com os quais se defendem de seus inimigos, ou para os bombardear com frutos e pedras.«[7] Contudo, Engels aponta com a mesma determinação que, apesar de tais preparativos, aqui existe um salto que não mais tem lugar no interior da esfera do orgânico, mas que, por princípio, significa um qualitativo, ontológico, ir para além dela. Sobre isso, diz Engels acerca da mão do macaco e dos humanos: »O número e a disposição geral dos ossos e dos músculos são os mesmos no macaco e no homem, mas a mão do selvagem mais primitivo é capaz de executar centenas de operações que não podem ser realizadas pela mão de nenhum macaco. Nenhuma mão simiesca construiu jamais um macaco de pedra, por mais tosco que fosse.«[8]. Engels enfatiza o período extremamente longo em que essa transição se executa o que, todavia, em nada altera seu caráter de salto. Junto ao correto e sóbrio aproximar-se aos problemas ontológicos deve-se sempre ter em vista que todo salto significa uma mudança qualitativa e estrutural no ser, pelo qual o patamar inicial contém em si, de fato, determinados pressupostos e possibilidades do posterior e mais elevado; estes, todavia, não podem ser desenvolvidos daquele em uma simples continuidade retilínea. Esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento constitui a essência do salto, não o temporalmente súbito ou gradativo nascimento de uma nova forma de ser. Falaremos, imediatamente, da questão central deste salto pelo trabalho. Deve apenas ser mencionado que Engels, aqui, com razão, deriva a socialidade e a linguagem imediatamente do trabalho. Essas questões apenas poderão ser tratadas, correspondendo ao nosso programa, mais tarde. Aqui, seja apenas apontado brevemente um momento em que as assim denominadas sociedades animais (e também a »divisão de trabalho« em geral no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como pode ser

7 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.45) e Vedda (p.60) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.451), em Scarponi (p.17), em Benseler e em Morbois (p.4).

8 {1} Engels: O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In Marx e Engels: Texto I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.64.

besten beobachten kann. Daß deshalb, einerlei wie eine solche Organisation entstanden sein mag, sie aus sich selbst heraus keine immanente Entwicklungsmöglichkeit mehr besitzt; sie ist nichts weiter als eine besondere Anpassungsweise einer Tierart an ihre Umgebung; je vollkommener die so entstandene »Arbeitsteilung« funktioniert, je fester sie biologisch verankert ist, desto weniger. Die von der Arbeit erzeugte Arbeitsteilung in der menschlichen Gesellschaft erschafft dagegen, wie wir sehen werden, ihre eigenen Reproduktionsbedingungen, und zwar in einer Weise, wo die einfache Reproduktion des jeweils Vorhandenen nur den Grenzfall der typischen erweiterten Reproduktion bildet. Das schließt natürlich nicht das Vorkommen von Sackgassen in der Entwicklung aus; deren Ursachen sind jedoch immer von der Struktur der jeweiligen Gesellschaft und nicht von der biologischen Beschaffenheit ihrer Mitglieder bestimmt.

Marx sagt über das Wesen der bereits adäquat gewordenen Arbeit folgendes: »Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. 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. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[9] Damit ist die ontologische Zentralkategorie der Arbeit ausgesprochen: Durch die Arbeit wird eine teleologische Setzung innerhalb des materiellen Seins als Entstehen einer neuen Gegenständlichkeit verwirklicht. So wird die Arbeit einerseits zum Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, indem in dieser — wenn auch durch noch so weitverzweigte Vermittlungen — stets teleologische Setzungen, letzten Endes materiell, verwirklicht werden. Natürlich darf, wie wir später sehen werden, dieser Modellcharakter der Arbeit für das Handeln der Menschen in der Gesellschaft nicht schematisch überspannt werden; gerade die Berücksichtigung der höchst wichtigen Unterschiede zeigt die wesenhafte ontologische Verwandtschaft auf, denn eben in diesen Unterschieden offenbart sich, daß die Arbeit darum als Modell zum Verständnis der anderen gesellschaftlichteleologischen Setzungen dienen kann, weil sie dem Sein nach ihre Urform ist. Die bloße Tatsache, daß die Arbeit die Verwirklichung einer teleologischen Setzung

9 {2} Kapital, 1., S. 140; MEW 23, S. 193.



melhor observado no »Estado das abelhas«. Que, por isso, qualquer que possa ser o emergir de uma tal organização, não possui qualquer possibilidade de desenvolvimento imanente a partir de si mesma; não é mais do que um determinado modo de adaptação de uma espécie animal ao seu entorno; tanto menos quanto mais funciona perfeitamente a »divisão de trabalho« assim surgida, quanto mais é ancorada biologicamente. A divisão de trabalho gerada do trabalho na sociedade humana, ao contrário, como veremos, cria suas próprias condições de reprodução e, de fato, em um modo em que a reprodução simples de cada existente constitui apenas o caso limite da reprodução ampliada típica. Isto não exclui, naturalmente, o aparecer de becos sem saída no desenvolvimento; cujas causas são, contudo, determinadas sempre pela estrutura da respectiva sociedade, e não pela qualidade biológica dos seus membros.

Marx, sobre a essência do trabalho que já se tornou adequado, diz o seguinte: »Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade, ao qual tem de subordinar sua vontade.«[10] Com isso é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através do trabalho é realizada uma posição teleológica no interior do ser material como o nascimento de uma nova objetividade. Assim o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na medida em que nesta — mesmo se através de mediações muito extensas — sempre são realizadas posições teleológicas, por último materiais. Naturalmente, como veremos mais tarde, este caráter de modelo do trabalho para o agir dos seres humanos na sociedade, não pode ser esquematicamente exagerado; precisamente a consideração das mais importantes diferenças mostra as afinidades ontológicas essenciais, já que mesmo nestas diferenças revela-se que o trabalho pode auxiliar, como modelo, na compreensão das outras posições teleológico-sociais, porque ele é, quanto ao ser, a forma originária delas. O mero fato de que o trabalho é a realização de uma posição teleológica,

10{2} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.297-8. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.47) e Vedda (p.62) inserem neste ponto uma quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.453), em Benseler, em Scarponi (p.19) e Morbois (p.61).

ist, ist ein elementares Erlebnis des Alltagslebens aller Menschen, weshalb auch diese Tatsache ein unausrottbarer Bestandteil eines jeden Denkens, von täglichen Gesprächen bis zur Ökonomie und Philosophie, geworden ist. Das Problem, das hier entsteht, ist also nicht ein Für und Wider des teleologischen Charakters der Arbeit, das eigentliche Problem besteht vielmehr darin, die fast unbeschränkte Verallgemeinerung dieser elementaren Tatsache — wieder: vom Alltag bis zu Mythos, Religion und Philosophie — einer echt kritischen ontologischen Betrachtung zu unterwerfen.

Es ist also keineswegs überraschend, daß große und stark auf das soziale Dasein gerichtete Denker, wie Aristoteles und Hegel, den teleologischen Charakter der Arbeit am klarsten begriffen haben und daß ihre Strukturanalysen nur einiger Ergänzungen und keineswegs entscheidender Korrekturen bedürfen, um auch für heute ihre Gültigkeit zu bewahren. Das eigentliche ontologische Problem entsteht daraus, daß die teleologische Setzungsart — auch von Aristoteles und Hegel — nicht auf die Arbeit (oder im erweiterten, aber berechtigten Sinn auf die menschliche Praxis überhaupt) beschränkt bleibt, sondern zu einer allgemeinen kosmologischen Kategorie erhoben wird, wodurch in der ganzen Geschichte der Philosophie ein durchlaufendes Konkurrenzverhältnis, eine unlösbare Antinomik zwischen Kausalität und Teleologie entsteht. Es ist bekannt, daß die hinreißend wirkende Zweckmäßigkeit des Organischen Aristoteles — auf dessen Denken die Beschäftigung mit Biologie und Medizin einen dauernden und tiefen Einfluß ausgeübt hat — derart faszinierte, daß in seinem System der objektiven Teleologie der Wirklichkeit eine entscheidende Rolle zufällt. Es ist ebenso bekannt, daß Hegel, der den teleologischen Charakter der Arbeit noch konkreter und dialektischer als Aristoteles dargestellt hat, seinerseits die Teleologie zum Motor der Geschichte und dadurch seines gesamten Weltbilds gemacht hat. (Wir haben auf einige dieser Probleme schon im Hegel-Kapitel hingewiesen.) Und so geht dieser Gegensatz von den Anfängen der Philosophie bis zur prästabilierten Harmonie von Leibniz durch die ganze Geschichte des Denkens und der Religionen hindurch.

Wenn wir hier auf die Religionen hinweisen, so ist das in der Beschaffenheit der Teleologie als einer objektiv ontologischen Kategorie begründet. Während nämlich die Kausalität ein Prinzip der auf sich selbst gestellten Selbstbewegung ist, die diesen ihren Charakter auch dann bewahrt, wenn eine Kausalreihe in einem Bewußtseinsakt ihren Ausgangspunkt hat, ist die Teleologie ihrem Wesen nach eine gesetzte Kategorie: Jeder teleologische Prozeß beinhaltet eine Zielsetzung und damit ein zielsetzendes Bewußtsein. Setzen bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang kein bloßes Ins-Bewußtsein-Heben, wie bei anderen Kategorien, vor allem bei der Kausalität; sondern das Bewußtsein initiiert mit dem Akt des



é uma experiência elementar de todos os seres humanos, é por isso que tal fato se tornou um componente inerradicável de todo pensamento, desde as conversas cotidianas até a economia e a filosofia. O problema que aqui emerge não é, portanto, um pró ou contra do caráter teleológico do trabalho; o autêntico problema aqui existente, ao contrário, é submeter a quase ilimitada generalização desse fato elementar — novamente: da vida cotidiana aos mitos, religião e filosofia — a uma autêntica consideração ontológica crítica.

Portanto, não é de modo algum surpreendente que pensadores grandes e fortemente orientados à existência social, como Aristóteles e Hegel, tenham entendido claramente o caráter teleológico do trabalho e que suas análises estruturais necessitem apenas de alguns complementos e, de maneira alguma de correções decisivas, e mesmo para hoje preservam sua validade. Nisso o problema ontológico verdadeiro emerge em que o tipo de posição teleológica — mesmo em Aristóteles e Hegel — não permanece limitado ao trabalho (ou, em um sentido ampliado, contudo legítimo, à práxis humana em geral), ao contrário, é elevada a uma categoria cosmológica geral, com o que emerge uma relação de concorrência, insoluvelmente antinômica, entre causalidade e teleologia, que atravessa toda a história da filosofia. É conhecido que a arrebatadora operante adequabilidade ao propósito (*Zweckmäßigkeit*) do orgânico tanto fascinou a Aristóteles — em cujo pensamento a ocupação com a biologia e medicina exerceu uma influência duradoura e profunda — que em seu sistema coube à teleologia objetiva da realidade um papel decisivo. É igualmente conhecido que Hegel, que descreveu o caráter teleológico do trabalho ainda mais concreta e dialeticamente que Aristóteles, por seu lado fez da teleologia motor da história e, portanto, de sua imagem do mundo como um todo. (Já indicamos alguns desses problemas no capítulo sobre Hegel.) E assim essa oposição atravessa, desde o início da filosofia até a preestabelecida harmonia de Leibniz, toda a história do pensamento e das religiões.

Ao aqui nos referirmos à religião, isto se funda na qualidade da teleologia como uma categoria ontológica objetiva. Enquanto, para ser preciso, a causalidade é um princípio de automovimento posto a partir de si próprio que preserva este seu caráter, mesmo quando uma série causal tem seu ponto de partida em um ato de consciência, a teleologia, por sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica uma posição de finalidade e com isso uma consciência que põe fins. Pôr não significa, por isso, nessa conexão, nenhuma elevar-à-consciência, como com outras categorias, sobretudo com a causalidade; ao contrário, a consciência inicia, com o ato de

Setzens einen realen Prozeß, eben den teleologischen. Das Setzen hat also hier einen unaufhebbar ontologischen Chatakter. Die teleologische Auffassung von Natur und Geschichte bedeutet somit nicht bloß ihre Zweckmäßigkeit, ihr Gerichtetsein auf ein Ziel, sondern auch, daß ihre Existenz, ihre Bewegung, als Gesamtprozeß wie in den Details, einen bewußten Urheber haben muß. Das Bedürfnis, das solche Weltkonzeptionen ins Leben ruft, nicht nur bei den philiströsen Verfassern von Theodizeen des 18. Jahrhunderts, sondern auch bei so nüchternen und tiefen Denkern wie Aristoteles und Hegel, ist ein elementar und primitiv menschliches: das Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des Daseins, des Weltlaufs bis hinunter — und dies in erster Linie — zu den Ereignissen des individuellen Lebens. Auch nachdem die Entwicklung der Wissenschaften jene religiöse Ontologie, in der das teleologische Prinzip sich ungehemmt kosmisch ausleben konnte, zertrümmert hat, lebt dieses primitive und elementare Bedürfnis im Denken und Fühlen des Alltagslebens weiter. Wir denken dabei nicht nur etwa an den Atheisten Niels Lyhne, der am Krankenbett seines sterbenden Kindes durch ein Gebet den von Gott dirigierten teleologischen Ablauf zu beeinflussen versuchte; diese Einstellung gehört zu den fundamentalen psychisch bewegenden Kräften des Alltagslebens überhaupt. N. Hartmann formuliert diese Lage in seiner Analyse des teleologischen Denkens sehr richtig: »Da ist die Tendenz, bei jeder Gelegenheit zu fragen, ‹wozu› es gerade so kommen mußte. ‹Wozu mußte mir das passieren?› Oder: ‹Wozu muß ich so leiden?›, ‹Wozu mußte er so früh sterben?› Bei jedem Geschehnis, das uns irgendwie ‹betrifft›, liegt es nah, so zu fragen, und wenn es auch nur der Ausdruck der Rat- und Hilflosigkeit ist. Man setzt stillschweigend voraus, daß es doch zu irgend etwas gut sein müsse; man sucht einen Sinn, eine Rechtfertigung darin zu fassen. Als ob es so ausgemacht wäre, daß alles, was geschieht, einen Sinn haben muß.« Und er zeigt auch, daß, sprachlich und auf der Ausdrucksoberfläche des Denkens, das Wozu sich oft in ein Warum verwandeln kann, ohne das dem Wesen nach herrschende Finalinteresse irgendwie in den Hintergrund zu drängen.[11] Daß bei der tiefen Verwurzelung solcher Gedanken und Gefühle im Alltagsleben höchst selten ein radikaler Bruch mit der Herrschaft der Teleologie in Natur, Leben etc. vollzogen wird, ist leicht verständlich; dieses im Alltag so hartnäckig wirksam bleibende religiöse Bedürfnis färbt auch auf weitere Gebiete als das unmittelbar persönliche eigene Leben spontan stark ab.

Diesen Zwiespalt kann man bei Kant deutlich beobachten. Mit seiner Bestimmung des organischen Lebens als »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« hat er das ontologi-

11 {3} N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin 1951, S. 13.



pôr, um processo real, justamente o teleológico. O pôr tem, aqui, portanto, um inexorável caráter ontológico. A visão teleológica da natureza e da história significa, portanto, não simplesmente sua adequabilidade ao propósito (*Zweckmäßigkeit*), seu ser dirigido a uma finalidade, mas também que sua existência, seu movimento, seu processo, como um todo tanto quanto nos detalhes, tem de ter um artífice consciente. A necessidade que engendra tais concepções de mundo, não apenas nos filisteus autores de teodiceias do século 18, mas também em pensadores sóbrios e profundos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade elementar e primitivamente humana: a necessidade de um sentido da existência, desde o curso do mundo até, abaixo, os eventos da vida individual — e estes em primeiro lugar. Mesmo após o desenvolvimento das ciências ter esmagado toda ontologia religiosa, que podia aplicar cosmicamente, sem restrição, o princípio teleológico, esta necessidade primitiva e elementar sobrevive no pensamento e sentimentos da vida cotidiana. Não pensamos aqui apenas, por exemplo, no ateu Niels Lyhne que, ao lado do leito de seu filho agonizante, através de uma oração, tentou influenciar o curso teleológico dirigido por Deus; esta atitude pertence às fundamentais forças motrizes psíquicas da vida cotidiana em geral. N. Hartmann formula muito corretamente esta situação em sua análise do pensamento teleológico: »Há a tendência de perguntar, em toda ocasião, ›para que‹ isso teve de acontecer justamente assim. ›Para que isso teve de se passar comigo?‹, ou: ›Para que tenho de sofrer assim?‹, ›Para que ele teve de morrer tão cedo?‹ A cada ocorrência que de alguma maneira nos ›concerne‹, oferece-se o assim perguntar, mesmo quando é apenas a expressão de perplexidade e impotência. Pressupõe-se tacitamente que para algo de bom isso deve ter servido; procura-se apreender um sentido, uma justificativa. Como se já estivesse assentado que tudo o que acontece tivesse de ter um sentido«.[12] E ele também mostra que, linguisticamente e na superfície da expressão do pensar, o para que pode se transformar com frequência em um por quê, sem de alguma maneira forçar para o pano de fundo o interesse finalístico em essência dominante.[13] É facilmente compreensível que, pelo enraizamento profundo de tais pensamentos e sentimentos na vida cotidiana, muito raramente é consumada uma ruptura radical com o domínio da teleologia na natureza, na vida, etc.; essa necessidade religiosa, que permanece persistentemente operante no cotidiano, espontaneamente colore fortemente esferas mais amplas que a imediata própria vida pessoal.

Esse dilema pode observar-se nitidamente em Kant. Com sua consideração da vida orgânica como uma »adequabilidade ao propósito sem propósito«, circunscreveu genialmente a essência onto-

12 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.49) e Vedda (p.64) inseriram nesta passagem uma quebra de parágrafo não presente no manuscrito (p.456),em Benseler, em Scarponi (p.21) e em Morbois (p.64).

13 {3} Hartmann: Teleologisches Denken. Walter de Gruyter, Berlin 1951, p. 13.

sche Wesen der organischen Sphäre des Seins genial umschrieben. Er zertrümmert mit richtiger Kritik die oberflächliche Teleologie der Theodizeen seiner Vorgänger, die in der bloßen Zuträglichkeit eines Dings für das andere bereits die Verwirklichung einer transzendenten Teleologie erblicken. Er eröffnet damit den Weg zur richtigen Erkenntnis dieser Seinssphäre, indem es als möglich erscheint, daß aus bloß Kausal notwendigen (und darum zugleich zufälligen) Verknüpfungen Seinsstrukturen entstehen, in deren innerer Bewegtheit (Anpassung, Reproduktion des Einzelnen und der Gattung) Gesetzmäßigkeiten zur Geltung gelangen, die man mit Recht als objektiv zweckmäßig für die betreffenden Komplexe bezeichnen kann. Kant verbaut sich jedoch selbst den Weg dazu, aus diesen Feststellungen zum wirklichen Problem vorzudringen. Unmittelbar methodologisch dadurch, daß er, wie dies bei ihm die Regel ist, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu lösen versucht. Und da seine Theorie der objektiv gültigen Erkenntnis ausschließlich auf Mathematik und Physik orientiert ist, muß er zu der Folgerung gelangen, daß seine eigene geniale Einsicht keine Erkenntnisfolgen für die Wissenschaft des Organischen haben könne. So sagt er in einer berühmt gewordenen Formulierung: »Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde...«[14] Die Problematik dieser Aussage zeigt sich nicht nur darin, daß sie kein ganzes Jahrhundert später von der Wissenschaft der Evolution, schon in ihrer ersten Darwinschen Formulierung, widerlegt wurde. Engels schreibt nach seiner Lektüre Darwins an Marx: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehn.« Und Marx, obwohl er der Methode Darwins gegenüber Vorbehalte macht, stellt fest, daß Darwins Werk »die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält«[15].

Eine weitere, noch wichtigere Folge des Kantschen Versuchs, ontologische Fragen erkenntnistheoretisch zu stellen und zu beantworten, ist, daß das ontologische Problem selbst letzten Endes unentschieden bleibt und das Denken bei einer »kritisch« bestimmten Grenze seines Wirkungsbereichs zum Stillstand gebracht wird, ohne die Frage positiv oder negativ, im Rahmen der Objektivität, beantworten zu können. Damit wird, gerade durch die Erkenntniskritik, eine Tür für transzendente Spekulationen, für eine letzthinnige Anerkennung der Möglichkeit teleologischer Lösungen offengelassen, wenn diese auch für das Gebiet der

14 {4} Kant: Kritik der Urteilskraft, § 75; KW 8, S. 513 ff.

15 {5} Engels an Marx, ca. 12. Dez. 1859, und Marx an Engels, 19. Dez. 1860, MEGA III, 2., S. 447 und 533; MEW 29, S. 524 und MEW 30, S. 131.



lógica da esfera orgânica do ser. Ele esmaga, com a crítica correta, a teleologia superficial das teodiceias de seus predecessores, nas quais a mera beneficialidade de uma coisa para outra já divisa a realização de uma teleologia transcendental. Com isso, ele abre o caminho para o conhecimento correto dessa esfera de ser, na medida em que parece possível que a partir de simples enlaçamentos causais necessários (e, portanto, ao mesmo tempo, casuais) surjam estruturas ontológicas em cuja mobilidade interna (adaptação, reprodução do singular e do gênero) alcancem validade legalidades que se podem corretamente descrever como objetivamente adequadas ao propósito para os complexos concernentes. Todavia, o próprio Kant obstrui o caminho para que, a partir dessas constatações, avance-se ao problema real. De imediato, metodologicamente, através de que, como é a regra para ele, tenta resolver gnosiologicamente questões ontológicas. E já que sua teoria do conhecimento objetivamente válido se orienta exclusivamente para a física e a matemática, tem de alcançar a conclusão de que seu discernimento genial não poderia ter qualquer consequência cognitiva para a ciência do orgânico. Assim diz ele em uma formulação tornada famosa: »que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir e explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou.«[16] O problemático dessa proposição mostra-se não apenas em que foi refutada nem um século mais tarde pela ciência da evolução, já na sua primeira formulação darwiniana. Engels, após sua leitura de Darwin, escreve a Marx: »A teleologia, sob certo aspecto, não tinha ainda sido destruída, agora isto já ocorre«. E Marx, ainda que faça reservas ante ao método de Darwin, constata que a obra de Darwin »contém as bases histórico-naturais da nossa visão«[17].

Uma consequência ainda mais importante, da tentativa kantiana de colocar e responder gnosiologicamente as questões ontológicas é que o problema ontológico enquanto tal, por último, permanece irresoluto e o pensamento é levado a uma paralisia por um limite »criticamente« determinado em sua esfera de operação, sem poder, na moldura da objetividade, responder à questão positiva ou negativamente. Com isso, precisamente pela crítica gnosiológica, deixa-se aberta uma porta para especulações transcendentes, por um, ao final, reconhecimento da possibilidade de soluções teleológicas, ainda que essas não sejam

16 {4} Kant: Crítica da Faculdade do Juízo, Ed. Vozes/Ed. Universitária São Francisco, São Paulo/Bragança Paulista, São Paulo, 2016, §75, p.293 e ss.

17 {5} Correspondência de Engels a Marx, cerca de 12/12/1859, e Marx a Engels, em 19/12/1860, MEGA, vol. III/II, p. 447 e 553; MEW, vol. 29, p. 524; MEW, vol. 30, p.131.

Wissenschaft von Kant nicht anerkannt werden. Wir denken vor allem an die — später für Schelling entscheidend wichtige — Konzeption vom intuitiven »intellectus archetypus«, den wir Menschen zwar nicht besitzen, dessen Existenz aber nach Kant »keinen Widerspruch enthalte«[18] und der diese Fragen zu lösen imstande wäre. Das Problem von Kausalität und Teleologie erscheint deshalb ebenfalls in der Form des — für uns — unerkennbaren Dinges an sich. Mag Kant noch so oft die Ansprüche der Theologie abweisen: Diese Negation beschränkt sich auf »unsere« Erkenntnis, denn auch die Theologie tritt mit dem Anspruch auf, Wissenschaft zu sein, und bleibt deshalb, soweit sie Wissenschaft sein will, der Autorität der Erkenntniskritik unterworfen. Die Sache bleibt nur dabei, daß in der Naturerkenntnis Kausale und teleologische Erklärungsarten einander ausschließen, und wo Kant die menschliche Praxis untersucht, richtet er seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf ihre höchste, subtilste, gesellschaftlich abgeleitetste Form, auf die reine Moral, die deshalb bei ihm nicht aus den Aktivitäten des Lebens (der Gesellschaft) dialektisch hervorgeht, sondern in einem wesentlichen und unaufhebbaren Gegensatz zu diesen Aktivitäten steht. Auch hier bleibt also das eigentlich ontologische Problem unbeantwortet.

Wie in jeder echten Frage der Ontologie, hat auch hier die richtige Antwort einen in ihrer Unmittelbarkeit trivial scheinenden Charakter, sie wirkt stets als eine Art Ei des Kolumbus. Man muß jedoch bloß die Bestimmungen, die in der Marxschen Lösung der Arbeitsteleologie enthalten sind, etwas genauer betrachten, um zu sehen, mit wie weittragenden und falsche Problemgruppen auflösend entscheidenden Folgen schwere Macht in ihnen steckt. Aus der Stellungnahme von Marx zu Darwin ist klar, was allerdings für jeden Kenner seines Denkens eine Selbstverständlichkeit ist, daß er außerhalb der Arbeit (der menschlichen Praxis) die Existenz einer jeden Teleologie leugnet. Die Erkenntnis der Arbeitsteleologie bei Marx geht also schon deshalb über die Lösungsversuche auch so großer Vorläufer wie Artistoteles oder Hegel weit hinaus, weil für Marx die Arbeit nicht eine der vielen Erscheinungsformen der Teleologie im allgemeinen ist, sondern der einzige Punkt, wo eine teleologische Setzung als reales Moment der materiellen Wirklichkeit ontologisch nachweisbar ist. Diese richtige Erkenntnis der Wirklichkeit erhellt ontologisch eine ganze Reihe von Fragen. Erstens erhält das entscheidende reale Charakteristikon der Teleologie, daß sie nur als Setzung Wirklichkeit erlangen kann, eine einfache, selbstverständliche, reale Grundlage: Man muß ihre Marxsche Bestimmung nicht wiederholen, um einzusehen, daß jede Arbeit unmöglich wäre, wenn ihr nicht eine solche Setzung voranginge, um ihren

18 {6} Kritik der Urteilskraft, § 77; KW 8, S. 512 ff.



reconhecidas por Kant para a esfera da ciência. Pensamos antes de tudo na concepção — mais tarde decisivamente importante em Schelling — do »*intellectus archetypus*« intuitivo que, nós, seres humanos de fato não possuímos, mas cuja existência segundo Kant »não contém contradição alguma«[19] e que seria capaz de solucionar essas questões. O problema da causalidade e teleologia aparece, por isso, igualmente na forma da — para nós — incognoscível coisa em si. Kant pode, ainda, com muita frequência rechaçar os pleitos da teologia: essa negação se limita ao »nosso« conhecimento, pois também a teologia se apresenta com o pleito de ser ciência e permanece, por isso, na medida em que deseja ser ciência, submetida à autoridade da crítica gnosiológica. A questão permanece aqui apenas em que no conhecimento da natureza os tipos causal e teleológico de explicação excluem-se mutuamente e, onde Kant investiga a práxis humana, dirige sua atenção exclusivamente àquela forma mais elevada, mais sutil, socialmente mais afastada, a da moral pura que, por isso, não vem dialeticamente das atividades da vida (da sociedade), mas se encontra em uma essencial e inexorável oposição a estas atividades. Mesmo aqui, portanto, o real problema ontológico permanece não respondido.

Como em toda autêntica questão ontológica, a resposta correta também tem aqui, em sua imediaticidade, um caráter que parece trivial, sempre opera como um tipo de ovo de Colombo. Contudo, por exemplo, deve-se apenas considerar algo mais acuradamente as determinações contidas na solução marxiana da teleologia do trabalho, para se enxergar como nela se encerra um forte poder para resolver extensos grupos de falsos problemas, com consequências decisivas. Da tomada de posição de Marx ante Darwin é claro, o que, além do mais, é uma evidência para todo conhecedor de seu pensamento, que ele nega a existência de toda teleologia fora do trabalho (de práxis humana). O conhecimento da teleologia do trabalho por Marx vai, portanto, por isso muito além das tentativas de solução de tão grandes predecessores, como Aristóteles e Hegel, porque para Marx o trabalho não é uma das muitas formas de manifestação da teleologia em geral, mas o único ponto em que uma posição teleológica, enquanto momento real da realidade material, é ontologicamente verificável. Este correto conhecimento da realidade ilumina ontologicamente toda uma série de questões. Primeiro, a decisiva real caracterização da teleologia, que apenas como posição pode adquirir realidade, recebe uma simples, evidente, base real: não se tem de repetir a sua determinação marxiana para se enxergar que todo trabalho seria impossível se não fosse precedido por uma tal posição a determinar seu

19 {6} Kant: Crítica da Faculdade do Juízo, Ed. Vozes/Ed. Universitária São Francisco, São Paulo/Bragança Paulista, São Paulo, 2016, §§ 77, p.405 e ss.

Prozeß in allen seinen Etappen zu determinieren. Diese Wesensart der Arbeit haben freilich auch Aristoteles und Hegel klar erfaßt; indem sie jedoch die organische Welt, den Gang der Geschichte ebenfalls teleologisch zu begreifen versuchten, mußten sie dort überall ein Subjekt der notwendigen Setzung fingieren (Weltgeist bei Hegel), wodurch die Realität sich zwangsläufig in einen Mythos verwandeln mußte. Durch die Marxsche exakt und streng abgrenzende Beschränkung der Teleologie auf die Arbeit (auf die soziale Praxis), dadurch, daß sie aus allen anderen Seinsweisen gestrichen wird, verliert sie aber nicht an Bedeutung; im Gegenteil, diese wächst dadurch, daß eingesehen werden muß, daß die uns bekannte höchste Stufe des Seins, das gesellschaftliche, erst durch eine solche reale Wirksamkeit des Teleologischen in ihm sich als eigenartig konstituiert, sich aus der Stufe, auf die ihre Existenz basiert ist, aus dem organischen Leben heraushebt, zu einer neuen selbständigen Seinsart wird. Wir können vom gesellschaftlichen Sein nur dann vernünftig sprechen, wenn wir begreifen, daß seine Genesis, seine Abhebung von seiner Basis, sein Eigenständigwerden, auf der Arbeit, d. h. auf der fortlaufenden Verwirklichung teleologischer Setzungen beruht.

Dieses erste Moment hat aber sehr weitgehende philosophische Konsequenzen. Es ist aus der Geschichte der Philosophie bekannt, welche geistigen Kämpfe zwischen Kausalität und Teleologie als kategoriellen Grundlagen der Wirklichkeit und ihrer Bewegungen ausgetragen wurden. Jede theologisch orientierte Philosophie mußte, um ihren Gott gedanklich mit dem Kosmos, mit der Welt des Menschen in Einklang zu bringen, die Superiorität der Teleologie vor der Kausalität verkünden; selbst wenn der Gott die Weltuhr bloß aufzieht und damit das Kausalitätssystem in Gang bringt, ist eine solche Hierarchie von Schöpfer und Geschöpf und damit die Priorität der teleologischen Setzung unvermeidlich. Andererseits mußte jeder vormarxistische Materialismus, der das transzendente Beschaffensein der Welt leugnete, damit zugleich auch die Möglichkeit einer real wirksamen Teleologie bestreiten. Wir haben gesehen, daß auch Kant — freilich in seiner erkenntnistheoretisch orientierten Terminologie — von der Unvereinbarkeit von Kausalität und Teleologie sprechen muß. Wird dagegen, wie bei Marx, die Teleologie ausschließlich in der Arbeit als real wirksame Kategorie erkannt, so folgt daraus unausbleiblich eine konkrete, reale und notwendige Koexistenz von Kausalität und Teleologie; sie bleiben zwar Gegensätze, aber nur innerhalb eines einheitlichen realen Prozesses, dessen Bewegtheit auf die Wechselwirkung dieser Gegensätze gegründet ist, der, um diese Wechselwirkung als Realität hervorzubringen, die Kausalität, ohne ihr Wesen sonst anzutasten, in eine ebenfalls gesetzte verwandelt.



processo em todas as suas etapas. Esse tipo de essência do trabalho, de fato, foi apreendido claramente por Aristóteles e Hegel; na medida em que, contudo, tentaram igualmente conceber teleologicamente o mundo orgânico, o andamento da história, tiveram de simular por todas as partes um sujeito da posição necessária (o Espírito do Mundo, em Hegel), com o que a realidade inevitavelmente teve de ser transformada em um mito. Pela circunscrição exata e estritamente delimitada da teleologia ao trabalho (à práxis social), ela é eliminada, com isso, de todos os outros modos de ser, mas não perde significado; este, ao contrário, por isso, cresce, pois tem de ser visto que o mais elevado patamar de ser por nós conhecido, o social, apenas através de uma tal operatividade real do teleológico nele se constitui como peculiar, eleva-se a partir do patamar em que sua existência está baseada, a partir da vida orgânica, para se tornar um novo tipo independente de ser. Podemos falar racionalmente de ser social apenas se compreendemos que sua gênese, seu afastar-se de sua base, o seu tornar-se-independente, baseia-se no trabalho, *i.e.*, na contínua realização de posições teleológicas.

Esse primeiro momento, contudo, tem consequências filosóficas muito amplas. É conhecido na história da filosofia quais lutas intelectuais foram realizadas entre causalidade e teleologia como categorias básicas da realidade e de seus movimentos. Toda filosofia orientada teologicamente, para colocar intelectualmente em harmonia seu Deus com o cosmos, com o mundo dos homens, teve de proclamar a superioridade da teleologia ante a causalidade; mesmo quando Deus meramente dá corda no relógio do mundo e, com isso, coloca em marcha o sistema causal, é inevitável uma tal hierarquia de criador e criatura e, com ela, a prioridade da posição teleológica. Por outro lado, todo materialismo pré-marxista teve de, ao recusar a qualidade-de-ser transcendente do mundo, contestar ao mesmo tempo a possibilidade de uma teleologia realmente operante. Vimos que mesmo Kant — ainda que em sua terminologia orientada gnosiologicamente — tem de falar da incompatibilidade de causalidade e teleologia. Sendo reconhecida, ao contrário, como por Marx, a teleologia exclusivamente no trabalho como uma categoria realmente operante, segue-se inevitavelmente uma coexistência concreta, real e necessária de causalidade e teleologia; elas permanecem, de fato, opostas, mas apenas no interior de um processo real unitário cuja mobilidade está fundada na interação destes opostos, em que, para produzir essa interação como realidade, a causalidade, sem sua essência ser de qualquer modo tocada, do mesmo modo se transforma em posta.

Um dies ganz klar zu sehen, kann man auch die Analysen der Arbeit von Aristoteles und Hegel heranziehen. Aristoteles unterscheidet in der Arbeit die Komponenten Denken (νόησίς) und Hervorbringen (πσίησις). Durch das erstere wird das Ziel gesetzt, und die Mittel seiner Verwirklichung werden erforscht, durch das letztere gelangt das so gesetzte Ziel zur Verwirklichung.[20] Wenn nun N. Hartmann die erste Komponente analytisch in zwei Akte, nämlich Zielsetzung und Erforschung der Mittel zerlegt, so konkretisiert er in einer richtigen und lehrreichen Weise den bahnbrechenden Gedanken von Aristoteles, ändert aber unmittelbar nichts Entscheidendes an dessen ontologischem Wesen.[21] Denn dieses liegt darin, daß ein gedanklicher Entwurf zur materiellen Verwirklichung gelangt, daß eine erdachte Zielsetzung die materielle Wirklichkeit verändert, etwas Materielles in die Wirklichkeit einfügt, das der Natur gegenüber etwas qualitativ und radikal Neues vorstellt. Das zeigt sehr plastisch das Beispiel des Aristoteles vom Häuserbau. Das Haus ist ebenso etwas materiell Seiendes wie der Stein, das Holz etc. Trotzdem entsteht in der teleologischen Setzung eine den Elementen gegenüber völlig verschiedene Gegenständlichkeit. Aus dem bloßen Ansichsein von Stein oder Holz kann durch keinerlei immanente Weiterführung ihrer Eigenschaften, der in ihnen wirksamen Gesetzmäßigkeiten und Kräfte ein Haus »abgeleitet« werden. Es ist dazu die Macht des menschlichen Gedankens und Willens vonnöten, die diese Eigenschaften materiell-faktisch in einen prinzipiell völlig neuen Zusammenhang einordnen. Insofern war Aristoteles der erste, der die Wesensart dieser aus der »Logik« der Natur her unvorstellbaren Gegenständlichkeit ontologisch erkannt hat. (Es ist schon hier sichtbar, daß alle idealistischen oder religiösen Formen der Naturteleologie, der Natur als Schöpfung Gottes, metaphysische Projektionen dieses einen realen Modells sind. In der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments ist dieses Modell so deutlich sichtbar, daß der Gott nicht nur — wie das menschliche Subjekt der Arbeit — das Geleistete stets überprüft, sondern auch, ebenfalls wie der arbeitende Mensch, nach getaner Arbeit sich ein Ausruhen gönnt. Bei anderen Schöpfungsmythen, auch wenn sie unmittelbar bereits eine philosophische Form erhalten haben, kann man ebenso unschwer das irdisch-menschliche Arbeitsmodell erkennen; man denke nochmals an die Weltuhr, die von Gott aufgezogen wurde.)

Mit alledem soll der Wert der Hartmannschen Differenzierung nicht unterschätzt werden. Die Trennung der beiden Akte, nämlich der Zielsetzung von der Erforschung der Mittel, ist für das Verständnis des Arbeitsprozesses, insbesonde-

20 {7} Aristoteles: Metaphysik, Buch Z, Kapitel 7, Berlin 1960, S. 163 f.
21 {8} Teleologisches Denken, S. 68f.



Para ver isso com toda clareza pode-se mencionar as análises do trabalho por Aristóteles e Hegel. Aristóteles diferencia, no trabalho, os componentes pensar (νόησίς) e produzir (πσίησις). Pelo primeiro, a finalidade é posta, e se investiga o meio para sua realização; através do último alcança, a finalidade assim posta, sua realização.[22] Quando, então, N. Hartmann, decompõe o primeiro componente analiticamente em dois atos, a saber, a posição de finalidade e a pesquisa dos meios, concretiza de modo correto e instrutivo o pensamento pioneiro de Aristóteles e, contudo, imediatamente nada altera de decisivo na sua essência ontológica.[23] Pois esta está em que um esboço intelectual alcança à realização material, que uma posição de finalidade imaginada altera a realidade material, é incorporado à realidade algo material que afigura, ante a natureza, algo qualitativa e radicalmente novo. Isto se mostra muito plasticamente no exemplo de Aristóteles de construção de uma casa. A casa é algo tão materialmente existente quanto a pedra, a madeira, etc. Apesar disso, surge na posição teleológica uma objetividade inteiramente diferente ante os elementos. Do mero ser-em-si da pedra ou da madeira não pode, de modo algum, ser »deduzido«, através da prossecução imanente de suas propriedades, as legalidades e as forças que operam na casa. Para isso é necessário o poder do pensamento e da vontade humanos que ordene fático-materialmente estas propriedades em uma conexão, por princípio, inteiramente nova. Nessa medida, foi Aristóteles o primeiro que reconheceu ontologicamente que o tipo de essência dessa objetividade é inimaginável a partir da »lógica« da natureza. (Já aqui é visível que todas as formas idealistas ou religiosas de teleologia da natureza, da natureza como criação de Deus, são projeções metafísicas deste mesmo modelo real. Na história da criação do Velho Testamento, este modelo é tão nitidamente visível que o Deus, não apenas — tal como o sujeito humano do trabalho — verifica continuamente o realizado, como também, tal como o ser humano que trabalha, tão logo após o trabalho se permite um descanso. Em outros mitos da criação, mesmo que possam imediatamente receber uma forma já filosófica, pode-se reconhecer do mesmo modo, sem dificuldade, o modelo humano-terreno de trabalho; pense-se ainda uma vez no relógio do mundo, em que Deus deu corda.)

Com tudo isso, não deve ser subestimado o valor da diferenciação hartmanniana. A separação de ambos os atos, a saber, a posição da finalidade e a pesquisa dos meios é, para a compreensão do processo de trabalho, particu-

22 {7} Aristóteles: Metafísica, Vol. 2, Edições Loyola, São Paulo, 2002, Livro Z, cap. 7, p.311.
23 {8} Hartmann: Teleologisches Denken. Walter de Gruyter, Berlin 1951, p.68s.

re für seine Bedeutung in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins von höchster Wichtigkeit. Und gerade hier zeigt sich die untrennbare Verbundenheit der an sich gegensätzlichen, abstrakt angesehen einander ausschließenden Kategorien: Kausalität und Teleologie. Das Erforschen der Mittel zur Verwirklichung des Zielsetzens muß nämlich eine objektive Erkenntnis der Verursachung jener Gegenständlichkeiten und Prozesse enthalten, deren Ingangsetzen das gesetzte Ziel zu realisieren imstande ist. Zielsetzung und Erforschung der Mittel können dabei insofern nichts Neues hervorbringen, als die Naturwirklichkeit als solche das bleiben muß, was sie an sich ist, ein System von Komplexen, deren Gesetzmäßigkeit allen menschlichen Bestrebungen und Gedanken gegenüber in voller Gleichgültigkeit verharrt. Das Erforschen hat dabei eine doppelte Funktion: Es deckt einerseits das auf, was an sich, unabhängig von jedem Bewußtsein, in den betreffenden Gegenständen waltet, andererseits entdeckt es neue Kombinationen, neue Funktionsmöglichkeiten an ihnen, durch deren In-Bewegung-Setzen erst das teleologisch gesetzte Ziel verwirklichbar wird. Im Ansichsein des Steines ist keinerlei Intention, ja selbst keinerlei Anzeichen enthalten, daß er als Messer oder als Beil benutzt werden könne; er kann jedoch nur dann diese Funktion als Werkzeug erhalten, wenn seine objektiv vorhandenen, an sich seienden Eigenschaften einer derartigen Kombination fähig sind, die dies möglich macht. Das ist bereits auf primitivster Stufe ontologisch eindeutig zu sehen. Wenn der Urmensch einen Stein aufliest, um ihn etwa als Beil zu benutzen, so muß er diesen Zusammenhang zwischen den — vielfach zufällig entstandenen — Eigenschaften des Steins und seiner jeweilig konkreten Brauchbarkeit richtig erkennen. Erst damit hat er den von Aristoteles und Hartmann analysierten Erkenntnisakt vollzogen; je entwickelter die Arbeit wird, desto deutlicher zeigt sich diese Sachlage. Hegel, der, wie wir wissen, durch Ausdehnung des Teleologiebegriffes viel Verwirrung stiftete, hat diese, der Arbeit schon früh richtig erkannt. In seinen Jenaer Vorlesungen von 1805/06 heißt es, »daß die eigene Tätigkeit der Natur, Elastizität der Uhrfeder, Wasser, Wind angewendet wird, um in ihrem sinnlichen Dasein etwas ganz anderes zu tun, als sie tun wollten, daß ihr blindes Tun zu einem zweckmäßigen gemacht wird, zum Gegenteile ihrer selbst ...«, und der Mensch »läßt die Natur sich abreiben, sieht ruhig zu und regiert nur mit leichter Mühe das Ganze ...«[24] Es ist bemerkenswert, daß der später in Hegels Geschichtsphilosophie so wichtige Begriff von der List der Vernunft hier bei der Analyse der Arbeit, vielleicht zum ersten Male, auftaucht. Hegel sieht richtig die Doppelseitigkeit dieses Prozesses, einerseits, daß die teleologische Setzung »bloß« die eigene

24 {9} Hegel: Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1931, II, S.198 f.



larmente para o seu significado na ontologia do ser social, da maior importância. E precisamente aqui, mostra-se a inseparável combinabilidade de categorias em si opostas e, vistas abstratamente, mutuamente excludentes: causalidade e teleologia. O pesquisar dos meios para a realização do pôr da finalidade deve, para ser preciso, conter um conhecimento objetivo da causação[25] daquelas objetividades e processos cujo pôr-em-movimento é capaz de realizar a finalidade posta. Posição da finalidade e pesquisa dos meios, todavia, não podem produzir nada novo, porquanto a realidade natural tem de permanecer tal como é em si, um sistema de complexos cuja legalidade persiste em completa indiferença ante todos os esforços e pensamentos humanos. O pesquisar tem aqui uma dupla função: desvela, por um lado, o que em si, independentemente de toda consciência, rege os objetos concernentes; por outro lado, neles descobre novas combinações, novas possibilidades de função, apenas com cujo pôr-em-movimento a finalidade teleologicamente posta é realizável. No ser-em-si da pedra não há qualquer intenção, sequer contém qualquer indicação que possa vir a ser usada como faca ou machado; pode, contudo, receber essa função como ferramenta apenas se suas propriedades objetivamente disponíveis, em si existentes, são capazes de uma tal combinação que a faça possível. Vê-se ontologicamente, isso, nitidamente já no estágio mais primitivo. Ao o ser humano primitivo apanhar uma pedra e, por exemplo, utilizá-la como machado, tem de corretamente reconhecer essa conexão entre — em muitos casos surgidas casualmente — as propriedades da pedra e sua respectiva serventia concreta. Apenas com isso pode ter lugar o ato de conhecimento analisado por Aristóteles e Hartmann; quanto mais desenvolvido se torna o trabalho, quanto mais nitidamente mostra-se esta situação. Hegel, que, como vimos, causou muita confusão com a extensão do conceito de teleologia, reconheceu corretamente já muito cedo esse tipo de essência do trabalho. Nas suas lições de Iena de 1805/06, diz: »A atividade própria da natureza - elasticidade da mola de um relógio, água, vento - é empregada para realizar, na sua existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela quereria fazer; a sua ação cega é transformada numa ação finalística, no contrário de si mesma« e, o ser humano, »deixa que a natureza se desgaste, fica olhando tranquilamente, governando apenas, com pouco esforço, o conjunto (...)«[26]. É digno de nota que o conceito de astúcia da razão, posteriormente tão importante na filosofia da história de Hegel, aflora, talvez pela primeira vez, aqui na análise do trabalho. Hegel enxerga corretamente o duplo aspecto deste processo, que, por um lado, a posição teleológica »apenas« faz uso da atividade própria

25 {Nota da tradução} O termo, »Verursachung«, não conta com uma tradução unânime. Vedda (p.70) preferiu »criación«, Morbois (p.71), »l'origine causal«; Scarponi (p.26), »sistema causale« e Fortes e Tonet (p.54), »gênese causal«.

26 {9} Hegel: Jenenser Realphilosophie. Leipzig, 1931, vol. II, p.198s.

Tätigkeit der Natur ausnützt, andererseits, daß die Verwandlung dieser Tätigkeit diese zum Gegenteil ihrer selbst macht. Diese Naturtätigkeit verwandelt sich also, ohne naturontologische Veränderung ihrer Grundlagen, in gesetzte. Damit hat Hegel eine ontologisch ausschlaggebende Seite der Rolle der Naturkausalität im Arbeitsprozeß beschrieben: Ohne einer inneren Veränderung unterworfen zu sein, entsteht aus den Naturgegenständen, aus den Naturkräften etwas völlig anderes; der arbeitende Mensch kann ihre Eigenschaften, die Gesetze ihrer Bewegung in vollkommen neue Kombinationen einfügen, ihnen vollkommen neue Funktionen, Wirkungsweisen verleihen. Da sich dies jedoch nur inmitten der ontologischen Unaufhebbarkeit der Naturgesetze vollziehen kann, kann die einzige Änderung der Naturkategorien bloß darin bestehen, daß sie — im ontologischen Sinne — gesetzt werden; ihr Gesetztsein ist die Vermittlung ihrer Unterordnung unter die bestimmende teleologische Setzung, wodurch zugleich aus dem gesetzten Ineinander von Kausalität und Teleologie ein einheitlich homogener Gegenstand, Prozeß etc. wird.

Natur und Arbeit, Mittel und Zweck ergeben also auf diese Weise etwas in sich Homogenes: den Arbeitsprozeß, und am Schluß das Arbeitsprodukt. Die Aufhebung der Heterogenitäten durch die Einheitlichkeit, die Homogenität der Setzung, hat aber ihre deutlich bestimmten Schranken. Wir sprechen gar nicht von der aufgezeigten Selbstverständlichkeit, daß die Homogenisierung die richtige Erkenntnis der in der Wirklichkeit nicht homogenen Kausalzusammenhänge voraussetzt. Werden diese im Prozeß des Erforschens verfehlt, so können sie — im ontologischen Sinn — überhaupt nicht gesetzt werden; sie bleiben in ihrer naturgemäßen Weise weiter wirksam, und die teleologische Setzung hebt sich selbst auf, indem sie, als nicht zu verwirklichende, auf eine der Natur gegenüber notwendig ohnmächtige Bewußtseinstatsache reduziert wird. Hier ist der Unterschied zwischen Setzung in ontologischem und erkenntnistheoretischem Sinn handgreiflich faßbar. Erkenntnistheoretisch ist eine den Gegenstand verfehlende Setzung noch immer eine Setzung, wenn über sie auch das Werturteil der Falschheit oder eventuell nur der Unvollständigkeit ausgesprochen werden muß. Das ontologische Setzen der Kausalität im Komplex einer teleologischen Setzung muß aber ihren Gegenstand richtig ergreifen, oder sie ist — in diesem Zusammenhang — überhaupt keine Setzung. Diese Feststellung bedarf jedoch, um nicht aus Überspannung in Unwahrheit umzuschlagen, einer dialektischen Beschränkung. Da jeder Naturgegenstand, jeder Naturprozeß eine intensive Unendlichkeit an Eigenschaften, Wechselbeziehungen zur Umwelt etc. vorstellt, bezieht sich das eben Ausgeführte nur auf jene Momente der intensiven Unendlichkeit, die für die teleologische Setzung positiv oder negativ von Bedeutung sind. Wenn zur Arbeit



da natureza; por outro lado, que a transformação dessa atividade a faz oposta a si própria. Esta atividade da natureza se converte, portanto, sem transformação ontológico-natural de suas bases, em posta. Com isso, Hegel descreveu um aspecto ontologicamente decisivo do papel da causalidade natural no processo de trabalho: sem ser submetida a uma transformação interna, emerge a partir dos objetos naturais, a partir das forças naturais, algo inteiramente outro; o ser humano que trabalha pode inserir suas propriedades, as leis de seu movimento, em combinações completamente novas, conferir a elas funções e modos de operar completamente novos. Desde que, todavia, isto apenas pode se consumar em meio à insuperabilidade ontológica das leis da natureza, a única alteração das categorias naturais pode aqui consistir em que elas — em sentido ontológico — tornam-se postas; seu ser-posto é a mediação de sua subordinação à posição teleológica determinada, com o que, ao mesmo tempo, torna-se um objeto, processo, etc., unitariamente homogêneo, a partir do entrelaçar-se posto de causalidade e teleologia.

Natureza e trabalho, meio e propósito resultam, portanto, desse modo, em algo, em si, homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho. A superação das heterogeneidades através da unitariedade, da homogeneidade da posição tem, todavia, seus limites nitidamente determinados. Não falamos, absolutamente, da obviedade já assinalada, de que a homogeneização pressupõe o correto conhecimento das conexões causais não homogêneas da realidade. Se este, no processo de pesquisa, falha, elas sobretudo não podem — em sentido ontológico — ser postas; permanecem operando em seu modo natural e a posição teleológica se supera na medida em que ela, ao não se realizar, reduz-se a um fato da consciência necessariamente impotente ante a natureza. Aqui a diferença entre posição no sentido ontológico e gnosiológico é palpavelmente apreensível. Gnosiologicamente, uma posição que falha ao objeto é sempre ainda uma posição, mesmo se deva ser pronunciado sobre ela o juízo de valor de falsidade ou, eventualmente, apenas de incompletude. O pôr ontológico da causalidade no complexo de uma posição teleológica deve, todavia, apreender corretamente seu objeto, ou ele não é — nessa conexão — em geral uma posição. Essa constatação necessita, contudo, para que pela hipostasia não se converta em inverdade, de uma limitação dialética. Já que todo objeto natural, todo processo natural, apresenta uma infinidade intensiva de propriedades, inter-relações com o mundo ambiente, etc., o há pouco explicado, relaciona-se apenas àqueles momentos da infinidade intensiva que são de significado positivo ou negativo para a posição teleológica. Se, para o trabalho,

auch nur eine annähernde Erkenntnis dieser intensiven Unendlichkeit als einer solchen notwendig wäre, hätte sie auf primitiven Stufen der Naturbeobachtung (von Erkenntnis im bewußten Sinn gar nicht zu reden) niemals entstehen können. Dieser Tatbestand ist nicht nur darum bemerkenswert, weil darin die objektive Möglichkeit der schrankenlosen Höherentwicklung der Arbeit enthalten ist, sondern auch, weil daraus deutlich hervorgeht, daß ein richtiges Setzen, ein Setzen, das die für den jeweiligen Zweck notwendigen Kausalmomente so weit adäquat erfaßt, als dies für die konkrete Zielsetzung konkret erforderlich ist, selbst in solchen Fällen erfolgreich zu verwirklichen bleibt, wo die allgemeinen Vorstellungen über Gegenstände, Zusammenhänge, Prozesse etc. in der Natur als Erkenntnisse der Natur in ihrer Ganzheit noch völlig unangemessen sind. Diese Dialektik zwischen strenger Richtigkeit im engeren Gebiet der konkreten teleologischen Setzung und möglicher, sehr weitgehender Falschheit im Erfassen der Natur in ihrem vollen Ansichsein hat für das Gebiet der Arbeit eine sehr weittragende Bedeutung, die uns später noch eingehend beschäftigen wird.

Die früher festgestellte Homogenisierung von Zweck und Mittel muß aber noch von einem anderen Gesichtspunkt aus dialektisch beschränkt und dadurch konkretisiert werden. Schon die doppelte Gesellschaftlichkeit der Zielsetzung — die sowohl aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis entsteht wie auch eine solche zu befriedigen berufen ist, während die Naturhaftigkeit der Substrate der Mittel ihrer Verwirklichung die Praxis unmittelbar in eine anders geartete Umgebung und Tätigkeit leitet — schafft eine prinzipielle Heterogenität zwischen Zweck und Mittel. Ihre Aufhebung durch die Homogenisierung in der Setzung birgt, wie wir eben gesehen haben, eine wichtige Problematik in sich, die darauf weist, daß die einfache Unterordnung der Mittel unter den Zweck nicht so einfach ist, wie sie auf den ersten unmittelbaren Anblick zu sein scheint. Man darf nämlich nie die schlichte Tatsache aus den Augen verlieren, daß Realisierbarkeit oder Vergeblichkeit der Zielsetzung schlechthin davon abhängt, wieweit es im Erforschen der Mittel gelungen ist, die Naturkausalität in eine — ontologisch gesprochen — gesetzte zu verwandeln. Die Zielsetzung entsteht aus einem gesellschaftlichmenschlichen Bedürfnis; damit sie jedoch zu einer echten Zielsetzung wird, muß die Erforschung der Mittel, d. h., die Erkenntnis der Natur, eine bestimmte, ihnen angemessene Stufe erreicht haben; ist diese hoch nicht errungen, so bleibt die Zielsetzung ein bloß utopisches Projekt, eine Art Traum, wie etwa das Fliegen von Ikaros bis Leonardo und lange über ihn hinaus Traum blieb. Der Punkt also, wo die Arbeit mit dem Entstehen des wissenschaftlichen Denkens und seiner Entwicklung vom Gesichtspunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins zusammenhängt, ist gerade jenes Gebiet, das als Erforschung der Mittel bezeich-



fosse necessário mesmo que apenas um conhecimento aproximado dessa infinidade intensiva enquanto tal, ele jamais teria podido surgir em patamares primitivos da observação da natureza (para absolutamente não falar de conhecimento em sentido consciente). Por isso esse estado de fato não é apenas digno de nota porque nele está contida a possibilidade objetiva de um ilimitado desenvolvimento ascendente do trabalho, mas também porque dele emerge nitidamente que um pôr correto, um pôr que apreende tão adequadamente os necessários momentos causais para o propósito correspondente quanto ao concretamente preciso para a bem-sucedida posição de finalidade concreta, realiza-se com sucesso, mesmo em tais casos nos quais as representações (*Vorstellungen*) gerais dos objetos, conexões, processos, etc., na natureza ainda são completamente inadequados, enquanto conhecimento da natureza, em sua totalidade (*Ganzheit*). Essa dialética entre estrita correção na esfera restrita da posição teleológica concreta e falsidade possível, muito ampla, no apreender da natureza em seu pleno ser-em-si, tem um significado muito extenso para a esfera do trabalho, do qual ainda nos ocuparemos em detalhe adiante.

A homogeneização, antes constatada, de propósito e meio, contudo, ainda deve ser, de um outro ponto de vista, dialeticamente limitada e, com isso, concretizada. Já a dupla socialidade da posição de finalidade — que, tanto surge de uma necessidade social quanto está chamada a satisfazê-la, enquanto a naturalidade do substrato do meio, sua realização, a práxis conduz imediatamente para um entorno e atividade diferentes — cria uma heterogeneidade de princípio entre propósito e meio. Sua superação pela homogeneização na posição envolve, como acabamos de ver, uma importante problemática em si, que aponta que a simples subordinação do meio ao propósito não é tão simples, como nos parece à imediata primeira vista. Jamais se deve, para ser preciso, perder de vista o sensato fato de que a realizabilidade ou inutilidade da posição teleológica depende absolutamente de quão extensivamente é bem-sucedida, através da pesquisa dos meios, em transformar a causalidade natural em uma — ontologicamente dito — posta. A posição da finalidade nasce de uma necessidade social; todavia, para que se torne uma verdadeira posição de finalidade, a pesquisa dos meios, *i.e.*, o conhecimento da natureza, tem de ter alcançado um determinado patamar a ela adequado; se este não foi ainda alcançado, a posição de finalidade permanece um mero projeto utópico, um tipo de sonho, como, por exemplo, o voo, desde Ícaro até Leonardo e um longo tempo depois dele. Portanto, o ponto em que o trabalho se conecta, do ponto de vista da ontologia do ser social, com o surgir do conhecimento científico e seu desenvolvimento é precisamente aquela esfera que foi

net wurde. Wir haben bereits auf das Prinzip des Neuen, das selbst in der primitivsten Arbeitsteleologie steckt, hingewiesen. Jetzt können wir hinzufügen, daß das ununterbrochene Produzieren von Neuem, wodurch in der Arbeit, man könnte sagen, die Gebietskategorie[27] des Gesellschaftlichen erscheint, ihre erste klare Abhebung von jeder bloßen Naturhaftigkeit, in dieser Entstehungs- und Entwicklungsweise der Arbeit enthalten ist. Das hat zur Folge, daß in jedem konkreten einzelnen Arbeitsprozeß das Ziel die Mittel beherrscht und reguliert. Wenn jedoch von den Arbeitsprozessen in ihrer historischen Kontinuität und Entwicklung innerhalb der realen Komplexe des gesellschaftlichen Seins die Rede ist, entsteht eine gewisse, sicher nicht absolute und totale, für die Entwicklung der Gesellschaft und der Menschheit jedoch höchst bedeutsame Umkehrung dieses hierarchischen Verhältnisses. Da die für die Arbeit unentbehrliche Erforschung der Natur vor allem auf die Ausarbeitung der Mittel konzentriert ist, sind diese das hauptsächliche Vehikel der gesellschaftlichen Garantie einer Fixierung der Ergebnisse der Arbeitsprozesse, der Kontinuität der Arbeitserfahrung sowie insbesondere ihrer Höherentwicklung. Darum ist für das gesellschaftliche Sein selbst diese angemessenere Erkenntnis, die den Mitteln (Werkzeugen etc.) zugrunde liegt, oft wichtiger als die jeweilige Bedürfnisbefriedigung (Zielsetzung). Diesen Zusammenhang hat Hegel bereits richtig erkannt. Er schreibt darüber in seiner »Logik«: »Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Andern* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen* Zwecke der *äußern* Zweckmäßigkeit; — der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.«[28]

Wir haben zwar diesen Gedankengang im Hegel-Kapitel bereits angeführt; seine Wiederholung scheint uns deshalb nicht überflüssig zu sein, weil darin einige sehr wichtige Momente dieses Zusammenhangs klar zum Ausdruck kommen. Erstens betont hier Hegel, im großen ganzen mit Recht, die größere Dauer der Mittel den unmittelbaren Zielen, Erfüllungen gegenüber. Freilich ist dieser Gegensatz in der Wirklichkeit lange nicht so schroff, wie Hegel ihn darstellt. Denn die einzelnen »unmittelbaren Genüsse« »vergehen« zwar und werden vergessen, aber die

27 {Nota de Benseler} Handschrift kann auch als »Geburtskategorie« gelesen werden.
28 {10} Hegel: Logik, III 2. 3. C; Werke, V., S. 220; HWA S. 453.



referido como a pesquisa dos meios. Já apontamos ao princípio do novo, inserido mesmo na teleologia do trabalho mais primitiva. Agora podemos acrescentar que a ininterrupta produção do novo, pelo qual, poder-se-ia dizer, aparece a categoria da esfera do social[29], sua primeira clara ascensão de toda mera naturalidade, está contida nesse modo de surgir e de se desenvolver do trabalho. Isto tem por consequência que, em todo processo de trabalho concreto singular, a finalidade domina e regula o meio. Quando, todavia, fala-se dos processos de trabalho na sua continuidade e desenvolvimento históricos no interior do real complexo do ser social, emerge uma certa reversão, ainda mais significativa para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade, seguramente não absoluta ou total, dessa relação hierárquica. Já que, para o trabalho, a indispensável pesquisa da natureza está concentrada antes de tudo na elaboração dos meios, são estes o veículo principal da garantia social da sua fixação nos resultados do processo de trabalho, da continuidade da experiência do trabalho bem como, especialmente, do seu desenvolvimento ascendente. Por isso, para a sociedade enquanto tal, esse conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (ferramentas, etc.), com frequência, é mais importante do que a correspondente satisfação de necessidade (posição de finalidade). Essa conexão, Hegel já reconheceu. Escreve, sobre isso, em sua »Lógica«: »Mas o *meio* é o meio-termo externo do silogismo, o qual é a execução do fim; no meio, portanto, dá-se a conhecer enquanto tal a racionalidade [presente] no fim, [a qual consiste em] conservar-se *nesse outro externo* e justamente *através* dessa exterioridade. Na medida em que o *meio* é *algo superior* do que os fins *finitos* da conformidade *exterior* a fins — o *arado* é mais nobre do que são as imediatas fruições preparadas através dele e que são a finalidade. O *instrumento* se conserva, enquanto as fruições imediatas passam e são esquecidas. Com suas ferramentas, o ser humano tem poder sobre a natureza exterior, embora esteja ainda submetido segundo as suas finalidades.«[30]

De fato, já citamos essa linha de raciocínio no capítulo sobre Hegel; sua repetição não nos parece ser, contudo, supérflua porque nela se expressam claramente alguns momentos muito importantes dessa conexão. Primeiro, sublinha aqui, Hegel, com toda razão no atacado, a maior duração do meio ante as finalidades e satisfações imediatas. Contudo, essa oposição não é tão abrupta como Hegel a descreve. Pois, os »imediatos desfrutar« singular »desaparecem« e, de fato, são esquecidos, mas a

29 {Nota da tradução} Benseler acrescentou em sua edição, seguido também por Scarponi (p.29): »O Manuscrito também pode ser lido como ›categoria do nascimento‹.« Todavia, o manuscrito (p.465) nessa passagem é perfeitamente legível, e não há qualquer anotação ou indicação de que, ao invés de »Gebietskategorie«, o correto seria »Geburtskategorie«. Fortes e Tonet (p.57) e Vedda (p.73) seguem a Benseler. Morbois (p.75), reproduz a nota de Benseler e acrescenta: »À l'inverse du choix opéré par l'éditeur allemand, la deuxième hypothèse nous paraît mieux correspondre au contexte.«
30 {11} Hegel: Ciência da Lógica, Ed. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, São Paulo/Bragança Paulista, 2018, p.227-8.

Bedürfnisbefriedigung, in der Gesellschaft als Ganzheit betrachtet, hat ebenfalls eine Dauer und Kontinuität. Wenn wir uns an die im Marx-Kapitel dargestellte Wechselbeziehung von Produktion und Konsumtion erinnern, so ist ersichtlich, daß diese sich nicht nur erhält und reproduziert, sondern auch ihrerseits auf jene einen gewissen Einfluß ausübt. Freilich ist in dieser Wechselwirkung, wie wir dort gesehen haben, die Produktion (hier: das Mittel in der teleologischen Setzung) das übergreifende Moment, die Hegelsche Gegenüberstellung geht aber infolge der allzu schroffen Entgegensetzungen an ihrer realen gesellschaftlichen Bedeutung doch etwas vorbei. Zweitens wird, wieder mit Recht, beim Mittel das Moment der Herrschaft »über die äußerliche Natur« hervorgehoben, mit der ebenfalls richtigen dialektischen Beschränkung, daß der Mensch in seiner Zwecksetzung ihr doch unterworfen bleibt. Hier muß die Hegelsche Darstellung insofern konkretisiert werden, als dieses Unterworfensein sich zwar unmittelbar auf die Natur bezieht — der Mensch kann, wie wir bereits gezeigt haben, nur solche Ziele wirklich setzen, deren Verwirklichungsmittel er tatsächlich beherrscht —, während es sich letzten Endes real um eine gesellschaftliche Entwicklung handelt, um den Komplex, den Marx als Stoffwechsel des Menschen, der Gesellschaft, mit der Natur bezeichnet, wobei fraglos das gesellschaftliche Moment[31] das übergreifende werden muß. Damit ist allerdings die Überlegenheit des Mittels noch stärker betont als bei Hegel selbst. Infolge dieser Sachlage ist, drittens, das Mittel, das Werkzeug, der wichtigste Schlüssel zur Erkenntnis jener Etappen der Menschheitsentwicklung, über welche wir keine anderen Dokumente besitzen. Hinter diesem Erkenntnisproblem ist jedoch, wie stets, ein ontologisches verborgen. Wir können aus den Werkzeugen, die Ausgrabungen oft als fast einzige Dokumente einer völlig versunkenen Periode ans Tageslicht fördern, viel mehr über das konkrete Leben der sie handhabenden Menschen erfahren, als unmittelbar in ihnen zu stekken scheint. Der Grund dafür besteht darin, daß das Werkzeug bei richtiger Analyse nicht nur die eigene Entstehungsgeschichte verraten kann, sondern weite Ausblikke auf Lebensweise, ja auf Weltauffassung etc. seiner Gebraucher eröffnet. Wir werden uns im folgenden auch mit solchen Problemen zu beschäftigen haben; wir weisen nur auf die sozial höchst allgemeine Frage des Zurückweichens der Naturschranke hin, die Gordon Childe in der Analyse der Töpferei in der Zeit, die er als neolithische Revolution bezeichnet, genau beschreibt. Er weist vor allem auf den Zentralpunkt hin, auf den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Arbeitsprozeß in der Töpferei und dem in der Herstellung von Werkzeugen aus Stein oder Knochen. Wenn der Mensch, führt er aus, »ein Werkzeug aus Stein oder

31 {Nota de Benseler}: Handschrift enthält hier: »vielfach«.



satisfação da necessidade, na sociedade considerada como totalidade (*Ganzheit*), tem igualmente uma duração e uma continuidade. Se recordamos a inter-relação descrita, no capítulo sobre Marx, de produção e consumo, é evidente que este não apenas se conserva e reproduz, mas também por seu lado exerce uma dada influência sobre aquela. Contudo, nesta inter-relação, como lá vimos, é a produção (aqui: o meio na posição teleológica) o momento predominante, a contraposição hegeliana, contudo, passa algo ao largo de seu real significado social, como consequência da contraposição demasiado abrupta. Segundo, novamente com razão, é enfatizado o meio como momento do domínio »sobre a natureza externa«, com a também correta limitação dialética de que o ser humano permanece submetido a ela em sua posição de propósito. Aqui a exposição de Hegel deve ser concretizada no sentido de que, como este ser submetido relaciona-se de fato imediatamente com a natureza — o ser humano pode, como já vimos, apenas pôr realmente aquelas finalidades cujo meio de realização ele, de fato, domina —, enquanto, por último, trata-se realmente de um desenvolvimento social, do complexo que Marx denominou como metabolismo do ser humano, da sociedade, com a natureza, com o que sem dúvida o momento[32] social tem de se tornar predominante. Com isso, contudo, a superioridade do meio é ainda mais intensamente sublinhada que no próprio Hegel. Como consequência dessa situação, terceiro, o meio, a ferramenta é a chave mais importante para o conhecimento daquelas etapas do desenvolvimento humano das quais não possuímos nenhum outro documento. Por trás desse problema gnosiológico está escondido, contudo, como sempre, um problema ontológico. Podemos, a partir das ferramentas que as escavações trazem à luz, com frequência quase os únicos documentos de um período completamente passado, aprender bem mais sobre a vida concreta dos seres humanos que os manejavam do que imediatamente parece estar neles inseridos. O fundamento para isto está em que a ferramenta, por uma análise correta, não apenas pode revelar a própria história do seu surgimento, mas também abre uma ampla visão acerca do modo de vida, até mesmo da visão de mundo, etc., dos seus usuários. Ocupar-nos-emos, na sequência, também de tais problemas; queremos aqui apenas indicar a questão social muitíssimo geral do afastamento da barreira natural, a qual Gordon Childe, na análise da fabricação de vasos na época que denomina de Revolução Neolítica, descreve com precisão. Sobretudo, assinala o ponto central da diferença de princípio entre o processo de trabalho na fabricação de vasos, e o da produção de ferramentas de pedra ou de osso. Quando o ser humano, explica, »ao fazer uma ferramenta de pedra ou

32 {Nota da tradução} Benseler colocou aqui a seguinte nota: »O manuscrito contém aqui: »›vielfach‹.« Na edição italiana, não há essa indicação. No manuscrito, na margem esquerda, e em tinta azul, há um sinal característico de quando se indica (supomos ser Lukács quem indica) uma inserção, seguido de »vielfach« (em muitos casos). Contudo, não há no texto manuscrito (p.467) nenhuma indicação de onde este complemento deveria ser inserido.

Knochen herstellte, war er immer durch die Gestaltung und die Größe des Ursprungsmaterials gebunden; er konnte nur Stücke davon wegnehmen. Keine solche Beschränkungen engen die Tätigkeit der Töpferin ein. Sie kann ihren Tonklumpen ganz so formen, wie sie ihn zu haben wünscht; sie kann weitere Teile zu ihm hinzufügen, ohne befürchten zu müssen, daß die Festigkeit der Fugen darunter leidet«. Damit ist an einem wichtigen Punkt der Unterschied zweier Epochen deutlich gemacht, und zwar wird die Richtung aufgezeigt, in der der Mensch sich von der Gebundenheit an das ursprünglich benutzte Naturmaterial befreit und seinen Gebrauchsgegenständen genau jene Beschaffenheit verleiht, die seinen gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht. Childe sieht auch, daß dieser Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke ein allmählicher ist. Die neue Form ist zwar nicht mehr durch das vorgefundene Material gebunden, sie ist aber doch aus ähnlichen Voraussetzungen entstanden: »Daher sind die frühesten Töpfe offensichtlich Nachahmungen vertrauter Gefäße, die aus anderen Stoffen hergestellt waren — aus Kürbissen, Blasen, Häuten und Fellen, aus Korbwaren und Weidengeflecht oder sogar aus Menschenschädeln.«[33]

Viertens muß noch hervorgehoben werden, daß das Erforschen der Gegenstände und Prozesse in der Natur, das dem Setzen der Kausalität beim Schaffen der Mittel vorangeht, dem Wesen nach, wenn auch lange Zeit nicht bewußt erkannt, doch aus wirklichen Erkenntnisakten besteht und damit objektiv den Anfang, die Genesis der Wissenschaft beinhaltet. Auch hier gilt die Einsicht von Marx: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Mit den sehr weittragenden Konsequenzen der so entstehenden Zusammenhänge werden wir uns in diesem Kapitel erst später befassen können. Hier kann vorläufig nur darauf verwiesen werden, daß jedes Erfahren und Verwenden von Kausalzusammenhängen, also jedes Setzen einer realen Kausalität, zwar in der Arbeit stets als Mittel für ein einzelnes Ziel figuriert, objektiv jedoch die Eigenschaft hat, auf anderes, auch auf unmittelbar völlig Heterogenes, angewendet zu werden. Mag das lange Zeiten hindurch nur rein praktisch bewußt geworden sein, faktisch werden doch bei jeder erfolgreichen Anwendung auf ein neues Gebiet richtige Abstraktionen vollzogen, die in ihrer objektiven inneren Struktur bereits wichtige Kennzeichen des wissenschaftlichen Denkens an sich haben. Schon die bisherige Geschichte der Wissenschaften, obwohl sie dieses Problem selten ganz bewußt stellt, zeigt, in wie vielen Fällen höchst abstrakte, allgemeine Gesetzlichkeiten aus dem Erforschen der praktischen Bedürfnisse, der besten Art ihrer Befriedigung, d. h. aus dem Ergründen der

33 {11} Gordon Childe: Man Makes Himself, London 1937, S. 105, deutsch: Der Mensch schafft sich selbst, Dresden o. J., S. 97.



osso, estava sempre limitado pelo tamanho e forma do material original; podia apenas tirar algumas lascas desse material. Nenhuma destas limitações restringe a atividade do ceramista. Ele dá à cerâmica a forma desejada, faz-lhe acréscimos sem ter dúvidas quanto à resistência das junções.«[34] Com isto, é tornado nítido um ponto importante da diferença entre épocas, e, de fato, é demonstrada a direção na qual os seres humanos se libertam da dependencialidade do material natural originariamente utilizado e confere aos seus objetos de uso precisamente aquelas qualidades que correspondem às suas necessidades sociais. Childe também enxerga que esse processo de afastamento das barreiras naturais é um processo gradual. A nova forma não mais está, de fato, ligada ao material encontrado, todavia ela é criada a partir de pressupostos similares: »Assim, os potes mais antigos são imitações evidentes de vasilhas familiares, feitas de outros materiais - cabaças, bexigas, membranas e peles, de cestos e trançados de vime, ou mesmo crânios humanos«[35].

Quarto, deve ainda ser enfatizado que a pesquisa dos objetos e processos na natureza, que precede o pôr da causalidade pelo criar dos meios, é constituída, por sua essência, mesmo que não seja por muito tempo conscientemente reconhecida, de atos reais de conhecimento e com isso, objetivamente contém o início, a gênese, da ciência. Aqui também vale o discernimento de Marx: »Não o sabem, mas o fazem«. Apenas mais tarde, neste capítulo, poderemos nos ocupar com as consequências muito amplas das conexões que assim emergem. Aqui, provisoriamente apenas pode ser referido que todo conhecer e aplicar de conexões causais, portanto, todo pôr em uma causalidade real, figura de fato no trabalho como meio para uma finalidade singular; objetivamente, contudo, tem a propriedade de ser também aplicado a outra finalidade, mesmo a uma imediatamente inteiramente heterogênea. Por mais longamente que se possa ter tido apenas uma consciência puramente prática, em toda aplicação com sucesso a uma nova esfera, faticamente tem lugar corretas abstrações, as quais, em sua estrutura interna objetiva, já têm em si importantes marcas do pensamento científico. Já a história das ciências até aqui, ainda que esse problema raramente se coloque com plena consciência, mostra em quantos casos se originaram legalidades gerais, altamente abstratas a partir da experiência das necessidades práticas, do melhor tipo de sua satisfação, *i.e.*, pela indagação dos

34 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.59) e Vedda (p.76) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.468), em Benseler, em Scarponi (p.31) e em Morbois (p.78).

35 {11} Childe: A evolução cultural do homem. Zahar, Rio de Janeiro, 1981, p.100-01.

besten Mittel in der Arbeit entsprangen. Aber auch davon abgesehen zeigt die Geschichte manche Beispiele dafür, daß Errungenschaften der Arbeit, weiter abstrahiert — und wir wiesen eben darauf hin, daß solche Verallgemeinerungen im Prozeß der Arbeit notwendig entstehen —, zu Grundlagen einer bereits rein wissenschaftlichen Betrachtung der Natur erwachsen können. Eine solche Genesis der Geometrie ist z. B. allgemein bekannt. Es ist nicht hier der Ort, auf diesen Fragenkomplex näher einzugehen, es möge genügen, auf einen interessanten Fall hinzuweisen, den Bernal, sich auf die Spezialforschungen Needhams stützend, über die altchinesische Astronomie anführt. Er sagt, daß es erst nach der Erfindung des Rades möglich geworden ist, die Kreisbewegungen des Himmels um die Pole genau nachzuahmen. Es scheint, daß die chinesische Astronomie von dieser Idee der Rotation ausgegangen ist. Bis dahin wurde die Himmelswelt wie unsere behandelt.[36] Aus der ihr innewohnenden Tendenz zum Selbständigwerden der Erforschung des Mittels bei Vorbereitung und Durchführung des Arbeitsprozesses erwächst also das wissenschaftlich gerichtete Denken und stammen später die verschiedenen Naturwissenschaften. Dabei handelt es sich natürlich nicht um eine einmalige Genesis eines neuen Gebiets der Tätigkeit aus dem anderen, sondern diese Genesis wiederholt sich, freilich in äußerst verschiedenen Formen, in der ganzen Geschichte der Wissenschaften bis heute. Die Modellvorstellungen, die den kosmischen, physikalischen etc. Hypothesen zugrunde liegen, sind — zumeist unbewußt — von den ontologischen Vorstellungen des jeweiligen Alltags, die wiederum mit den jeweilig aktuellen Arbeitserfahrungen, Arbeitsmethoden, Arbeitsergebnissen eng zusammenhängen, mit determiniert. Manche große Wendung in den Wissenschaften hat ihre Wurzel in allmählich entstandenen, aber auf einer bestimmten Stufe als radikal, als qualitativ neu erscheinenden Weltbildern des Alltags (der Arbeit). Der gegenwärtig herrschende Zustand, daß bereits differenzierte und weitgehend organisierte Wissenschaften die Vorbereitungsarbeit für die Industrie besorgen, verdeckt zwar für viele diesen Tatbestand, verändert aber seine Tatsächlichkeit ontologisch nicht wesentlich; es wäre sogar interessant, die Einflüsse dieses Vorbereitungsmechanismus auf die Wissenschaft ontologisch-kritisch näher zu betrachten.

Schon die bisherige, bei weitem nicht vollständige Beschreibung der Arbeit zeigt, daß mit ihr, im Vergleich zu den vorangegangenen Seinsformen des Unorganischen und Organischen, eine qualitativ neue Kategorie in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins erschienen ist. Eine solche Neuheit ist die Verwirklichung

36 {12} J. D. Bernal: Science in History, London 1957, S. 84; deutsch: Die Wissenschaft in der Geschichte, Darmstadt, 1961, S. 97.



melhores meios no trabalho. Mas, mesmo à parte disto, mostra a história muitos exemplos de que realizações do trabalho, amplamente abstraídas — e nós acabamos de referir que tais generalizações no processo de trabalho emergem necessariamente — podem resultar em bases para uma já pura consideração científica da natureza. É em geral reconhecida, p. ex., uma tal gênese da geometria. Aqui não é o lugar de tratar mais de perto desse complexo de questões, basta apontar um interessante caso indicado por Bernal, apoiado em investigações especializadas de Needham, sobre a astronomia chinesa antiga. Diz que apenas após a invenção da roda, tornou-se possível imitar com precisão o movimento circular do céu ao redor dos polos. Parece que a astronomia chinesa partiu desta ideia de rotação. Até então, o mundo celestial fora tratado como o nosso.[37] Da sua tendência inerente a tornar-se independente da pesquisa dos meios na preparação e implementação do processo de trabalho se eleva, portanto, o pensamento cientificamente dirigido e procede mais tarde às diferentes ciências naturais. Não se trata, com isso, naturalmente, de uma única gênese de uma nova esfera de atividade a partir de outra, ao contrário essa gênese repete-se, claro que em formas extremamente diferentes, em toda a história da ciência até hoje. Os modelos de representações (*Modellvorstellungen*) que repousam na base das hipóteses cósmicas, físicas, etc., são — na maior parte das vezes, inconscientemente — co-determinados, proximamente conectados às representações (*Vorstellungen*) ontológicas do respectivo cotidiano, e estas, por sua vez, com as experiências de trabalho, com os métodos de trabalho, com os resultados do trabalho então atuais. Algumas grandes mudanças nas ciências têm suas raízes em imagens de mundo do cotidiano (do trabalho) que emergem gradualmente mas que, em um determinado patamar, aparecem como radical, como qualitativamente novas. A situação hoje dominante, em que o trabalho preparatório para a indústria já encontra ciências diferenciadas e amplamente organizadas, de fato obscurece, para muitos, esse estado de fato, mas ontologicamente não altera essencialmente sua faticidade; seria até mesmo interessante considerar mais de perto, crítico-ontologicamente, as influências desse mecanismo preparatório na ciência.

A descrição do trabalho, até aqui nem de longe completa, mostra que com ele apareceu, em comparação com as formas de ser precedentes do inorgânico e do orgânico, uma categoria qualitativamente nova na ontologia do ser social. Esta novidade é a realização

37 {12} Bernal: Science in History. Watts, Londres, 1957, p. 84; ed. alemã. Die Wissenschaft in der Geschichte. Progress, Darmstadt, 1961, p.97.

als adäquates, erdachtes und gewolltes Ergebnis der teleologischen Setzung. In der Natur gibt es nur Wirklichkeiten und einen ununterbrochenen Wandel ihrer jeweiligen konkreten Formen, ein jeweiliges Anderssein. Gerade die Marxsche Theorie der Arbeit als allein existierender Form eines teleologisch hervorgebrachten Seienden begründet damit zuerst die Eigenart des gesellschaftlichen Seins. Denn wären die verschiedenen idealistischen oder religiösen Theorien einer allgemeinen Herrschaft der Teleologie richtig, so würde, zu Ende gedacht, dieser Unterschied gar nicht existieren. Jeder Stein, jede Fliege wäre ebenso eine Verwirklichung der »Arbeit« Gottes, des Weltgeistes etc., wie die eben geschilderten Verwirklichungen in den teleologischen Setzungen der Menschen. Damit müßte konsequenterweise der entscheidende ontologische Unterschied zwischen Gesellschaft und Natur verschwinden. Wenn die idealistischen Philosophien dennoch einem Dualismus zustreben, so kontrastieren sie vorwiegend die — scheinbar — rein geistigen, von der materiellen Wirklichkeit — scheinbar — völlig losgelösten Bewußtseinsfunktionen der Menschen mit der Welt des bloß materiellen Seins. Kein Wunder, daß dabei das Terrain der eigentlichen Tätigkeit des Menschen, seines Stoffwechsels mit der Natur, aus der er hervorgeht, die er durch seine Praxis, vor allem durch seine Arbeit zunehmend beherrscht, zu kurz kommen muß, daß die als einzig echt aufgefaßte menschliche Tätigkeit ontologisch fertig vom Himmel fällt, als »überzeitlich«, als »zeitlos« dargestellt wird, als Welt des Sollens im Gegensatz zum Sein. (Auf die reale Genesis des Sollens aus der Arbeitsteleologie kommen wir bald zu sprechen.)Die Widersprüche dieser Konzeption zu den ontologischen Ergebnissen der Wissenschaft der Neuzeit sind so offenkundig, daß sie nicht ausführlich erörtert werden müssen. Man versuche etwa, die »Geworfenheit« des Existentialismus mit dem Bild der Wissenschaft vom Entstehen des Menschen ontologisch in Einklang zu bringen. Die Verwirklichung dagegen stellt sowohl die genetische Verbundenheit wie den ontologisch wesentlichen Unterschied und Gegensatz her: Die Tätigkeit des Naturwesens Mensch läßt, auf der Basis des unorganischen und organischen Seins, aus ihnen hervorgegangen, eine eigenartige neue, kompliziertere und komplexere Stufe des Seins entstehen, eben das gesellschaftliche Sein. (Daß einzelne bedeutende Denker schon in der Antike auf die Eigenart der Praxis und der in ihr vollzogenen Verwirklichung eines Neuen reflektiert und einige ihrer Bestimmungen scharfsinnig erkannt haben, ändert an dieser Gesamtlage nichts Wesentliches.)

Die Verwirklichung als Kategorie der neuen Seinsform zeigt zugleich eine wichtige Konsequenz: Das Bewußtsein des Menschen hört mit der Arbeit auf, im ontologischen Sinn ein Epiphänomenon zu sein. Zwar scheint das Bewußtsein der Tiere, besonders der höheren, eine unleugbare Faktizität zu sein, sie ist aber doch



do resultado adequado, pensado e desejado da posição teleológica. Na natureza há apenas realidades e uma ininterrupta mudança de suas respectivas formas concretas, um respectivo ser-outro. Precisamente a teoria marxiana do trabalho, como única forma existente de um existente teleologicamente produzido, justifica, com isso, pela primeira vez, a peculiaridade do ser social. Pois, fossem corretas as diferentes teorias idealistas ou religiosas de um domínio geral da teleologia, pensada até o fim essa diferença absolutamente não existiria. Cada pedra, cada mosca, seria igualmente uma realização do »trabalho« de Deus, do espírito do mundo, etc., tal como as realizações, há pouco descritas, nas posições teleológicas dos seres humanos. Com isto, a ser consistente, a diferença ontológica decisiva entre sociedade e natureza teria de desaparecer. Não obstante, ao filosofias idealistas mirarem um dualismo, na maior parte, contrastam as funções da consciência — aparentemente — puramente espirituais, afastadas — aparentemente — inteiramente da realidade material dos seres humanos com o mundo do ser meramente material. Nenhuma maravilha que, com isso, o terreno da autêntica atividade dos seres humanos, seu metabolismo com a natureza, do qual ele provem, o qual mediante sua práxis, antes de tudo mediante seu trabalho, ele domina crescentemente, tenha de vir reduzido e que a única atividade humana autenticamente conhecida caia do céu ontologicamente pronta, que seja descrita como »supratemporal«, »atemporal«, como o mundo do dever em oposição ao ser. (Sobre a gênese real do dever a partir da teleologia do trabalho, viremos a falar em breve). As contradições dessa concepção com os resultados ontológicos da ciência moderna são tão evidentes que nem temos de discuti-las detalhadamente. Tenta-se, por exemplo, ontologicamente reconciliar a »dejecção« do existencialismo com a imagem da ciência acerca do surgimento do ser humano. A realização, em comparação, estabelece tanto a combinabilidade genética quanto a diferença e a oposição ontologicamente essenciais: a atividade do ser-natural humano permite surgir, da base do ser inorgânico e orgânico, um patamar particularmente novo, mais complicado e complexo do ser, justamente o ser social. (Que pensadores significativos isolados, já na Antiguidade, tenham perspicazmente reconhecido a peculiaridade da práxis e que, nela, a realização levada a cabo reflete um novo, em nada altera essencialmente nessa situação como um todo.)

A realização como categoria da nova forma de ser exibe, ao mesmo tempo, uma importante consequência: a consciência do ser humano cessa, com o trabalho, de ser um epifenômeno no sentido ontológico. Ainda que a consciência dos animais, em especial dos mais elevados, pareça ser uma inegável facticidade, ela é, todavia,

ein blasses, dienendes Teilmoment ihres biologisch fundierten, nach den Gesetzen der Biologie ablaufenden Reproduktionsprozesses. Und zwar nicht bloß in der phylogenetischen Reproduktion, wo es ganz selbstverständlich evident ist, daß diese — nach Gesetzen, die wir heute noch nicht wissenschaftlich erfaßt haben, nur als ontologische Tatsachen zur Kenntnis nehmen müssen — sich ohne irgendein Zutun des Bewußtseins abspielt; sondern auch im ontogenetischen Reproduktionsprozeß. Letzteren beginnen wir insofern zu übersehen, als wir das tierische Bewußtsein als Produkt der biologischen Differenzierung, der wachsenden Komplexität der Organismen zu begreifen anfangen. Die Wechselbeziehungen der primitiven Organismen mit ihrer Umgebung laufen vorwiegend auf Grundlage biophysischer und biochemischer Gesetzmäßigkeiten ab. Je höher, je komplizierter ein tierischer Organismus geartet ist, desto mehr bedarf er feinerer, differenzierterer Organe, um sich in der Wechselbeziehung mit seiner Umwelt zu erhalten, um sich reproduzieren zu können. Es ist nicht hier der Ort, diese Entwicklung selbst skizzenhaft darzustellen (und der Verfasser hält sich auch nicht für kompetent dazu); es muß nur darauf hingewiesen werden, daß die allmähliche Entwicklung des tierischen Bewußtseins aus biophysischen und biochemischen Reaktionsweisen über von Nerven vermittelte Reize und Reflexe bis zu der erreichten höchsten Stufe stets im Rahmen der biologischen Reproduktion eingeschlossen bleibt. Sie zeigt freilich eine immer wachsende Elastizität in den Reaktionen auf die Umwelt und auf deren eventuelle Veränderungen; das zeigt sich sehr deutlich bei bestimmten Haustieren oder bei Experimenten mit Affen. Man darf aber nicht vergessen, worauf schon hingewiesen wurde, daß hier einerseits ein normalerweise nie vorhandenes Milieu der Sekurität für die Tiere entsteht, andererseits, daß dabei die Initiative, die Leitung, des Herbeischaffen von »Werkzeugen« etc. stets vom Menschen, nie von den Tieren selbst ausgeht. Das tierische Bewußtsein in der Natur geht nie über ein besseres Bedienen der biologischen Existenz und der Reproduktion hinaus, ist also — ontologisch betrachtet — ein Epiphänomenon des organischen Seins.

Erst in der Arbeit, im Setzen des Zieles und seiner Mittel geht das Bewußtsein mit einem selbstgelenkten Akt, der teleologischen Setzung, dazu über, sich nicht bloß der Umgebung anzupassen — wozu auch solche Tätigkeiten der Tiere gehören, die die Natur objektiv, unbeabsichtigt verändern —, sondern in der Natur selbst von dieser aus unmögliche, ja undenkbare Veränderungen zu vollziehen. Indem also die Verwirklichung zu einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur wird, kann das Bewußtsein, das dazu Impuls und Richtung gegeben hat, ontologisch kein Epiphänomenon mehr sein. Mit dieser Feststellung scheidet sich der dialektische Materialismus vom mechanischen. Denn dieser erkennt als



um pálido momento parcial que serve o seu processo de reprodução que flui segundo as leis da biologia. E isto, de fato, não apenas para a reprodução filogenética, onde é de todo evidente que esta — segundo leis que ainda hoje não apreendemos cientificamente, que temos de tomar conhecimento apenas como fatos ontológicos — tem lugar sem nenhuma ajuda da consciência; mas também no processo de reprodução ontogenético. Este último, começamos a aprendê-lo tão logo começamos a conceber a consciência animal como produto da diferenciação biológica, da crescente complexidade dos organismos. As inter-relações dos organismos primitivos com seu entorno transcorrem preponderantemente com base nas legalidades biológicas e químicas. Quanto mais elevadamente, quanto mais complexamente disposto um organismo animal, tanto mais necessita de órgãos acurados, diferenciados, para se manter na inter-relação com seu mundo ambiente, para poder se reproduzir. Não é aqui o lugar de expor esse desenvolvimento mesmo que esquematicamente (e o autor também não se considera competente para tanto); deve apenas ser apontado que o desenvolvimento gradual da consciência animal, a partir dos modos de reação bioquímicos e biofísicos, a estímulos e reflexos mediados por nervos, até o patamar mais elevado já alcançado, permanece preso no quadro da reprodução biológica. Ele exibe, desde logo, uma elasticidade sempre crescente nas reações ao mundo ambiente e às suas eventuais mudanças; isto se mostra nitidamente entre os animais domésticos e em experimentos com macacos. Não se pode esquecer, contudo, o já assinalado, de que, nestes, é criado um ambiente de segurança para os animais que normalmente jamais existe, por um lado; por outro lado, que aqui a iniciativa, a administração, o fornecer de »ferramentas«, etc., sempre parte dos seres humanos, jamais dos animais. A consciência animal na natureza nunca vai para além de um melhor atender à existência biológica e da reprodução, é portanto — ontologicamente considerado — um epifenômeno do ser orgânico.

Apenas no trabalho, no pôr de finalidades e seus meios, traspassa a consciência, com um ato auto-controlado, à posição teleológica, a não apenas a se adaptar ao entorno — o que também faz parte de tais atos dos animais que transformam a natureza objetivamente, sem intenção — mas também consumar alterações na própria natureza para esta impossível, até mesmo impensável. Na medida, portanto, em que a realização se torna um princípio remodelador, neo-formador da natureza, a consciência, que conferiu impulso e direção à ela, ontologicamente não pode mais ser epifenômeno. Com essa constatação o materialismo dialético separa-se do mecânico. Pois este reconhece como

objektive Wirklichkeit nur die Natur in ihrer Gesetzlichkeit an. Marx vollzieht nun die Trennung des neuen Materialismus vom alten, des dialektischen vom mechanischen, mit großer Entschiedenheit in seinen bekannten Thesen über Feuerbach: »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. Feuerbach will sinnliche — von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.« Und im weiteren spricht er deutlich aus, daß die Wirklichkeit des Denkens, der nicht mehr epiphänomenale Charakter des Bewußtseins, nur in der Praxis auffindbar und nachweisbar ist: »Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein *scholastische* Frage.«[38] Daß wir hier die Arbeit als Urform der Praxis dargestellt haben, entspricht durchaus dem Geist dieser Feststellungen von Marx; hat doch Engels viele Jahrzehnte später gerade in der Arbeit den entscheidenden Motor zum Menschwerden des Menschen erblickt. Natürlich ist diese unsere Behauptung, bis jetzt, nicht viel mehr als eine Deklaration, freilich eine, deren bloßes richtiges Aussprechen bereits manche entscheidende Bestimmungen des Gegenstandskomplexes enthält und sogar erhellt. Aber selbstverständlicherweise kann diese Wahrheit nur durch ihr möglichst vollständiges Explizitwerden sich als solche erweisen und bewähren. Schon die bloße Tatsache, daß in die Welt der Wirklichkeit Verwirklichungen (Ergebnisse der menschlichen Praxis in der Arbeit) als neue, aus der Natur nicht ableitbare Gegenständlichkeitsformen eintreten, die aber doch und gerade als solche ebenso Wirklichkeiten sind wie die Produkte der Natur, zeugt schon auf dieser Anfangsstufe für die Richtigkeit unserer Behauptung.

Über die konkreten Erscheinungs- und Äußerungsweisen des Bewußtseins sowie über die konkrete Seinsweise seiner nicht mehr epiphänomenalen Beschaffenheit wird in diesem Kapitel und in den folgenden noch viel die Rede sein. Jetzt kann nur das Grundproblem — vorläufig äußerst abstrakt — angedeutet werden. Es handelt sich dabei um die untrennbare Zusammengehörigkeit zweier einander gegenüber an sich heterogener Akte, die jedoch in ihrer neuen ontologischen Verbundenheit den eigentlichen seienden Komplex der Arbeit ausmachen und, wie wir sehen werden, das ontologische Fundament der gesellschaftlichen Praxis,

38 {13} MEGA I, 5, S. 533f.; MEW 3, S. 5.



realidade objetiva apenas a natureza em sua legalidade. Marx leva a cabo a separação do novo materialismo do velho, do dialético do mecânico, com grande determinação em suas conhecidas »Teses ad Feuerbach«: »O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] *ou da contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como prática; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo - que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis, efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva.«[39] E mais adiante enuncia nitidamente que a realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomênico da consciência, apenas é encontrável e verificável na práxis: »A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento - que é isolado da prática - é uma questão puramente *escolástica*«[40]. Que, aqui, nós descrevemos o trabalho como a forma originária da práxis corresponde, por isso, ao espírito dessas constatações de Marx; Engels, muitas décadas mais tarde, divisou precisamente no trabalho o motor decisivo do tornar-se-humano do ser humano. Naturalmente, essa nossa asserção, até agora, não é mais do que uma declaração, ainda que uma cujo correto enunciado já contém, e mesmo ilumina, algumas determinações decisivas do complexo objetivo. Contudo, obviamente, essa verdade enquanto tal apenas pode ser demonstrada e comprovada através de sua explicitação a mais completa possível. Já o mero estado de coisa de que no mundo da realidade adentrem realizações (resultados da práxis humana no trabalho) como novas formas de objetividade não deriváveis da natureza, que, contudo, precisamente enquanto tais são realidades tanto quanto os produtos da natureza, já mostra, nesse estágio inicial, a correção de nossa asserção.

Sobre os concretos modos de manifestação e expressão dos modos fenomênicos e de expressão da consciência sobre o modo de ser concreto de sua qualidade não mais epifenomênica, muito ainda será falado neste capítulo e no seguinte. Agora apenas podemos indicar — provisoriamente, muitíssimo abstratamente — o problema fundamental. Trata-se da conexidade inseparável de dois atos em si reciprocamente heterogêneos que, contudo, constituem (*ausmachen*), em sua nova combinabilidade ontológica, o complexo a rigor existente do trabalho e que constituem (*bilden*) o fundamento ontológico da práxis social,

39 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.64) e Vedda (p.81) acrescentaram neste ponto uma quebra de parágrafo que não é localizável no manuscrito (p.473), em Benseler, em Scarponi (p.35) e em Morbois (p.84).

40 {13} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.533.

ja des gesellschaftlichen Seins überhaupt bilden. Die beiden heterogenen Akte, von denen hier die Rede ist, sind: einerseits die möglichst genaue Widerspiegelung der in Betracht kommenden Wirklichkeit, andererseits die daran anknüpfende Setzung jener Kausalitätsketten, die, wie wir wissen, für die Verwirklichung der teleologischen Setzung unentbehrlich sind. Diese erste Beschreibung des Phänomens wird zeigen, daß beide unter sich heterogenen Betrachtungsweisen der Wirklichkeit, sowohl jede für sich wie ihre unausweichliche Verbundenheit, die Grundlage zur ontologischen Eigenart des gesellschaftlichen Seins bilden. Wenn wir nun unsere Analyse mit der Widerspiegelung beginnen, so zeigt sich sogleich eine genaue Trennung von Objekten, die unabhängig vom Subjekt existieren, und von Subjekten, die jene, in mehr oder weniger richtiger Annäherung, durch Bewußtseinsakte abbilden, zu eigenem geistigen Besitz machen können. Diese bewußt gewordene Trennung von Subjekt und Objekt ist ein notwendiges Produkt des Arbeitsprozesses und zugleich die Grundlage für die spezifisch menschliche Existenzweise. Wenn das Subjekt, als im Bewußtsein losgelöst von der Objektwelt, nicht fähig wäre, diese zu betrachten, in ihrem Ansichsein zu reproduzieren, könnte jene Zielsetzung, die auch der allerprimitivsten Arbeit zugrunde liegt, nie zustande kommen. Natürlich stehen auch die Tiere in einem — immer komplizierter werdenden, schließlich durch eine Art von Bewußtsein vermittelten — Verhältnis zu ihrer Umgebung. Da dieses jedoch im Bereich des Biologischen beharrt, kann ein derartiges Getrenntsein und Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, wie beim Menschen, bei ihnen nie entstehen. Sie reagieren mit großer Sicherheit auf das, was für sie im gewohnten Lebensumkreis nützlich oder gefahrdrohend ist. Ich las z. B. einmal über eine bestimmte Art asiatischer Wildgänse, die nicht nur die Raubvögel überhaüpt von weitem erkannten, sondern auch ihre verschiedene Arten genau unterschieden und auf die verschiedenen verschieden reagierten. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß sie diese Arten, wie der Mensch, auch begrifflich unterschieden hätten. Es ist äußerst fraglich, ob sie sie in ganz anderen Verhältnissen, etwa wenn man ihnen experimentell diese Raubvögel in der Nähe, ruhend gezeigt hätte, überhaupt mit dem Fernbild und mit der drohenden Gefahr identifiziert hätten. Will man, was nie ohne Willkür geschehen kann, menschliche Bewußtseinskategorien auf die Tierwelt anwenden, so kann man sagen, daß die höchstentwickelten Tiere im besten Fall Vorstellungen der wichtigsten Momente ihrer Umwelt bilden können, nie aber Begriffe über sie. Freilich muß man den Terminus Vorstellung mit den nötigen Vorbehalten gebrauchen, denn wo bereits eine Begriffswelt ausgebildet ist, wirkt diese auf Anschauung Vorstellung wieder zurück. Originär geht dieser Wandel ebenfalls unter der Einwirkung der Arbeit vor sich. Gehlen weist



mesmo do ser social em geral. Os dois atos heterogêneos dos quais aqui se fala são: por um lado, o reflexo o mais preciso possível da realidade em consideração, por outro lado, a posição, a ele vinculada, daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para a realização da posição teleológica. Essa primeira descrição do fenômeno mostrará que ambos, entre si heterogêneos, modos de consideração da realidade, tanto cada um por si quanto sua inevitável combinabilidade, constituem a base para a especificidade ontológica do ser social. Ao iniciarmos nossa análise com o reflexo, mostra-se imediatamente uma precisa separação dos objetos, que existem independentes do sujeito, e dos sujeitos, os quais, em uma aproximação mais ou menos correta, podem representá-los através de atos de consciência, e fazê-los uma sua posse espiritual. Essa separação tornada consciente de sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, a base para o modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto destacado na consciência do mundo objetal (*Objektwelt*)[41], não fosse capaz de o observar, de o reproduzir em seu ser-em-si, aquela posição de finalidade que está na base já do trabalho mais primitivo jamais poderia ter lugar. Naturalmente, também os animais estão em uma relação — que se torna cada vez mais complicada e eventualmente mediada por uma espécie de consciência — com o seu entorno. Já que esta, todavia, permanece na esfera do biológico, jamais pode surgir um tal ser-separado, e estar-contraposto de sujeito e objeto, como entre os seres humanos. Eles reagem com grande segurança ao que, para eles, no círculo de vida habitual é útil ou perigoso. Li, por exemplo, uma vez sobre determinada espécie de gansos selvagens asiáticos que, não apenas reconheciam de longe as aves de rapina em geral, como ainda as distinguiam com precisão e reagiam diferentemente às diferentes. Disto não se segue, de modo algum, que eles, como os seres humanos, também as teriam distinguido conceitualmente. É extremamente duvidoso que eles as identificariam com a imagem distante e com o perigo ameaçador em circunstâncias completamente outras, por exemplo, se experimentalmente estas aves de rapina fossem apresentadas de perto, paradas. Se se deseja aplicar, o que não pode ocorrer sem arbítrio, categorias da consciência humana ao mundo animal, pode-se dizer que os animais mais elevadamente desenvolvidos, no melhor dos casos, podem formar representações (*Vorstellungen*) dos momentos mais importantes de seu mundo ambiente, jamais, contudo, conceitos sobre eles. Claro, deve-se usar o termo representação (*Vorstellung*) com a necessária reserva, pois tão logo um mundo de conceitos seja formado, retroage novamente sobre a concepção e a representação (*Vorstellung*). Originalmente, esta mudança acontece por si, do mesmo modo, sob os efeitos do trabalho. Gehlen aponta,

41 {Nota da tradução} Vedda (p.82) preferiu »mundo objetivo«; Morbois (p.85), »monde objectif«; Scarponi (p.37) optou por »mondo oggettivo« e Fortes e Tonet (p.65) preferiram »mundo objetivo«. Talvez uma possibilidade fosse »mundo dos objetos«. Implícito está aqui uma contraposição que Lukács emprega em duas outras passagens (cf. p.281 do volume 13 e p.29 do volume 14 (capítulo do trabalho)) para a qual não há equivalente em português. »Gegenstand« relaciona-se a »Gegenstandlichkeit«, o objeto de uma objetividade que, enquanto tal, existe fora e independente da consciência. »Objekt«, por sua vez, aqui, é o objeto que se opõe em uma relação direta com o »Subjekt«, com o sujeito. Na passagem do volume 13 acima mencionada, Monville (p.362) optou por traduzir »Gegenstand« por »chose« (entre aspas), Scarponi (p.302), por »la cosa«, sem aspas; e Vaisman (p.336) traduziu ambos por »objeto«.

z. B. sehr richtig darauf hin, daß beim Menschen eine gewisse Arbeitsteilung der Sinne in der Anschauung sich geht, daß er imstande ist, Eigenschaften der Dinge, die er als biologisches Wesen nur durch den Tastsinn erfassen konnte, rein visuell wahrzunehmen.[42]

Über die weiteren Folgen dieser Entwicklungsrichtung des Menschen durch die Arbeit werden wir in späteren Zusammenhängen noch viel Ergänzendes sagen müssen. Hier müssen wir uns, um die durch die Arbeit entstehende neue Grundstruktur klar herauszuarbeiten, darauf beschränken, daß in der Widerspiegelung der Wirklichkeit, als Voraussetzung für Ziel und Mittel der Arbeit, eine Trennung, eine Loslösung des Menschen von seiner Umgebung vollzogen wird, eine Distanzierung, die sich im Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt klar offenbart. In der Widerspiegelung der Wirklichkeit löst sich die Abbildung von der abgebildeten Wirklichkeit ab, gerinnt zu einer eigenen »Wirklichkeit« im Bewußtsein. Wir haben das Wort Wirklichkeit in Anführungszeichen gesetzt, weil ja im Bewußtsein die Wirklichkeit bloß reproduziert wird; es entsteht eine neue Gegenständlichkeitsform, aber keine Wirklichkeit, und — gerade ontologisch — kann das Reproduzierte mit dem, was es reproduziert, unmöglich gleichartig, geschweige denn identisch sein. Im Gegenteil. Ontologisch teilt sich das gesellschaftliche Sein in zwei heterogene Momente, die vom Standpunkt des Seins nicht nur heterogen einander gegenüberstehen, sondern geradezu Gegensätze sind: das Sein und seine Widerspiegelung im Bewußtsein.

Diese Dualität ist eine Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins. Die früheren Seinsstufen sind im Vergleich dazu streng einheitlich. Die ununterbrochene und unausweichliche Bezogenheit der Widerspiegelung auf das Sein, ihre Einwirkungen darauf schon in der Arbeit, aber noch ausgeprägter in weiteren Vermittlungen (die erst später zur Darstellung gelangen können), die Determiniertheit der Widerspiegelung durch ihr Objekt etc. können diese fundamentale Dualität nie völlig aufheben. Mit dieser Dualität tritt der Mensch aus der Tierwelt heraus. Wenn Pawlow das nur dem Menschen eigene zweite Signalsystem beschreibt, stellt er richtig fest, daß allein dieses System sich von der Wirklichkeit entfernen, in ihrer Wiedergabe fehlgehen kann. Das ist nur möglich, weil die Widerspiegelung sich auf das ganze, vom Bewußtsein unabhängige, stets intensiv unendliche Objekt richtet, dieses in seinem Ansichsein zu erfassen sucht und gerade infolge der dazu notwendigen, selbstgesetzten Distanz dabei irregehen kann. Das bezieht sich selbstredend nicht nur auf die Anfangsstadien der Widerspiegelung. Auch wenn komplizierte, in sich homogen geschlossene Hilfskonstruktionen des

42 {14} A. Gehlen: Der Mensch, Bonn, 1950, S. 43 und S. 67.



por exemplo, muito corretamente, que nos seres humanos acontece uma certa divisão de trabalho dos sentidos na concepção, que ele é capaz de perceber puramente visualmente as propriedades de uma coisa que, como ser biológico, apenas pode apreender através do tato[43].

Sobre as consequências mais amplas dessa direção de desenvolvimento do ser humano através do trabalho, teremos ainda de dizer muitos complementos em conexões posteriores. Aqui temos de, para elaborar claramente a nova estrutura fundamental que surge através do trabalho, sobre isso nos limitar a que, no reflexo da realidade, como pressuposto para a finalidade e o meio do trabalho, é consumada uma separação, um destacar do ser humano de seu entorno, um distanciamento claramente mostrado no estar-contraposto de sujeito e objeto. No reflexo da realidade, a representação (*Abbildu ng*) destaca-se da realidade retratada, se coagulando em uma »realidade« própria na consciência. Pusemos a palavra realidade entre aspas já que na consciência a realidade é apenas reproduzida; surge uma nova forma de objetividade, mas nenhuma realidade e — precisamente ontologicamente — é impossível que o reproduzido seja o mesmo do que é reproduzido, muito menos idêntico a ele. Ao contrário. Ontologicamente o ser social se divide em dois momentos heterogêneos que, do ponto de vista do ser, não apenas estão contrapostos entre si heterogeneamente, como são absolutamente opostos: o ser e seu reflexo na consciência.

Essa dualidade é um estado de coisa fundamental do ser social. Em comparação, os graus de ser precedentes são, nisto, estritamente unitários. A referencialidade ininterrupta e inevitável do reflexo ao ser, seus efeitos sobre este já no trabalho, mas ainda mais marcadamente em outras mediações (que apenas mais tarde podem ser expostas), a determinabilidade do reflexo pelo seu objeto, etc., jamais podem superar inteiramente essa dualidade fundamental. Com essa dualidade o ser humano abandona o reino animal. Ao Pavlov descrever o segundo sistema de sinalização próprio apenas ao ser humano, estabelece corretamente que apenas esse sistema pode se afastar da realidade e errar na sua descrição. Isto é apenas possível porque o reflexo se dirige ao todo do objeto sempre intensivamente infinito, independentemente da consciência, procura apreendê-lo em seu ser-em-si e, justamente devido à distância auto-posta para isto necessária, pode equivocar-se. Isto, naturalmente, se relaciona não apenas aos estágios iniciais do reflexo. Mesmo quando já surgiram complicadas construções auxiliares,

43 {14} Gehlen: Der Mensch. Athenäum-Verlag, Bonn, 1950, p.43 e p.67.

Erfassens der Wirklichkeit durch Widerspiegelung, wie Mathematik, Geometrie, Logik etc., schon entstanden sind, bleibt diese Möglichkeit des Irrtums infolge der Distanzierung unverändert bestehen; gewisse primitive Irrtumsmöglichkeiten werden zwar — relativ — ausgeschaltet, es treten aber kompliziertere, gerade durch die weiter distanzierenden Vermittlungssysteme hervorgebrachte an ihre Stelle. Andererseits folgt aus dieser Distanzierung und Objektivierung, daß die Abbilder niemals quasiphotographische, mechanisch treue Kopien der Wirklichkeit sein können. Sie sind immer von den Zielsetzungen, also genetisch gesprochen, von der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens, originär von der Arbeit bestimmt. In meiner »Eigenart des Ästhetischen« habe ich, das Alltagsdenken analysierend, auf diese konkret teleologische Orientiertheit der Widerspiegelung hingewiesen. Man könnte sagen, daß hier die Quelle ihrer Fruchtbarkeit, ihrer ununterbrochenen Entdeckungstendenz von neuem zu finden ist, während die eben geschilderte Objektivation in einer entgegengesetzten Richtung korrektiv tätig ist. Das Resultat ist also, wie stets bei Komplexen, ein Ergebnis der Wechselwirkung von Gegensätzen.[44]

Mit alledem haben wir aber noch nicht den entscheidenden Schritt zum Verständnis der ontologischen Beziehung von Widerspiegelung und Wirklichkeit getan. Die Widerspiegelung hat dabei eine eigenartige widerspruchsvolle Position: Einerseits ist sie der strikte Gegensatz zu jedem Sein, sie ist, eben weil sie Widerspiegelung ist, kein Sein; andererseits und zugleich ist sie das Vehikel zum Entstehen der neuen Gegenständlichkeit im gesellschaftlichen Sein, zu dessen Reproduktion auf gleichbleibender oder erhöhter Stufe. Dadurch erhält das die Wirklichkeit widerspiegelnde Bewußtsein einen gewissen Möglichkeitscharakter. Wie erinnerlich, verficht Aristoteles die Ansicht, daß ein Baumeister, auch wenn er nicht baut, der Möglichkeit (δύναμις) nach doch ein Architekt bleibt, während Hartmann auf den Arbeitslosen hinweist, bei dem diese Möglichkeit ihren real nichtigen Charakter offenbart, nämlich, daß er nicht zu arbeiten imstande ist. Hartmanns Beispiel ist sehr lehrreich, weil es zeigt, wie dieser, im Banne von einseitigen und verengten Vorstellungen, an dem hier real vorliegenden Problem achtlos vorbeigeht. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß während einer tiefen Wirtschaftskrise viele Arbeiter keine faktische Möglichkeit haben, Arbeit zu erhalten; es ist aber ebenso fraglos — und hierin liegt die tiefe Ahnung der Wahrheit in der Aristotelischen Dynamis-Konzeption —, daß er jederzeit bei günstiger Wendung der Konjunktur seine alte Arbeit wieder aufzunehmen imstande ist. Wie soll nun diese seine Beschaffenheit, vom Standpunkt einer Ontologie des gesellschaftlichen Seins, anders bestimmt werden, als dadurch, daß er, infolge seiner Erziehung, seines Lebenslaufs, seiner Erfahrungen etc., auch als Arbeitsloser — seiner Dynamis nach — ein Arbeiter bleibt? Dadurch

44 {Nota da tradução} No manuscrito (p.477) há aqui uma quebra de parágrafo não assinalada em Benseler, em Scarponi (p.39), em Fortes e Tonet (p.67), em Vedda (p.85) e em Morbois (p.88-9).



em si homogeneamente fechadas, do apreender a realidade através do reflexo, como a matemática, a geometria, a lógica, etc., permanece inalterada essa possibilidade de erros como resultado do distanciamento; certas possibilidades primitivas de erros são, de fato, — relativamente — eliminadas, produzem-se, em seu lugar, contudo, possibilidades mais complicadas, justamente através de sistemas de mediação de distanciamento mais amplo. Por outro lado, segue-se deste distanciamento e objetivação que as imagens não podem ser jamais mecanicamente cópias fiéis, quase fotográficas, da realidade. Elas são sempre determinadas pelas posições de finalidade, portanto, geneticamente falando, pela reprodução social da vida, originariamente pelo trabalho. Em minha »A peculiaridade do estético«, ao analisar o pensamento do cotidiano, apontei a concreta orientabilidade teleológica do reflexo. Pode-se dizer que aqui é encontrada a fonte de sua fecundidade, sua ininterrupta tendência a descobrir o novo, enquanto a objetivação recém-descrita é empregada corretivamente em uma direção oposta. O resultado (*Resultat*) é, portanto, como sempre em complexos, um desfecho (*Ergebnis*) da interação de opostos.

Com tudo isto, contudo, não demos ainda o passo decisivo para a compreensão da relação ontológica entre reflexo e realidade. O reflexo possui, portanto, uma peculiar posição contraditória: por um lado, é estrita oposição de todo ser justamente porque é reflexo e, não, ser; por outo lado e ao mesmo tempo, é o veículo para o surgimento da nova objetividade no ser social, para a reprodução deste em um patamar igual ou superior. Com isso, a consciência que reflete a realidade preserva um certo caráter de possibilidade. Como se recorda, Aristóteles defende a visão de que um mestre de obras, mesmo quando não constrói, permanece um arquiteto através da possibilidade (δύναμις), enquanto Hartmann aponta o desempregado em que esse seu real caráter nulo se evidencia, a saber, que não é mais capaz de trabalhar. O exemplo de Hartmann é muito instrutivo porque mostra como ele, sob o encanto de representações (*Vorstellungen*) unilaterais e estreitas, passa descuidadamente ao largo do real problema aqui existente. É, de fato, indubitável que durante uma crise econômica profunda muitos trabalhadores não possuem nenhuma possibilidade fática de obter trabalho; contudo é igualmente inquestionável — e aqui está o profundo pressentimento da verdade na concepção da *dynamis* aristotélica — que ele a qualquer momento, por uma mudança favorável na conjuntura, é capaz de retomar novamente seu antigo trabalho. Como, agora, deve ser determinada essa sua qualidade, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, senão que este, como resultado de sua educação, de seu curso de vida, de suas experiências, etc., mesmo como um desempregado — segundo sua *dynamis* — permanece um trabalhador? Com isso

entsteht keineswegs, was Hartmann befürchtet, ein »Gespensterdasein der Möglichkeit«, denn der Arbeitslose (mit dieser realen Unmöglichkeit, Arbeit zu finden) ist ebenso ein seiender, potentieller Arbeiter wie im Falle der Verwirklichung seines Bestrebens, Arbeit zu finden. Es kommt nur darauf an, zu verstehen, daß Aristoteles in seinem breiten und tiefen, universellen und vielseitigen Bestreben, die gesamte Wirklichkeit philosophisch zu erfassen, Phänomene wahrnimmt, denen gegenüber Hartmann, infolge seiner Befangenheit in logischerkenntnistheoretischen Vorurteilen, trotz richtigen Einsicht in bestimmte Probleme, hilflos gegenübersteht. Daß bei Aristoteles diese Kategorie der Möglichkeit, wegen seiner falschen Ansichten über den teleologischen Charakter auch der nicht gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Gesellschaft als Ganzheit, oft verworren wirkt, ändert, wenn man das ontologisch Reale von bloßen Projektionen in nicht teleologisch gearteten Seinsformen zu unterscheiden versteht, nichts Wesentliches. Man könnte freilich sagen, daß die erworbenen Fähigkeiten zur Arbeit ebenso Eigenschaften des arbeitslosen Arbeiters bleiben, wie sonstige Eigenschaften eines jeden Seienden, die z. B. in der unorganischen Natur oft sehr große Zeitspannen hindurch keine aktuelle Wirksamkeit erhalten und doch Eigenschaften des betreffenden Seienden bleiben. Auf den Zusammenhang zwischen Eigenschaft und Möglichkeit haben wir schon früher wiederholt hingewiesen. Das würde vielleicht zur Widerlegung Hartmanns ausreichen, nicht jedoch zum Erfassen der spezifischen Eigenart der sich hier offenbarenden Möglichkeit, auf die die Dynamis-Konzeption von Aristoteles hinzielt. Interessanterweise kann man den Anknüpfungspunkt gerade bei Hartmann selbst finden. In der Analyse des biologischen Seins weist er, wie wir festgestellt haben, darauf hin, daß die Anpassungsfähigkeit eines Organismus von seiner Labilität, wie Hartmann diese Eigenschaft bezeichnet, abhängt. Daß Hartmann bei der Behandlung dieser Frage das Problem der Möglichkeit nicht berührt, tut nichts zur Sache. Natürlich könnte man auch diese Charakteristik der Organismen als ihre Eigenschaft bezeichnen und damit das Problem der Möglichkeit auch hier für erledigt erklären. Damit wäre aber der Kern unserer gegenwärtigen Frage umgangen. Es kommt dabei nicht darauf an, daß diese Labilität vorläufig nicht im voraus erkennbar, sondern erst post festum feststellbar ist, denn die Frage, ob etwas — im ontologischen Sinn — erkennbar ist, ist dafür, ob es in dieser Hinsicht ein Seiendes ist, gleichgültig. (Die ontologische Realität der Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse hat nichts damit zu tun, ob wir diese Gleichzeitigkeit zu messen imstande sind.)

Unsere Fragestellung hat dieses ontologische Problem so beantwortet, daß die Widerspiegelung, gerade ontologisch betrachtet, an sich kein Sein ist, also auch kein »Gespensterdasein«, weil ganz einfach kein Sein. Und doch ist sie zweifellos



não surge, absolutamente, o que Hartmann receia, um »ser-espectral da possibilidade«, já que o desempregado (com essa real impossibilidade de encontrar trabalho) é igualmente um trabalhador tão existente, tão em potência, como no caso da realização de seu esforço de encontrar trabalho. Importa apenas compreender que Aristóteles em seu esforço amplo e profundo, universal e multifacético de apreender filosoficamente a realidade como um todo, percebe fenômenos ante os quais Hartmann, como resultado de seu tolhimento por preconceitos gnosiológico-lógicos, apesar dos corretos discernimentos em determinados problemas, encontra-se desamparado. Que, em Aristóteles, essa categoria da possibilidade com frequência pareça confusa, devido às suas falsas visões sobre o caráter teleológico até mesmo da realidade não social e da sociedade como uma totalidade (*Ganzheit*), nada altera de essencial, se se sabe distinguir o ontologicamente real das meras projeções em formas de ser não teleologicamente dispostas. Poder-se-ia, claro, dizer que capacidades adquiridas para o trabalho permanecem do mesmo modo propriedades do trabalhador desempregado, como algumas propriedades de qualquer existente, p. ex., na natureza inorgânica que, com frequência por grandes períodos de tempo, não recebem nenhuma operatividade atual e, contudo, permanecem propriedades do existente em consideração. Já indicamos, antes, repetidamente, a conexão entre propriedade e possibilidade. Talvez isso fosse suficiente para a refutação de Hartmann, contudo, não para apreender a peculiaridade específica da possibilidade que aqui se manifesta, ao que visava a concepção de *dynamis* aristotélica. Interessante, pode-se encontrar o ponto de partida precisamente em Hartmann. Na análise do ser biológico, ele mostra, como já constatamos, que a capacidade de adaptação de um organismo depende de sua labilidade, como Hartmann denomina essa propriedade. Que Hartmann, no tratamento dessa questão não toque no problema da possibilidade, não importa. Naturalmente, poder-se-ia denominar também essa característica dos organismos como sua propriedade e, com isso, dar conta de esclarecer o problema da possibilidade. Com isso, contudo, seria evitado o âmago do nosso problema presente. Não importa aqui que essa labilidade não seja provisoriamente reconhecível de antemão, que apenas seja constatável *post festum*, pois a questão de se algo — em sentido ontológico — é reconhecível é, a esse respeito, indiferente se é um existente. (A realidade ontológica da simultaneidade de dois eventos nada tem a ver com se somos capazes de mensurar essa simultaneidade.)

Nossa colocação da questão a esse problema ontológico respondeu que o reflexo, considerado precisamente ontologicamente, não é em si nenhum ser, portanto também nenhum »ser-espectral«, porque não é ser, de todo simplesmente. E, ainda, é ele, sem dúvida,

die entscheidende Voraussetzung für die Setzung von Kausalreihen, und zwar gerade im ontologischen und nicht im erkenntnistheoretischen Sinn. Die so entstehende ontologische Paradoxie versucht nun die Dynamis-Konzeption von Aristoteles in ihrer dialektischen Rationalität zu erhellen. Aristoteles erkennt die ontologische Beschaffenheit der teleologischen Setzung richtig, wenn er ihr Wesen mit der Dynamis-Konzeption in eine untrennbare Verbindung bringt, indem er das Vermögen (Dynamis) als »die Fähigkeit, etwas gut oder gemäß einem Entschluß auszuführen«, bestimmt und diese Bestimmung bald danach dahin konkretisiert: »Denn wir sprechen dem Affizierten dank der Quelle, gemäß deren es affiziert wird, das Vermögen zu, affiziert zu werden — und zwar bisweilen dank einer Quelle, gemäß deren es nur überhaupt eine beliebige Affektion erfährt, bisweilen aber dank einer Quelle, gemäß deren es nicht nur eine beliebige, sondern eine zum Besseren führende Affektion erfährt. — Vermögen heißt weiter die Fähigkeit, etwas gut oder gemäß einem Entschluß auszuführen; denn bisweilen sagen wir von Leuten, die nur überhaupt gehen oder sprechen können, aber nicht gut oder nicht einem Vorsatz folgend: sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen.«[45] Aristoteles sieht alle ontologischen Paradoxien dieser Lage klar; er stellt fest, »daß die Verwirklichung dem Wesen nach früher als das Vermögen ist«, und pointiert sehr entschieden das hier vorhandene Modalitätsproblem : »Jedes Vermögen ist gleichzeitiges Vermögen von einander Widersprechendem; denn was nicht vermögend ist zu bestehen, das ist immer imstande, auch nicht verwirklicht zu sein. Was also vermögend ist zu sein, das ist sowohl imstande zu sein, wie auch, nicht zu sein; dasselbe Ding ist also vermögend zu sein, und gleichzeitig vermögend, nicht zu sein.«[46]

Es würde uns ins Labyrinth einer unfruchtbaren Scholastik führen, wenn wir jetzt von Aristoteles fordern würden, er solle die »Notwendigkeit« der von ihm so gut dargestellten Konstellation mit zwingender Logik »ableiten«. Das ist bei einer so eminent rein ontologischen Frage prinzipiell unmöglich. Bestimmte Verworrenheiten und in ihrer Folge Scheinableitungen entstehen bei Aristoteles überall, wo er das hier so richtig Erkannte über die menschliche Praxis hinaus erweitern will. Das Phänomen der Arbeit in ihrer Einzigartigkeit als dynamisch-komplexhafte Zentralkategorie einer neu entstehenden Seinsstufe steht in klar analysierbarer Form vor uns, wie sie ja auch vor Aristoteles stand; es kommt nur darauf an, durch entsprechende ontologische Analyse diese dynamische Struktur als Komplex aufzudekken, um dadurch — nach dem Marxschen Muster, daß die Anatomie des

45 {15} Metaphysik, Buch Δ, Kapitel 12, S. 122 f.
46 {16} Ebd., Buch Θ, Kapitel 8, S. 217 f.



o pressuposto decisivo para a posição de cadeias causais, precisamente em sentido ontológico e não gnosiológico. O paradoxo ontológico que assim surge tenta agora iluminar a concepção de *dynamis* de Aristóteles em sua racionalidade dialética. Aristóteles reconhece corretamente a qualidade ontológica da posição teleológica ao colocar sua essência em um inseparável vinculação com a concepção de *dynamis*, porquanto determina a potência (*dynamis*), como a »faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com a própria intenção«, e concretiza logo depois essa determinação: »Com efeito, precisamente em virtude desse princípio, mediante o qual o objeto passivo sofre alguma alteração, dizemos que ele tem a potência de sofrê-la, tanto no caso em que ele possa sofrer alguma alteração como no caso em que ele possa não sofrer nenhuma, mas apenas aquela que tende para o melhor; — potência também se chama a faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com aquilo que se pretende: com efeito, às vezes, quando vemos que certas pessoas caminham ou falam, mas não realizam bem essas ações e nem como elas mesmas quereriam, dizemos que elas não têm a ›potência‹ ou a capacidade de falar ou de andar.«[47] Aristóteles enxerga com clareza todos os paradoxos ontológicos desta situação; ele constata, »que a realização segundo a essência é anterior à potência« e aponta muito resolutamente o problema modal aqui existente: »Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de duas coisas contrárias, uma vez que, se de um lado aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, de outro lado tudo aquilo que tem a potência de existir também pode não se transformar em ato. Consequentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; daí que seja a mesma coisa a potência de ser e de não ser.«[48]

Conduziríamo-nos ao labirinto de uma escolástica estéril se, agora, demandássemos de Aristóteles »deduzir« com lógica rigorosa a necessidade da constelação por ele tão bem descrita. Isto, em uma questão tão eminente, puramente, ontológica, é impossível por princípio. Determinadas confusões e, em sua consequência, pretensas deduções emergem em Aristóteles, sobretudo onde deseja estender para além da práxis humana o aqui tão corretamente reconhecido. O fenômeno do trabalho em sua singularidade como categoria complexo-dinamicamente central de um novo patamar ontológico nascente está, diante de nós, em uma forma claramente analisável, tal como estava para Aristóteles; importa sobre isso apenas desvelar, através de uma correspondente análise ontológica, essa estrutura dinâmica como complexo e, com isso — após o padrão marxiano de que a anatomia

47 {15} Aristóteles: Metafísica, Vol. 2, Edições Loyola, São Paulo, 2002, Livro Δ, cap. 12, p.225 e ss. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.69) e Vedda (p.87) inseriram neste ponto quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.480), em Benseler, em Scarponi (p.41) e em Morbois (p.91).
48 {16} Aristóteles: Metafísica, Vol. 2, Edições Loyola, São Paulo, 2002, Livro Θ, cap. 8, p.519 e ss.

Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen ergibt — wenigstens den abstrakt- kategoriellen Weg, der hierher geführt hat, verständlich machen zu können. Es scheint höchst wahrscheinlich, daß die, auch von Hartmann ihrer Bedeutung gemäß geschilderte, Labilität im biologischen Sein hochentwickelter Tiere dafür eine gewisse Basis bilden könnte. Die Entwicklung der Haustiere, die im ständigen und intimen Umgang mit den Menschen stehen, zeigt, wie große Möglichkeiten in dieser Labilität stecken können. Es muß aber gleichzeitig festgehalten werden, daß diese Labilität nur eine allgemeine Grundlage dafür bildet, daß die entwickelteste Form dieser Erscheinung durch einen Sprung, der in der setzenden Tätigkeit des allerprimitivsten, noch im Übergang aus der Tierheit befindlichen Menschen einsetzt, die Grundlage zum wirklichen Menschsein bilden kann. Der Sprung kann also nur post festum verständlich gemacht werden, auch wenn bedeutende Gedankenvorstöße, wie diese neue Form der Möglichkeit im Dynamis-Begriff von Aristoteles, viel Licht auf den so erkennbaren Weg werfen.

Der Übergang von der Widerspiegelung als einer besonderen Form des Nichtseins zum aktiven und produktiven Sein des Setzens von Kausalzusammenhängen bietet eine entfaltete Form der Aristotelischen Dynamis, die wir als den Alternativcharakter einer jeden Setzung im Arbeitsprozeß bestimmen können. Dieser tritt zuerst beim Setzen des Zieles der Arbeit ans Tageslicht. Man kann seinen Charakter am besten beim Betrachten der allerprimitivsten Arbeitsakte feststellen. Wenn der Urmensch aus einer Masse von Steinen einen als für seine Zwecke geeignet scheinenden auswählt und die anderen liegenläßt, so ist klar, daß hier eine Wahl, eine Alternative vorliegt. Und zwar eben in dem Sinne, daß der Stein, als an sich seiender Gegenstand der unorganischen Natur, in keiner Weise dazu präformiert war, ein Instrument für diese Setzung zu werden. Natürlich wächst auch das Gras nicht, um von den Rindern gefressen zu werden, und diese nicht, um Fleisch für die Nahrung der Raubtiere zu liefern. In beiden Fällen liegt aber von der Seite der fressenden Tiere eine biologische Gebundenheit an eine jeweils derartige Nahrung, die ihr Verhalten mit biologischer Notwendigkeit determiniert. Darum ist ihr dabei auftretendes Bewußtsein eindeutig determiniert: ein Epiphänomenon, niemals eine Alternative. Der zum Instrument ausgewählte Stein wird aber durch einen Bewußtseinsakt ausgewählt, der nicht mehr biologischen Charakters ist. Es müssen — durch Beobachtung und Erfahrung, d. h. durch Widerspiegelung und durch ihre bewußtseinsmäßige Verarbeitung — bestimmte Eigenschaften des Steins erkannt werden, die ihn für die geplante Tätigkeit geeignet oder ungeeignet machen. Der nach außen höchst einfache und einheitliche Akt, die Auswahl eines Steines, ist seiner inneren Struktur nach höchst



do ser humano fornece a chave para a anatomia do macaco — poder fazer compreensível ao menos o percurso categorial-abstrato que conduziu até aqui. Parece altamente provável que a labilidade, cujo significado também Hartmann descreveu adequadamente, em sentido biológico possa constituir nos animais mais altamente desenvolvidos uma tal base. O desenvolvimento dos animais domésticos, que estão em permanente e íntimo contato com o ser humano, mostra quão amplas possibilidades podem estar nessa labilidade. Contudo, ao mesmo tempo deve se ter presente que essa labilidade constitui apenas uma base geral para isso, que a forma mais desenvolvida desse fenômeno, que pode constituir a base para o real ser-humano, insere-se através de um salto que inicia a atividade posta do ser humano mais primitivo que ainda se encontra na transição para fora da animalidade. O salto, portanto, apenas pode ser compreendido *post festum*, mesmo que significativos avanços do pensamento, como essa nova forma da possibilidade no conceito de *dynanis* de Aristóteles, lancem muita luz no caminho assim reconhecível.

A transição do reflexo, como uma determinada forma de não-ser, ao ser ativo e produtivo do pôr de conexões causais, constitui uma forma desdobrada da *dynamis* aristotélica que podemos determinar como o caráter alternativo de toda posição no processo de trabalho. Este entra à luz do dia, pela primeira vez, pelo pôr da finalidade do trabalho. Pode-se constatar melhor seu caráter ao considerar os atos de trabalho os mais primitivos. Quando o ser humano primitivo escolhe, de uma massa de pedras, uma que parece adequada ao seu propósito e abandona as outras, é claro que há aqui uma escolha, uma alternativa. E, de fato, no sentido de que a pedra, enquanto um objeto em si existente da natureza inorgânica, não foi de maneira alguma pré-formada para se tornar instrumento para essa posição. Naturalmente, também a grama não cresce para ser comida pelo gado, e nem este para fornecer carne para a alimentação dos predadores. Em ambos os casos, contudo, do lado do animal que se alimenta, está sempre uma dependencialidade biológica para uma tal alimentação, que determina seu comportamento com necessidade biológica. É por isso que a consciência que aqui aparece é determinada unilateralmente: um epifenômeno, jamais uma alternativa. Todavia, a pedra escolhida para instrumento torna-se escolhida por um ato de consciência, que não é mais de caráter biológico. Devem — pela observação e pela experiência, *i.e.*, através do reflexo e através de sua elaboração segundo a consciência — ser reconhecidas determinadas propriedades da pedra que são adequadas ou inadequadas para a atividade planejada. Do exterior, um ato muitíssimo simples e unitário, a escolha de uma pedra é, em sua estrutura interna, muitíssimo

kompliziert und voller Widersprüche. Es handelt sich nämlich dabei um zwei aufeinander heterogen bezogene Alternativen. Erstens: Ist der Stein für den gesetzten Zweck richtig oder falsch gewählt? Zweitens: Ist das Ziel richtig oder falsch gesetzt, d. h. ist ein Stein überhaupt ein wirklich geeignetes Instrument für diese Zielsetzung? Es ist leicht ersichtlich, daß beide Alternativen nur aus einem dynamisch funktionierenden und dynamisch verarbeiteten System der Widerspiegelungen der Wirklichkeit (also aus einem System von an sich nichtseienden Akten) emporsteigen können. Es ist aber ebenso leicht ersichtlich, daß erst, wenn die Ergebnisse der nichtseienden Widerspiegelung sich zu einer solchen alternativ strukturierten Praxis verdichten, aus dem nur naturhaft Seienden ein Seiendes im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden kann, etwa ein Messer oder eine Axt, also eine völlig und radikal neue Gegenständlichkeitsform dieses Seienden. Denn der Stein in seinem naturhaften Dasein und Sosein hat gar nichts mit Messer oder Axt zu tun.

Diese Eigenart der Alternative tritt auf etwas entwickelterer Stufe noch plastischer hervor, wenn nämlich der Stein nicht nur aufgelesen und als Instrument der Arbeit gebraucht wird, sondern, um ein besseres Arbeitsmittel zu sein, einem weiteren Prozeß der Bearbeitung unterworfen wird. Hier, wo die Arbeit in einem noch eigentlicheren Sinn verwirklicht wird, enthüllt die Alternative noch deutlicher ihr wahres Wesen: Sie ist kein einmaliger Akt der Entscheidung, sondern ein Prozeß, eine ununterbrochene zeitliche Kette von immer neuen Alternativen. Wenn man auch noch so flüchtig auf den Prozeß einer beliebigen Arbeit — und sei sie noch so primitiv — reflektiert, so muß man sehen, daß es sich niemals bloß um das mechanische Durchführen einer Zielsetzung handeln kann. Die Kausalkette in der Natur läuft »von selbst« gemäß ihrer eigenen naturhaften inneren Notwendigkeit des »wenn ... dann« ab. In der Arbeit wird jedoch, wie wir gesehen haben, nicht nur das Ziel teleologisch gesetzt, sondern auch die Kausalkette, die es verwirklicht, muß sich in eine gesetzte Kausalität verwandeln. Denn sowohl das Arbeitsmittel wie der Arbeitsgegenstand sind an sich der Naturkausalität unterworfene Naturdinge, die erst in der teleologischen Setzung, erst durch diese, obwohl sie Naturgegenstände bleiben, eine gesellschaftlich seiende Gesetztheit im Arbeitsprozeß erhalten können. Darum wiederholt sich im Detail des Arbeitsprozesses fortlaufend diese Alternative: Eine jede einzelne Bewegung im Prozeß des Schleifens, Schabens etc. muß richtig erdacht sein (auf richtiger Widerspiegelung der Wirklichkeit beruhen), richtig auf die Zielsetzung orientiert, richtig manuell durchgeführt sein etc. Ist dies nicht der Fall, so wird in jedem Augenblick die gesetzte Kausalität aufhören, wirksam zu sein, und der Stein muß wieder ein einfaches, naturhaften Kausalitäten unterworfenes, naturhaftes Seiendes werden,



complicado e pleno de contradições. Trata-se, para ser preciso, com isso, de duas alternativas relacionadas reciprocamente heterogêneas. Primeiro: a pedra é correta ou falsamente escolhida para o propósito posto? Segundo: a finalidade é posta corretamente ou falsamente, *i.e.*, é a pedra de fato um instrumento realmente adequado para essa posição de finalidade? É facilmente aparente que ambas as alternativas podem ascender apenas de um sistema de reflexos da realidade (portanto, de um sistema de atos em si não-existentes) que funciona dinamicamente, e dinamicamente é elaborado. Contudo, é igualmente facilmente aparente que, primeiro, quando o resultado do reflexo não-existente se condensa em uma práxis de tal modo alternativamente estruturada, pode se tornar, a partir do naturalmente existente, um existente na moldura do ser social, por exemplo, uma faca ou um machado, portanto uma nova forma de objetividade total e completamente nova desse existente. Pois a pedra em sua existência e ser-assim naturais nada tem a ver com a faca ou o machado.

Essa peculiaridade da alternativa mostra-se ainda mais plasticamente em um patamar algo mais desenvolvido, a saber, quando a pedra não mais é escolhida e usada como um instrumento, mas é submetida a um processo mais amplo de elaboração para ser um melhor meio de trabalho. Aqui, onde o trabalho é realizado em um sentido ainda mais estrito, a alternativa revela ainda mais nitidamente sua verdadeira essência: ela não é um ato isolado de decisão, mas um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas. Se se reflete, mesmo que ainda tão superficialmente, sobre qualquer trabalho — e mesmo sendo ele tão primitivo —, deve-se enxergar que não se trata jamais meramente do implementar mecânico de uma posição de finalidade. A cadeia causal na natureza desdobra-se »por si mesma«, de acordo com a sua própria, naturalmente inerente, necessidade de »se... então«. No trabalho, portanto, como vimos, não é apenas posta teleologicamente a finalidade, mas também a cadeia causal que é realizada tem de se transformar em uma causalidade posta. Pois tanto o meio de trabalho quanto o objeto de trabalho são coisas naturais submetidas à causalidade natural, estes apenas na posição teleológica, apenas através dela, mesmo se permanecem objetos naturais, podem receber, no processo de trabalho, uma legalidade socialmente existente. É por isso que no detalhe do processo de trabalho essa alternativa repetidamente continua: cada movimento singular no processo do afiar, do raspar, etc., tem de ser divisado corretamente (baseado no reflexo correto da realidade), corretamente orientado pela posição de finalidade, ser corretamente implementado manualmente, etc. Se não é este o caso, a todo instante cessa a causalidade posta de ser operante e a pedra tem de novamente se tornar um simples existente, submetida às causalidades naturais,

das gar nichts mehr mit Arbeitsmittel oder Arbeitsgegenstand zu tun hat. Die Alternative erstreckt sich also auf die einer richtigen oder fehlerhaften Tätigkeit, um Kategorien, die erst im Arbeitsprozeß zu Formen der Wirklichkeit werden, ins Leben zu rufen.

Natürlich können die Fehler von sehr verschieden abgestufter Beschaffenheit sein, nämlich entweder durch den folgenden Akt oder durch die folgenden Akte korrigierbare, was wieder neue Alternativen in die geschilderte Entschlußkette einführt — wobei auch hier die leichte oder schwere, in einem Akt oder in einer Reihe von Akten vollziehbare Korrektur sich variierend einschiebt —, oder der begangene Fehler kann die ganze Arbeit vergeblich machen. Die Alternativen im Arbeitsprozeß sind also nicht gleichartig, nicht gleichrangig. Das, was Churchill für die viel komplizierteren Fälle der gesellschaftlichen Praxis geistvoll gesagt hat, daß man durch einen Entschluß in eine »Periode der Konsequenzen« eintreten kann, taucht als Charakteristik der Struktur jeder gesellschaftlichen Praxis bereits in der primitivsten Arbeit auf. Diese ontologische Struktur des Arbeitsprozesses als einer Kette von Alternativen darf nicht dadurch verdunkelt werden, daß im Laufe der Entwicklung, sicherlich schon auf relativ niedrigen Entwicklungsstufen, die einzelnen Alternativen des Arbeitsprozesses durch Einübung und Gewohnheit zu bedingten Reflexen werden und deshalb bewußtseinsmäßig »unbewußt« vollzogen werden können. Ohne hier auf Beschaffenheit und Funktion der bedingten Reflexe eingehen zu können — sie zeigen sich auf komplizierteren Stufen, sowohl in der Arbeit selbst als auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis etwa als Widersprüchlichkeiten der Routine etc. —, muß nur festgestellt werden, daß jeder bedingte Reflex ursprünglich Gegenstand einer Alternativentscheidung gewesen ist, und zwar sowohl in der Entwicklung der Menschheit als bei jedem Individuum, das ja diese bedingten Reflexe erst durch Lernen, Einübung etc. ausbilden kann, und am Anfang dieses Prozesses stehen eben die Ketten von Alternativen.

Die Alternative, ebenfalls ein Akt des Bewußtseins, ist also die Vermittlungskategorie, durch deren Hilfe die Widerspiegelung der Wirklichkeit zum Vehikel des Setzens eines Seienden wird. Dabei ist zu betonen, daß dieses Seiende in der Arbeit stets etwas Naturhaftes ist, und diese seine naturhafte Beschaffenheit kann niemals völlig aufgehoben werden. So groß die umformenden Wirkungen des teleologischen Setzens der Kausalitäten im Arbeitsprozeß auch sein mögen, die Naturschranke kann nur zurückweichen, aber niemals völlig verschwinden; das bezieht sich auf den Atomreaktor ebenso wie auf die Steinaxt. Denn, um nur eine der hier auftauchenden Möglichkeiten zu erwähnen, die Naturkausalitäten werden zwar den arbeitsmäßig gesetzten unterworfen, hören aber, da jeder Naturgegenstand



que nada mais tem a ver com o meio de trabalho ou com o objeto de trabalho. A alternativa se estende, portanto, a partir de uma atividade correta ou incorreta, até trazer à vida categorias que apenas pelo processo de trabalho tornam-se formas de realidade.

Naturalmente, os erros podem ser de qualidade muito diferentemente graduada, isto é, corrigíveis através do ato seguinte ou através de atos seguintes, o que introduz novamente alternativas na cadeia de decisão descrita — com o que, também aqui, fácil ou dificilmente, em um ato ou uma série de atos, variavelmente se insere a correção executável —, ou o erro cometido pode fazer infrutífero todo o trabalho. As alternativas no processo de trabalho, portanto, não são do mesmo tipo nem equivalentes. O que Churchill inteligentemente disse para casos mais complicados de práxis social, que se pode, através de uma decisão, entrar em um »período de consequências«, emerge como característica da estrutura de toda práxis social já no ato de trabalho mais primitivo. Essa estrutura ontológica do processo de trabalho enquanto uma cadeia de alternativas não pode ser obnubilada porque no curso do desenvolvimento, certamente já a partir de patamares de desenvolvimento relativamente baixos, as alternativas singulares do processo de trabalho, através da prática e do hábito, tornam-se reflexos determinados e, por isso, podem ser realizadas conscientemente »inconscientes«. Sem poder aqui tratar da qualidade e função dos reflexos condicionados — eles se mostram em estágios mais complicados, tanto no próprio trabalho quanto em todas as esferas da práxis social, por exemplo, como contradições da rotina etc. —, deve apenas ser constatado que todo reflexo condicionado foi objeto de uma decisão alternativa e, de fato, tanto no desenvolvimento da humanidade quanto no de cada indivíduo, apenas através do aprendizado, da prática, podem-se formar esses reflexos condicionados e, no início desses processos, igualmente estão as cadeias de alternativas.

A alternativa, igualmente um ato de consciência, é portanto a categoria mediadora, com a ajuda da qual o reflexo da realidade se torna o veículo do pôr de um existente. Com isto é salientado que, no trabalho, esse existente é sempre algo natural e essa qualidade natural jamais pode ser completamente superada. Mesmo por maiores que possam ser os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural pode apenas recuar mas, jamais, desaparecer completamente; isto se aplica tanto ao reator atômico quanto ao machado de pedra. Pois, apenas para mencionar uma das possibilidades que aqui aparecem, as causalidades naturais são de fato submetidas às causalidades postas de acordo com o trabalho, contudo

eine intensive Unendlichkeit von Eigenschaften als Möglichkeiten in sich faßt, niemals völlig zu wirken auf. Da ihre Wirksamkeit in völliger Heterogenität zur teleologischen Setzung steht, muß diese in vielen Fällen der teleologischen Setzung entgegengesetzte, ja zuweilen diese zerstörende Konsequenzen zeitigen (Korrosion des Eisens etc.). Das hat zur Folge, daß die Alternative auch mit der Vollendung des jeweiligen Arbeitsprozesses weiter in Funktion bleiben muß, als Überwachung, Kontrolle, Reparatur etc., daß solche vorbeugenden Setzungen die Alternativen in der Zielsetzung und ihrer Verwirklichung ununterbrochen vermehren müssen. Die Entwicklung der Arbeit trägt deshalb dazu bei, den Alternativcharakter der menschlichen Praxis, des Verhaltens des Menschen zu seiner Umgebung und zu sich selbst immer stärker auf Alternativentscheidungen zu basieren. Die Überwindung der Tierheit durch den Sprung zum Menschwerden in der Arbeit, die Überwindung des Epiphänomenalen der bloß biologischen Determiniertheit des Bewußtseins erlangt also durch die Entwicklung der Arbeit eine unaufhaltsame Steigerung, eine Tendenz zur herrschenden Universalität. Auch hier zeigt sich, daß die neuen Seinsformen erst in ihrer allmählichen Entfaltung zu wirklich herrschenden universellen Bestimmungen ihrer eigenen Sphäre erwachsen können. Im Sprung des Übergangs und noch lange Zeit danach stehen sie im ständigen Wettbewerb mit den niedrigeren Seinsformen, aus denen sie entsprungen sind und die — unaufhebbar — ihre materielle Basis bilden, auch dann, wenn der Umformungsprozeß schon ein sehr hohes Niveau erreicht hat.

Von hier rückblickend kann erst die von Aristoteles entdeckte Dynamis als neue Form der Möglichkeit in ihrer ganzen Tragweite gewürdigt werden. Denn die fundierende Setzung sowohl des Zieles wie der Mittel seiner Durchführung enthält im Laufe der Entwicklung immer stärker eine eigenartig fixierte Gestalt, die die Illusion erwecken könnte, als wäre sie bereits an sich ein gesellschaftlich Seiendes. Denken wir an eine moderne Fabrik. Das Modell (die teleologische Setzung) wird von einem oft sehr großen Kollektiv ausgearbeitet, durchdiskutiert, berechnet etc., bevor es zur Verwirklichung in der Produktion selbst gelangen kann. Obwohl auf diese Weise die materielle Existenz vieler Menschen auf die Ausarbeitung solcher Modelle basiert ist, obwohl der Prozeß des Modellschaffens eine bedeutende materielle Grundlage zu haben pflegt (Büros, Einrichtungen[49] etc.), bleibt das Modell doch — im Sinne von Aristoteles — eine Möglichkeit, die ebenso nur durch den auf Alternativen beruhenden Beschluß der Durchführung, durch diese selbst zur Wirklichkeit werden kann wie in der Entscheidung des Urmenschen, diesen oder jenen Stein zum Gebrauch als Beil oder Axt auszuwäh-

49 {Nota de Benseler} Handschrift noch: Apparat.



jamais deixam de operar completamente, já que todo objeto natural compreende, em si, uma intensiva infinidade de propriedades como possibilidades. Já que sua operatividade está em completa heterogeneidade para com a posição teleológica, deve em muitos casos produzir consequências que se opõem à posição teleológica, ocasionalmente mesmo a destrói (corrosão do ferro, etc.). Isto tem por consequência que a alternativa tem de permanecer em função mesmo com a completação do respectivo processo de trabalho, como supervisão, controle, reparação, etc., e que têm de aumentar ininterruptamente tais preventivas posições de alternativas na posição de finalidade e sua realização. O desenvolvimento do trabalho leva a que, por isso, o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do ser humano para com seu entorno e para consigo mesmo, se baseie cada vez mais intensamente em decisões alternativas. A ultrapassagem da animalidade através do salto para o tornar-se-humano no trabalho, a ultrapassagem do epifenomenal da mera determinabilidade biológica da consciência alcança, portanto, através do desenvolvimento do trabalho, um inexorável incremento, uma tendência para a universalidade dominante. Também aqui se mostra que as novas formas de ser podem apenas em seu gradual desdobramento elevar sua própria esfera a determinações universais realmente dominantes. No salto da transição e, ainda, por muito tempo, estão elas em constante competição com as formas de ser inferiores das quais brotam e que — inexoravelmente — constituem sua base material, mesmo quando o processo de transformação já alcançou seus níveis mais elevados.

Daqui, apenas, retrospectivamente pode ser estimada a *dynamis* descoberta por Aristóteles como nova forma de possibilidade em suas implicações como um todo. Pois a posição que funda tanto a finalidade quanto o meio de sua implementação contém no curso de seu desenvolvimento uma figura (*Gestalt*) peculiarmente fixada que poderia levantar a ilusão de que já seria em si um socialmente existente. Pensemos em uma fábrica moderna. O modelo (a posição teleológica) é elaborado, discutido em detalhe, calculado, etc., por um coletivo com frequência muito grande antes de sua realização poder alcançar a própria produção. Ainda que desse modo a existência material de muitos seres humanos se baseie na elaboração de tal modelo, ainda que o processo de criação do modelo costume ter uma significativa base material (escritórios, instalações, aparato,[50] etc.), o modelo ainda permanece — no sentido de Aristóteles — uma possibilidade que igualmente apenas através de decisão, baseada em alternativa, da implementação, apenas através desta enquanto tal, pode se tornar realidade, como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usar como cunha ou macha-

50 {Nota da tradução} Na margem do manuscrito (p.486), em azul, há a indicação da inserção, aqui, de »Apparat« (aparato, organização). O que confirma a indicação de Benseler. Scarponi (p.46) não traz essa observação e acrescenta no texto »aparato«. Morbois (p. 98), Fortes e Tonet (p. 74) e Vedda (p. 93) seguem Benseler.

len. Ja der Alternativcharakter des Entschlusses, die teleologische Setzung zu verwirklichen, erhält noch weitere Komplizierungen, die aber seine Bedeutung als Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nur noch stärker betonen. Man bedenke, daß für den Urmenschen nur die unmittelbare Brauchbarkeit überhaupt den Gegenstand der Alternative gebildet hat, während in der Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Produktion, d. h. der Ökonomie, die Alternativen eine immer verzweigtere, differenziertere Gestalt erhalten. Schon die Entwicklung der Technik hat zur Folge, daß der Entwurf des Modells das Ergebnis einer Kette von Alternativen sein muß, aber ein noch so hoher Entwicklungsgrad der Technik (ihr Unterbau durch eine Reihe von Wissenschaften) kann nicht der alleinige Entscheidungsgrund der Alternative sein. Denn das so ausgearbeitete technische Optimum fällt keineswegs mit dem ökonomischen Optimum ohne weiteres zusammen. Ökonomie und Technik sind zwar in der Entwicklung der Arbeit unzertrennlich koexistent, stehen in ununterbrochenen Wechselbeziehungen zueinander, das hebt jedoch ihre Heterogenität, die sich, wie wir gesehen haben, in der widerspruchsvollen Dialektik von Zweck und Mittel zeigt, keineswegs auf, verstärkt sogar oft ihre Widersprüchlichkeit. Diese Heterogenität, auf deren komplizierte Momente wir hier nicht eingehen können, hat zur Folge, daß die Arbeit zwar zu ihrer immer höheren, immer gesellschaftlicheren Realisierung die Wissenschaft als Hilfsorgan geschaffen hat, daß aber die Wechselbeziehung beider sich stets nur in einer ungleichmäßigen Entwicklung realisieren konnte.

Wenn wir nun ein solches Projekt ontologisch betrachten, so ist klar ersichtlich, daß es die Wesenszeichen der Aristotelischen Möglichkeit, des Vermögens an sich trägt: »Was also vermögend ist zu sein, das ist sowohl imstande zu sein, wie auch, nicht zu sein.« Marx sagt genau im Sinne von Aristoteles, daß das Arbeitsinstrument im Laufe des Arbeitsprozesses »aus der bloßen Möglichkeit sich ebenfalls in Wirklichkeit übersetzt hat«.[51] Ein noch so kompliziertes und auf Grundlage richtiger Widerspiegelungen entworfenes Projekt, das abgelehnt wird, bleibt ein Nichtseiendes, obwohl es die Möglichkeit in sich barg, ein Seiendes zu werden. Es bleibt also dabei, daß nur die Alternative jenes Menschen (oder jenes Kollektivs von Menschen), der berufen ist, den Prozeß der materiellen Verwirklichung durch Arbeit in Gang zu setzen, diese Verwandlung des Vermögens in Seiendes bewerkstelligen kann. Das zeigt nicht nur die obere Grenze dieser Art Möglichkeit, wirklich zu werden, an, sondern auch die untere, die bestimmt, wann und wieweit eine auf Verwirklichung gerichtete bewußtseinsmäßige Widerspiegelung

51 {17} Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939-41 (bzw. Berlin t953), S. 208; MEW 42, S. 222.



do. Já o caráter alternativo da decisão de realizar a posição teleológica contém complicações ainda mais amplas, que apenas realçam mais intensamente seu significado como salto da possibilidade à realidade. Considere-se que, para o ser humano primitivo, apenas a utilidade imediata em geral constituiu a alternativa do objeto, enquanto no desenvolvimento da socialidade da produção, *i.e.*, da economia, as alternativas recebem uma figura cada vez mais ramificada, diferenciada. Já o desenvolvimento da técnica tem por consequência que o esboço do modelo tem de ser o resultado de uma cadeia de alternativas, mas por mais elevado o grau da técnica (sua infraestrutura através de uma série de ciências), não pode ser o único fundamento da decisão das alternativas. Pois o *optimum* técnico assim elaborado não coincide sem mais com o *optimum* econômico. A economia e a técnica são, de fato, inseparavelmente coexistentes no desenvolvimento do trabalho, estão em ininterrupta relação uma com a outra, o que, contudo, de modo algum supera sua heterogeneidade, que se mostra, como vimos, na contraditória dialética de propósito e meio; antes, com frequência, reforça sua contraditoriedade. Essa heterogeneidade, de cujos complicados momentos não podemos cuidar aqui, tem por consequência que o trabalho, de fato, criou a ciência como órgão auxiliar para sua realização cada vez mais elevada, cada vez mais social, e que, contudo, a inter-relação entre ambos apenas pode se realizar sempre em um desenvolvimento desigual.

Então, se consideramos ontologicamente um tal projeto, é claramente aparente que ele porta em si os traços essenciais da possibilidade aristotélica, da potência: »O que é capaz de ser, o que é tanto capaz de ser como também de não ser.« No preciso sentido de Aristóteles, Marx diz que o instrumento de trabalho no curso do processo de trabalho »se converteu igualmente de simples possibilidade em realidade«[52]. Um projeto que é recusado, mesmo que complicado e traçado com base em reflexos corretos, permanece um não-existente, embora mantenha em si a possibilidade de se tornar um existente. Permanece, portanto, já que apenas a alternativa daquele ser humano (ou daquele coletivo de seres humanos), chamado a colocar em andamento o processo da realização material pelo trabalho, pode efetuar essa transformação da potência em existente. O que mostra não apenas o limite superior desse tipo de possibilidade de se tornar real, mas também o inferior, o de determinar quando e como um reflexo conscientemente dirigido à realização

52 {17} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.234.

der Wirklichkeit zu einer Möglichkeit in diesem Sinne werden kann. Diese Möglichkeitsgrenze läßt sich keineswegs auf Gedankenniveau, auf Exaktheit, auf Originalität etc. in unmittelbarer Rationalität zurückführen. Die geistigen Momente des Projekts einer Zielsetzung für Arbeit spielen natürlich, letzten Endes, in der Entscheidung der Alternative eine wichtige Rolle; es würde aber eine Fetischisierung der ökonomischen Ratio bedeuten, wenn wir darin allein den Motor des Überspringens von Möglichkeit zur Wirklichkeit auf dem Gebiet der Arbeit erblicken würden. Eine solche Ratio ist ein Mythos, ebenso wie die Annahme, die von uns geschilderten Alternativen würden sich auf einer Ebene der abstrakten reinen Freiheit vollziehen. In beiden Fällen muß daran festgehalten werden, daß die auf Arbeit gerichteten Alternativen immer unter konkreten Umständen zur Entscheidung streben, wieder einerlei, ob es sich um die Herstellung einer Steinaxt oder um das Modell eines Autos handelt, das dann in hunderttausend Exemplaren produziert wird. Das hat erstens zur Folge, daß die Rationalität sich auf das konkrete Bedürfnis stützt, das jenes Einzelprodukt zu befriedigen hat. Die Komponenten, die diese Bedürfnisbefriedigung und darum auch die Vorstellungen darüber determinieren, bestimmen deshalb den Aufbau des Projekts, die Auswahl und Gruppierung der Gesichtspunkte, neben dem Versuch, die Kausalitätsverhältnisse der Verwirklichung richtig widerzuspiegeln; letzten Endes ist also die Bestimmung in der Einzelheit der geplanten Verwirklichung begründet. Ihre Rationalität kann also niemals eine absolute sein, sondern — wie stets bei Versuchen, etwas zu verwirklichen — die konkrete Rationalität eines Zusammenhanges »wenn ... dann«. Daß innerhalb eines solchen Rahmens derartig notwendige Verbindungen obwalten, macht erst die Alternative zu einer möglichen: Sie setzt — innerhalb dieses konkreten Komplexes — die notwendige Aufeinanderfolge der einzelnen Schritte voraus. Man könnte freilich einwenden: Da Alternative und Prädetermination einander logisch ausschließen, muß gerade jene in der Freiheit des Entschlusses ein ontologisches Fundament haben. Das ist bis zu einem gewissen Grad, aber nur bis zu einem gewissen Grad, richtig. Um es aber wirklich zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß die Alternative von jeder Seite aus gesehen nur eine konkrete sein kann: die Entscheidung eines konkreten Menschen (oder einer konkreten Menschengruppe) über die konkret besten Verwirklichungsbedingungen einer konkreten Zielsetzung. Daraus folgt, daß jede Alternative (auch jede Kette von Alternativen) sich in der Arbeit nie auf die Wirklichkeit im allgemeinen bezieht; sie ist eine konkrete Auswahl zwischen Wegen, deren Ziel (letzten Endes die Bedürfnisbefriedigung) nicht das sich entscheidende Subjekt, sondern das gesellschaftliche Sein, in dem es lebt und wirkt, hervorgebracht hat. Das Subjekt kann nur aus diesem von ihm unabhängig



da realidade pode se tornar uma possibilidade nesse sentido. Estes limites da possibilidade de modo algum se deixa reduzir ao nível de pensamento, à exatidão, à originalidade na racionalidade imediata. Os momentos espirituais do projeto de uma posição teleológica para o trabalho, naturalmente, por último, desempenham um importante papel na decisão da alternativa; significaria, porém, uma fetichização da *ratio* econômica se enxergássemos nela o único motor do salto da possibilidade à realidade na esfera do trabalho. Uma tal *ratio* é um mito, tanto quanto a suposição de que as alternativas por nós descritas se consumariam em um plano da pura liberdade abstrata. Em ambos os casos, tem-se de ter presente que as alternativas dirigidas para o trabalho sempre se conduzem para a decisão sob circunstâncias concretas; o mesmo, novamente, se se trata da produção de um machado de pedra ou de um modelo de carro a ser produzido em centenas de milhares de exemplares. Isto primeiro tem por consequência que a racionalidade se apoia em uma necessidade concreta que aquele produto singular satisfaz. Os componentes que determinam esta satisfação de necessidade e, por isso, também as representações sobre ela, determinam por isso a estrutura do projeto, a seleção e o agrupamento dos pontos de vista, ao lado da tentativa de refletir corretamente as relações de causalidade da realização; por último, portanto, a determinação é fundada na singularidade da realização planejada. Sua racionalidade não pode, portanto, jamais ser um absoluto, mas — como sempre nas tentativas de se realizar algo — é a concreta racionalidade de uma conexão »se... então«. Que, no interior de uma tal moldura, prevaleçam tais ligações necessárias, é só o que faz, da alternativa, uma possível: ela pressupõe — no interior desses complexos concretos — a necessária sucessão dos passos singulares. Poder-seia, de fato, objetar: desde que a alternativa e a predeterminação se excluem logicamente uma à outra, aquela tem de ter um fundamento ontológico na liberdade da decisão. Isto é correto até um certo grau, mas apenas até um certo grau. Para se entender isto realmente, deve-se ter à vista que a alternativa, por todos os aspectos que se olhe, apenas pode ser uma alternativa concreta: a decisão de um ser humano concreto (ou de um grupo concreto de seres humanos), sobre as melhores condições concretas de realização de uma concreta posição de finalidade. Disto resulta que toda alternativa (também toda cadeia de alternativas) se refere, no trabalho, jamais à realidade em geral; ela é uma escolha concreta entre caminhos cuja finalidade (por último, a satisfação de necessidade) foi produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito apenas pode elevar

existierenden Seinskomplex bestimmte, durch diesen determinierte Möglichkeiten zum Gegenstand seiner Zielsetzung, seiner Alternative erheben. Und es ist ebenso einleuchtend, daß der Spielraum der Entscheidung ebenfalls durch diesen Seinskomplex umrissen wurde; daß dabei Breite, Weite, Tiefe etc. in der Richtigkeit der Widerspiegelung der Wirklichkeit eine gewichtige Rolle spielen, versteht sich von selbst, ändert aber nichts daran, daß auch das Setzen der Kausalreihen innerhalb der teleologischen Setzung— unmittelbar oder vermittelt— letzten Endes durch das gesellschaftliche Sein determiniert ist.

Selbstverständlich bleibt dabei die Tatsache bestehen, daß der jeweilige konkrete Beschluß zur teleologischen Setzung nie vollständig, mit zwingender Notwendigkeit[53] aus seinen vorangegangenen Bedingungen abgeleitet werden kann. Andererseits muß allerdings festgestellt werden, daß, wenn man nicht den jeweilig einzelnen teleologischen Setzungsakt, sondern die Gesamtheit dieser Akte und ihre Wechselbeziehungen zueinander in einer jeweiligen Gesellschaft betrachtet, man unweigerlich dazu kommt, in ihnen tendenzielle Ähnlichkeiten, Konvergenzen, Typen etc. festzustellen. Die Proportion dieser konvergierenden bzw. divergierenden Tendenzen in dieser Totalität zeigt die Realität des eben angedeuteten konkreten Spielraums der teleologischen Setzungen auf. Der reale gesellschaftliche Prozeß, aus dem sowohl Zielsetzung wie Auffindung und Anwendung der Mittel emporsteigt, bestimmt eben den konkret umgrenzten Spielraum für mögliche Fragen und Antworten, für Alternativen, die real verwirklicht werden können. Die determinierenden Komponenten erscheinen in der jeweiligen Totalität noch konkreter und fester umrissen als in den isoliert betrachteten einzelnen Setzungsakten. Damit ist jedoch nur eine Seite der Alternative dargestellt. Die noch so klar umrissene Beschreibung eines jeweiligen Spielraums kann die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß im Akt der Alternative ein Moment der Entscheidung, der Wahl enthalten ist und daß »Ort« und Organ dieser Entscheidung das menschliche Bewußtsein bildet; gerade diese ontologisch reale Funktion hebt dieses aus der Epiphänomenalität der vollständig biologisch bedingten tierischen Bewußtseinsformen heraus.

In einem bestimmten Sinne könnte man deshalb hier vom ontologischen Keim der Freiheit sprechen, die in den philosophischen Streitigkeiten über Mensch und Gesellschaft eine so große Rolle gespielt hat und heute noch spielt. Die Wesensart einer solchen ontologischen Genesis der Freiheit, die in der Alternative innerhalb des Arbeitsprozesses zum ersten Mal in der Wirklichkeit erscheint, muß aber noch deutlicher konkretisiert werden, um keinerlei Mißdeutungen entstehen zu lassen.

53 {Nota de Benseler} Handschrift noch: im voraus.



a objeto de sua posição de finalidade, de sua alternativa, certas possibilidades determinadas por este complexo de ser que existe independentemente dele. E está do mesmo modo esclarecido que o espaço de manobra da decisão foi igualmente delineado através deste complexo ontológico; que com isso desempenhe um papel importante o alcance, a amplitude, a profundidade, etc., na corretude do reflexo da realidade, compreende-se por si próprio, o que em nada altera que também o pôr de cadeias causais no interior da posição teleológica — imediata ou mediadamente — por último é determinado através do ser social.

Obviamente, permanece aqui o fato de que a respectiva decisão concreta pela posição teleológica jamais pode ser inteiramente, com necessidade inescapável, de antemão[54] derivada de suas condições precedentes. Por outro lado, de fato, deve-se notar que, ao se considerar, não o respectivo ato de posição teleológica singular, mas a totalidade (*Gesamtheit*) desses atos e suas inter-relações mútuas em uma sociedade correspondente, percebe-se inevitavelmente neles similaridades, convergências, tipos tendenciais. A proporção dessas tendências convergentes ou divergentes nessa totalidade mostra a realidade do já mencionado espaço de manobra concreto das posições teleológicas. O processo social real, do qual tanto se elevam a posição de finalidade quanto o encontrar e a aplicação do meio, determina mesmo o espaço de manobra concretamente delimitado para as possíveis perguntas e respostas, para as alternativas, que podem ser realmente realizadas. Os componentes determinados aparecem na respectiva totalidade ainda mais concreta e solidamente delineados do que nos atos de posição singulares isoladamente considerados. Com isto está descrito, contudo, apenas um aspecto da alternativa. A decisão, por mais claramente delineada por um respectivo espaço de manobra, não pode expulsar do mundo o fato de que está contido no ato da alternativa um momento da decisão, da escolha, e que constitui o »lugar« e órgão dessa decisão a consciência humana; precisamente esta função ontológica real a eleva para além da epifenomenalidade das formas de consciência animais inteiramente condicionadas biologicamente.

Em um sentido determinado, por isso, poder-se-ia aqui falar de um germe ontológico da liberdade, a qual, nas disputas filosóficas sobre o ser humano e a sociedade, jogou e ainda joga um papel tão grande. O tipo de essência de uma tal gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez na realidade na alternativa no interior do processo de trabalho, deve, todavia, ser mais nitidamente concretizado para não deixar surgir qualquer interpretação errônea.

54 {Nota da tradução} Na margem esquerda do manuscrito (p.489), em azul está anotado »im voraus« (de antemão). Encontra-se assinalado na edição de Benseler, mas não na tradução de Scarponi (p.48), que incorpora a observação no texto: »dalle condizioni che le precedono". Vedda (p. 95), Morbois (p.101) e Fortes e Tonet (p. 76) seguem Benseler.

Wenn wir nämlich die Arbeit in ihrer ursprünglichen Wesensart — als Produzent von Gebrauchswerten — als »ewige«, im Wechsel der gesellschaftlichen Formationen sich immer erhaltende Form des Stoffwechsels zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur fassen, so ist klar, daß die Intention, die den Charakter der Alternative bestimmt, obwohl sie von gesellschaftlichen Bedürfnissen ausgelöst wird, sich auf eine Veränderung von Naturgegenständen richtet. In den bisherigen Betrachtungen waren wir bestrebt, diese originäre Wesensart der Arbeit festzuhalten und ihre entwickelteren komplizierteren Formen, die bereits bei der gesellschaftlich-ökonomischen Setzung des Tauschwerts und seinen Wechselbeziehungen mit dem Gebrauchswert entstehen, für spätere Analysen aufzusparen. Es ist natürlich schwer möglich, dieses Niveau der Abstraktion im Sinne von Marx überall konsequent festzuhalten, ohne bei einzelnen Analysen Tatsachen heranzuziehen, die bereits konkretere, durch die jeweilige Gesellschaft bedingte Umstände voraussetzen. So, als wir zuletzt über Heterogenität von technischem und ökonomischem Optimum sprachen; wir gingen dort auf eine solche Erweiterung des Blickfeldes nur deshalb ein, um die Kompliziertheit der Momente bei der Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit an einem konkreten Beispiel — gewissermaßen als Horizont — anzudeuten. Jetzt aber muß von der Arbeit ausschließlich im engsten Sinne des Wortes, in ihrer Urform, als Organ des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur die Rede sein, denn nur so kann man jene Kategorien aufzeigen, die sich ontologisch notwendig aus dieser Urform ergeben, die deshalb aus der Arbeit ein Modell der gesellschaftlichen Praxis überhaupt machen. Es wird die Aufgabe kommender Untersuchungen sein, größtenteils erst in der Ethik, jene Komplikationen, Beschränkungen etc. aufzuzeigen, die sich auf dem Boden einer immer stärker in ihrer entfalteten Totalität erfaßten Gesellschaft ergeben.

So verstanden zeigt die Arbeit ontologisch ein Doppelgesicht: Einerseits wird an dieser ihrer Allgemeinheit einleuchtend, daß eine Praxis nur infolge einer teleologischen Setzung eines Subjekts möglich ist, daß aber eine solche Setzung eine Erkenntnis und ein Setzen der naturkausalen Prozesse als Setzungen in sich schließt. Andererseits handelt es sich darin derart überwiegend um ein Wechselverhältnis zwischen Mensch und Natur, daß man bei der Analyse der Setzung das Recht hat, nur die daraus entspringenden Kategorien zu berücksichtigen. Wir werden alsbald sehen, daß, auch wenn wir uns den Veränderungen zuwenden, die die Arbeit in ihrem Subjekt hervorruft, wir die Besonderheit dieses Verhältnisses, das die Wesensart der neu entstehenden Kategorien beherrscht, wahrnehmen, so daß die äußerst wichtigen anderen Wandlungen im Subjekt bereits Produkte entwickelterer, vom gesellschaftlichen Standpunkt höherer Stadien sind, die



Quando tomamos, com efeito, o trabalho em seu tipo de essência originária — como produtor de valores de uso — como forma do metabolismo entre o ser humano (sociedade) e a natureza, como »eterna«, que sempre se mantém nas mudanças das formações sociais, então é claro que a intenção, que determina o caráter da alternativa, embora se eleve de necessidades sociais, dirige-se a uma transformação de objetos da natureza. Nas considerações até agora, esforçamo-nos por fixar esse originário tipo de essência do trabalho e as suas formas mais desenvolvidas e complicadas, que surgem já pela posição econômico-social do valor de troca e suas inter-relações com o valor de uso, reservamos para análises posteriores. É, naturalmente, dificilmente possível fixar consistentemente por toda parte esse nível de abstração, no sentido de Marx, sem recorrer nas análises singulares a estado de coisas que já pressupõem circunstâncias mais concretas, condicionadas pela respectiva sociedade. Assim, por último, ao falarmos sobre a heterogeneidade do *optimum* técnico e econômico; interessava-nos um tal alargamento do campo de visão, portanto, apenas para indicar a complexidade dos momentos na transformação da possibilidade em realidade em um exemplo concreto — por assim dizer, como um certo horizonte. Contudo, agora tem de ser falado do trabalho, exclusivamente no estrito sentido da palavra, em sua forma originária, como órgão do metabolismo entre ser humano e natureza, pois apenas assim, pode-se demonstrar aquelas categorias que resultam ontologicamente necessárias a essa forma originária que, por isso, fazem do trabalho um modelo para a práxis social em geral. Será tarefa de investigações por virem, na maior parte apenas na ética, demonstrar aquelas complicações, limites, etc., que resultam do solo de uma sociedade apreendida cada vez mais intensamente em sua totalidade desdobrada.

Assim entendido, o trabalho mostra ontologicamente uma dupla face: por um lado, esclarece nessa sua generalidade que uma práxis apenas é possível como consequência de uma posição teleológica de um sujeito, que, contudo, uma tal posição encerra em si um conhecimento e um pôr de processos causal-naturais como posições. Por outro lado, trata-se aqui de uma inter-relação tão dominante entre ser humano e natureza, que se tem o direito de, na análise da posição, apenas se considerar as categorias que dela brotam. Veremos em seguida que, mesmo quando nos voltamos às mudanças que o trabalho causa no seu sujeito, à qualidade dessas relações, percebemos que esse tipo de essência domina as novas categorias que assim brotam, portanto que as outras mudanças extremamente importantes no sujeito, já são produtos mais desenvolvidos, de estágios mais elevados do ponto de vista social, as quais,

freilich ihre ursprüngliche Form in der bloßen Arbeit zur ontologischen Voraussetzung haben müssen. Wir haben gesehen, daß die entscheidende neue Kategorie, die den Umschlag der Möglichkeit in Wirklichkeit ins Leben ruft, eben die Alternative ist. Was ist nun deren wesentlicher ontologischer Gehalt? Es klingt beim ersten Aussprechen vielleicht etwas überraschend, wenn wir an dieser als übergreifendes Moment ihren vorwiegend erkenntnismäßigen Charakter ins Licht stellen. Selbstverständlich ist der erste Impuls zur teleologischen Setzung der Wille zur Bedürfnisbefriedigung. Dieser ist aber noch ein gemeinsamer Zug zwischen tierischem und menschlichem Leben. Die Scheidung der Wege setzt erst ein, wenn zwischen Bedürfnis und Befriedigung die Arbeit, die teleologische Setzung eingeschaltet wird. Schon in diesem Tatbestand, worin der erste Impuls zur Arbeit enthalten ist, kommt ihre vorwiegend erkenntnismäßige Beschaffenheit klar zum Ausdruck, denn es ist zweifellos ein Sieg des bewußten Verhaltens über die bloße Spontaneität des biologisch Instinktmäßigen, wenn zwischen Bedürfnis und unmittelbare Befriedigung die Arbeit als Vermittlung geschoben wird.

Noch deutlicher zeigt sich diese Lage, wenn die Vermittlung in der Alternativkette der Arbeit verwirklicht wird. Der Arbeitende muß notwendig einen Erfolg seiner Tätigkeit erstreben. Diesen kann er aber nur dann erlangen, wenn er sowohl in der Zielsetzung wie in der Auswahl ihrer Mittel sich unablässig darauf richtet, alles, was mit der Arbeit zusammenhängt, in seinem objektiven Ansichsein zu erfassen und sich zu ihm, zum Ziel und zu seinen Mitteln ihrem Ansichsein entsprechend zu verhalten. Darin ist nicht nur die Intention auf objektive Widerspiegelung enthalten, sondern auch das Bestreben, alles bloß Instinktmäßige, Gefühlsmäßige etc., das die objektive Einsicht trüben könnte, auszuschalten. Damit entsteht eben die Vorherrschaft des Bewußten über das Instinktive, des Erkenntnishaften über das bloß Emotionale. Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß die entstehende Arbeit des Urmenschen sich in den Formen einer heutigen Bewußtheit abgespielt hätte. Die Bewußtseinsformen sind sicherlich von diesen qualitativ derart verschieden, daß wir sie nicht einmal zu rekonstruieren imstande sind. Es gehört jedoch, wie bereits gezeigt wurde, zu den objektiven, seinsmäßigen Voraussetzungen der Arbeit, daß nur eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit, wie sie an sich, unabhängig vom Bewußtsein ist, die Verwirklichung der der Zielsetzung gegenüber gleichgültig heterogenen Naturkausalitäten, ihre Verwandlung in gesetzte, der teleologischen Setzung dienende, vollziehen kann. Die konkreten Alternativen der Arbeit in der Zielbestimmung wie in der Durchführung beinhalten also letzten Endes immer vor allem eine Wahl zwischen Richtigkeit und Falschheit. Das macht ihr ontologisches Wesen aus, ihre Macht,



contudo, têm de ter por pressuposto ontológico sua forma originária no mero trabalho. Vimos que a categoria decisivamente nova, que engendra a passagem da possibilidade em realidade, é precisamente a alternativa. O que é, então, o seu conteúdo ontológico essencial? Soa, talvez, algo surpreendente se, num primeiro enunciado, trazemos à luz como seu momento predominante seu caráter preponderantemente gnosiológico. Obviamente, o primeiro impulso para a posição teleológica é o desejo de satisfazer uma necessidade. Este, contudo, é ainda um traço comum entre a vida animal e a humana. A separação dos percursos apenas se coloca quando entre necessidade e satisfação se insere o trabalho, a posição teleológica. Já nesse estado de fato, em que está contido o primeiro impulso para o trabalho, expressa-se claramente sua qualidade gnosiológica preponderante, pois é indubitável uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do biologicamente instintivo, ao ser introduzido entre a necessidade e a satisfação imediata o trabalho como mediação.

Essa situação mostra-se ainda mais nítida quando a mediação se realiza na cadeia de alternativas do trabalho. Aquele que trabalha deve necessariamente aspirar ao êxito em sua atividade. Este apenas pode ser logrado, contudo, se ele, tanto na posição de finalidade quanto na escolha de seus meios, dirige-se incessantemente a apreender tudo o que se conecta com o trabalho em seu ser-em-si objetivo e se, correspondentemente, comporta-se para com a finalidade e seus meios em seu ser-em-si. Nisso não está apenas contida a intenção de um reflexo objetivo, mas também o esforço de eliminar tudo meramente instintivo, emotivo, etc., que poderia obnubilar o discernimento objetivo. Com isso surge justamente o domínio do consciente sobre o instintivo, do conhecido sobre o meramente emocional. Naturalmente, isto não quer dizer que o trabalho que emerge do ser humano primitivo tenha ocorrido na forma de uma conscienciosidade como a de hoje. As formas de consciência são, seguramente, tão diferentes dela qualitativamente que nem sequer somos capazes de reconstruí-la. Contudo, como já foi mostrado, pertence aos pressupostos objetivos, ontológicos do trabalho que apenas um reflexo correto da realidade, como ela é em si, independente do que é a consciência, pode executar a realização da posição de finalidade ante às heterogêneas, indiferentes, causalidades naturais, pode executar a sua transformação em causalidades postas a serviço da posição teleológica. As alternativas concretas do trabalho na determinação da finalidade bem como na implementação contêm, portanto, por último, sempre, antes de tudo, uma escolha entre correção e falsidade. Isto constitui sua essência ontológica, seu poder

die Aristotelische Dynamis jeweils in eine konkrete Verwirklichung zu verwandeln. Diese primäre Erkenntnismäßigkeit der Arbeitsalternativen ist also eine unaufhebbare Faktizität, ist eben das ontologische Geradesosein der Arbeit; es kann also ganz unabhängig davon ontologisch erkannt werden, in welchen Bewußtseinsformen es sich ursprünglich und vielleicht noch lange Zeiten hindurch realisiert.

Diese Verwandlung des arbeitenden Subjekts — die eigentliche Menschwerdung des Menschen — ist die notwendige seinsmäßige Folge dieses objektiven Geradesoseins der Arbeit. In seiner Bestimmung der Arbeit, deren Text wir bereits ausführlich zitiert haben, spricht Marx auch über ihre bestimmende Einwirkung auf das menschliche Subjekt. Er zeigt, daß der Mensch, indem er auf die Natur einwirkt, sie verändert, »verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit«[55]. Das bedeutet vor allem, worüber schon in der objektiven Analyse der Arbeit die Rede sein mußte, eine Herrschaft der Bewußtheit über das bloß biologisch Instinktive. Das hat von der Seite des Subjekts aus betrachtet eine sich immer erneuernde Kontinuität dieser Herrschaft zur Folge, und zwar eine Kontinuität, die in jeder einzelnen Arbeitsbewegung als neues Problem, als neue Alternative auftaucht und jedesmal, wenn die Arbeit gelingen soll, mit dem Sieg der richtigen Einsicht über das bloß Instinktive enden muß. Denn ebenso wie das Natursein des Steines sich in vollendeter Heterogenität zu seinem Gebrauch als Messer oder Axt befindet und nur infolge des Setzens richtig erkannter Kausalketten durch den Menschen diese Verwandlung erfahren kann, steht es mit den ursprünglich biologisch-instinktiven Bewegungen etc. auch beim Menschen selbst. Diese muß der Mensch selbst eigens für die jeweilige Arbeit ausdenken und im ständigen Kampf gegen das bloß Instinktive in ihm selbst, gegen sich selbst durchsetzen. Auch hier zeigt sich die Aristotelische Dynamis (Marx gebraucht den auch vom Historiker der Logik, Prantl, gewählten Terminus »Potenz«) als kategorieller Ausdruck dieses Übergangs. Das, was Marx hier Potenz nennt, ist letzten Endes dasselbe, was N. Hartmann als die Labilität im biologischen Sein der höheren Tiere bezeichnet, eine große Elastizität in der Anpassung, wenn nötig auch an gründlich veränderte Umstände. Das war sicher die biologische Grundlage der Verwandlung eines entwickelten Tieres in den Menschen. Wir können dies bei höher entwickelten Tieren in Gefangenschaft wie bei Haustieren beobachten. Nur bleibt dieses elastische Verhalten, dieses Aktuellwerden von Potenzen auch hier rein biologisch, indem die Anforderungen an das Tier von außen, vom

55 {18}Kapital, 1. 140; MEW 23, S. 192.



de transformar a *dynamis* aristotélica a cada momento em uma realização concreta. Essa gnosiologidade primária das alternativas do trabalho é, portanto, uma faticidade inexorável; é precisamente o ser-precisamente-assim ontológico do trabalho; pode portanto, ser ontologicamente reconhecida de todo independente de qual forma de consciência se realiza originariamente, e talvez ainda por longo tempo.

Essa transformação do sujeito que trabalha — o autêntico devir-humano do ser humano — é a consequência ontologicamente necessária desse ser-precisamente-assim objetivo do trabalho. Em sua determinação do trabalho, cujo texto nós já citamos em detalhe, fala Marx de seu efeito determinante sobre o sujeito humano. Ele mostra que o ser humano, na medida em que atua sobre a natureza, transforma-a, »modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio«[56]. Isto significa, antes de tudo, como teve de ser falado já na análise objetiva do trabalho, um domínio da conscienciosidade sobre o instintivo meramente biológico. Isso, considerado do aspecto do sujeito, tem como consequência uma continuidade sempre renovada desse domínio e, de fato, uma continuidade que aflora, em cada movimento de trabalho singular, como novo problema, como nova alternativa e toda vez, se o trabalho deve ser exitoso, tem de terminar com a vitória do correto discernimento sobre o meramente instintivo. Pois, tal como o ser natural da pedra se encontra em completa heterogeneidade para com seu uso como faca, ou machado, e que, apenas devido ao pôr correto de cadeias causais conhecidas pelo ser humano, pode sofrer essa mudança, o mesmo também ocorre com os movimentos instintivo-biológicos originais, etc., nos seres humanos. Estes, o próprio ser humano deve especialmente figurar[57] para o trabalho do momento, e os realizar em luta permanente contra o meramente instintivo nele próprio, contra ele próprio. Também aqui se mostra a *dynamis* aristotélica (Marx usa o termo »potência«, também escolhido pelo historiador da lógica, Prantl) como expressão categorial dessa transição. O que, aqui, Marx denomina potência é, por último, o mesmo que N. Hartmann designa como a labilidade no ser biológico dos animais mais elevados, uma grande elasticidade na adaptação mesmo a, quando necessário, situações fundamentalmente alteradas. Certamente, isto foi a base biológica da transformação de um animal desenvolvido em ser humano. Podemos observar isto tanto em animais altamente desenvolvidos em cativeiro, quanto nos animais domésticos. Apenas que este comportamento elástico, esta atualização de potências, também aqui permanece puramente biológico, pois as demandas aos animais são dirigidas do exterior, pelo

56 {18} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.297.

57 {Nota da tradução} Nesta passagem, »ausdenken« é de difícil tradução. Scarponi (p.52) optou por »pensarli appositamente«, Vedda (p.98) preferiu »imaginar... exclusivamente«, Morbois traduziu por »étudier tout spécialement« e Fortes e Tonet (p.80) »pensar... expressamente«.

Menschen dirigiert, als neue Umgebung, im weitesten Sinne des Wortes, auftreten, so daß das Bewußtsein auch hier ein Epiphänomenon bleiben muß. Die Arbeit bedeutet aber, wie bereits betont, einen Sprung in dieser Entwicklung. Die Anpassung geht nicht nur aus dem Instinktiven ins Bewußte über, sondern sie entfaltet sich als eine »Anpassung« an nicht von der Natur geschaffene, vielmehr an selbstgewählte, an selbstgeschaffene Umstände.

Eben deshalb ist die »Anpassung« beim arbeitenden Menschen keine innerlich stabile und statische wie bei anderen Lebewesen, die der Regel nach auf eine unveränderte Umgebung in gleicher Weise zu reagieren pflegen, und keine von außen gelenkte wie bei den Haustieren. Das Moment des Selbstgeschaffenen verändert nicht nur die Umgebung selbst und diese nicht nur unmittelbar materiell, sondern auch in ihren materiellen Rückwirkungen auf den Menschen; so wird z. B. infolge der Arbeit das Meer, das anfangs eine Bewegungsgrenze bedeutet hat, zu einem immer intensiveren Verbindungsmittel. Aber darüber hinaus — und, natürlich, solche Funktionswandlungen verursachend — wirkt diese strukturelle Beschaffenheit der Arbeit auch auf das arbeitende Subjekt zurück. Will man die dabei entstehenden Wandlungen im Subjekt richtig verstehen, so muß man von der bereits geschilderten objektiven Lage ausgehen, daß es der Initiator der Zielsetzung, der Verwandlung widerspiegelter Kausalketten in gesetzte, des Verwirklichens all dieser Setzungen im Arbeitsprozeß ist. Es handelt sich also um eine ganze Reihe verschiedener Setzungen theoretischer und praktischer Art durch das Subjekt. Das Gemeinsame in allen diesen, wenn man sie als Akte eines Subjekts zu begreifen versucht, ist, daß überall das unmittelbar, instinktiv Erfaßbare infolge der Distanzierung, die jedes Setzen notwendig in sich begreift, durch Bewußtseinsakte ersetzt oder wenigstens beherrscht wird. Man darf dabei sich vom Schein, daß in jeder eingeübten Arbeit die meisten einzelnen Akte nicht mehr einen direkt bewußten Charakter besitzen, nicht irreführen lassen. Das »Instinktive«, »Nichtbewußte« an ihnen beruht auf der Verwandlung von bewußt entstandenen Bewegungen in fixierte bedingte Reflexe. Diese unterscheiden sich vor allem nicht hierin von den instinktiven Äußerungen der höheren Tiere, sondern darin, daß dieses Nichtmehrbewußtsein etwas ständig auf Kündigung, auf Widerruf Eingestelltes ist. Akkumulierte Arbeitserfahrungen haben sie fixiert, neue können sie jederzeit durch neue, ebenfalls auf Widerruf fixierte ersetzen. Die der Arbeitserfahrungen hat also eine derartige Doppellinie des Aufhebens und des Aufbewahrens der eingeübten Bewegungen, die deshalb, auch wenn sie als bedingte Reflexe fixiert sind, diesen ihren Ursprung aus der distanzierenden, Ziel und Mittel bestimmenden, die Durchführung überwachenden und korrigierenden Setzung in jedem Fall in sich enthalten.



ser humano, e aparecem como um novo entorno, no sentido mais amplo da palavra; assim a consciência tem de permanecer, também aqui, um epifenômeno. O trabalho significa, contudo, como já sublinhamos, um salto nesse desenvolvimento. A adaptação não passa do instintivo ao consciente, ao contrário, desdobra-se em uma »adaptação« a circunstâncias não criadas pela natureza, mas, ao contrário, autoescolhidas, autocriadas.

É justamente por isso que a »adaptação« no ser humano que trabalha não é internamente estável e estática como nos outros seres vivos que, por regra, costumam reagir do mesmo modo a um entorno sem transformação, nem dirigida desde fora, como nos animais domésticos. O momento da autocriação não altera apenas o entorno enquanto tal, e este não apenas no imediatamente material, mas também em seus efeitos de retorno material sobre o ser humano; assim, p. ex., como consequência do trabalho, o mar, que significou no início um limite ao movimento, torna-se um meio sempre mais intenso de ligação. No entanto, para além disso, — e, naturalmente, causando tais mudanças de função —, retroage essa qualidade estrutural do trabalho sobre o sujeito que trabalha. Se se quer compreender corretamente as transformações que aqui emergem no sujeito, tem-se de partir da situação objetiva já descrita, de que ele é o iniciador da posição de finalidade, da transformação cada vez mais ampla de cadeias causais em postas, da realização de todas essas posições no processo de trabalho. Trata-se, portanto, de toda uma série de diferentes posições, de espécie teórica e prática, através do sujeito. O comum a todas elas, se se as tenta conceituar como atos de um sujeito, é que, por todos os lugares, devido ao distanciamento que toda posição necessariamente compreende, o imediatamente, instintivamente experimentado é substituído por atos de consciência, ou ao menos por estes dominado. Não se pode deixar enganar pela aparência de que em cada trabalho executado a maioria dos atos singulares não mais possui um direto caráter consciente. O »instintivo«, »não-consciente« baseia-se na transformação de movimentos surgidos conscientemente em reflexos condicionados fixos. Estes, antes de tudo, nisto não se diferenciam das manifestações dos animais superiores, mas sim em que este-não-mais-consciente é algo permanentemente cancelável, passível de revogação. Experiências de trabalho acumuladas os fixaram, novas podem, a qualquer momento, substituí-los por novos, igualmente revogavelmente fixos. A acumulação de experiências de trabalho possui, portanto, uma tal dupla linha de superar e de preservar os movimentos adquiridos e, por isso, mesmo quando são fixados em reflexos condicionados, contêm em si essa sua origem na posição que, em cada caso, determina o distanciamento entre finalidade e meio, que supervisiona e corrige a implementação.

Diese Distanzierung hat als weitere wichtige Folge, daß der arbeitende Mensch dazu gezwungen ist, seine Affekte bewußt zu beherrschen. Er mag müde werden, wird aber, wenn die Unterbrechung der Arbeit schadet, diese doch fortsetzen; er mag, z. B. bei der Jagd, von Furcht erfaßt werden, er wird aber dennoch an seinem Platz ausharren und den Kampf mit starken und gefährlichen Tieren dennoch aufnehmen etc.(Hier sei nochmals betont, daß wir jetzt eine Arbeit um ihrer Gebrauchswerte willen unterstellen, was ja sicherlich auch ihre anfängliche Form war. Erst in den viel komplizierteren Klassengesellschaften kreuzen andere, aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungene Motive dieses ursprüngliche Verhalten, z. B. Sabotage der Arbeit. Aber die Herrschaft des Bewußten über das Instinktive bleibt auch hier als Grundrichtung erhalten.) Es ist ohne weiteres evident, daß damit Verhaltungsarten ins menschliche Leben eintreten, die für das eigentliche Menschsein des Menschen schlechthin ausschlaggebend werden. Es ist allgemein bekannt, daß die Herrschaft des Menschen über seine Instinkte, Affekte etc. das Hauptproblem einer jeden Gesittung ist, von Gewohnheit und Tradition bis zu den höchsten Formen der Ethik. Die Probleme der höheren Stufen können natürlich erst später, wirklich angemessen nur in der Ethik selbst, behandelt werden; es ist aber für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins entscheidend wichtig, daß sie bereits in der alleranfänglichsten Arbeit auftauchen, und zwar in der ganz distinktiven Form des bewußten Beherrschens der Affekte etc. Man hat den Menschen oft als werkzeugmachendes Tier charakterisiert. Das ist auch richtig, muß aber damit ergänzt werden, daß das Machen und der Gebrauch von Werkzeugen die hier geschilderte Selbstbeherrschung des Menschen zwangsläufig als unabdingbare Voraussetzung der erfolgreichen Arbeit mit sich führt. Auch das ist ein Moment des hier geschilderten Sprunges, des Heraustretens des Menschen aus dem bloß tierischen Dasein. Wenn bei Haustieren ähnliche Erscheinungen aufzutauchen scheinen, z. B. das Apportieren der Jagdhunde, so muß nochmals wiederholt werden, daß solche Gewohnheiten nur im Umgang mit den Menschen, nur vom Menschen dem Tiere aufgezwungen entstehen können, während der Mensch für sich selbst die Selbstbeherrschung durchsetzt als notwendige Voraussetzung der Verwirklichung seiner selbstgesetzten Ziele in der Arbeit. Es gilt also auch in dieser Hinsicht für die Arbeit, daß sie das Vehikel für das Sichselbstschaffen des Menschen als Menschen ist. Als biologisches Wesen ist er ein Produkt der Naturentwicklung. Mit seiner Selbstverwirklichung, die natürlich auch in ihm selbst ein Zurückweichen der Naturschranke, freilich niemals ihr Verschwinden, ihr vollständiges Überholen bedeuten kann, tritt er in ein neues, selbstbegründetes Sein ein: in das gesellschaftliche.



Esse distanciamento tem uma consequência ainda mais vasta, a de que o ser humano que trabalha é forçado a dominar conscientemente seus afetos. Pode se cansar, mas se a interrupção prejudicar o trabalho, ele prossegue; na caça, p. ex., pode experimentar o medo, mas, no entanto, permanecerá em seu posto e aceitará a luta contra animais mais fortes e perigosos, etc. (Aqui, seja realçado uma vez mais que, agora, pressupomos um trabalho intencionado ao seu valor de uso, que seguramente era também a sua forma inicial. Apenas nas mais complicadas sociedades de classes, com este comportamento originário se cruzam outros motivos que brotam da sociedade, p. ex., a sabotagem no trabalho. Mas o domínio da consciência sobre o instintivo permanece, também aqui, como a orientação básica recebida.) É sem mais evidente que, com isso, entram na vida humana tipos de comportamento que se tornam absolutamente decisivos para o autêntico ser-humano do ser humano. É reconhecido em geral que o domínio do ser humano sobre seus instintos, afetos, etc., é o problema principal de todo comportamento civilizado, do costume e da tradição até as formas mais elevadas da ética. Os problemas dos patamares mais elevados, naturalmente, apenas mais tarde, em realidade, apenas na própria ética, podem ser adequadamente tratados; contudo, para a ontologia do ser social é decisivamente importante que eles emergem já no trabalho o mais inicial e, de fato, na forma de todo distintiva do domínio consciente dos afetos, etc. Tem-se com frequência caracterizado o ser humano como um animal que faz ferramenta. Isto é também correto, mas deve-se a isto acrescentar que o fazer, e o uso de ferramentas, inevitavelmente levam consigo ao autodomínio do ser humano, aqui descrito como indispensável pressuposto do trabalho bem-sucedido. Isto é também um momento do salto aqui descrito da saída do ser humano da mera existência animal. Se parecem emergir, nos animais domésticos, fenômenos similares, p. ex., o trazer a caça pelos cães de caça, tem de novamente ser repetido que tais hábitos apenas podem surgir em contato com os seres humanos, apenas impostos pelos seres humanos aos animais, enquanto o ser humano, por si próprio, impõe-se o autodomínio como pressuposto necessário da realização de suas finalidades autopostas no trabalho. Também neste aspecto vale, para o trabalho, que ele é o veículo para a autocriação do ser humano como ser humano. Enquanto ser biológico, é ele o produto do desenvolvimento natural. Com a sua autorealização, a qual, naturalmente, pode significar um afastamento da barreira natural, contudo, jamais o seu desaparecimento, seu completo ultrapassar, adentra ele em um novo, autofundado, ser: no social.

## 2.

### Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis

Unsere letzten Darlegungen haben gezeigt, wie Probleme, die auf entwickelter Stufe der Menschenentwicklung eine sehr verallgemeinerte, dematerialisierte, subtile und abstrakte Gestalt erhalten, die deshalb später die Hauptthemen der Philosophie ausmachen, in ihren allgemeinsten, aber entscheidensten Bestimmungen bereits in den Setzungen des Arbeitsprozesses in nuce enthalten sind. Darum glauben wir, das Recht zu haben, in der Arbeit das Modell einer jeden gesellschaftlichen Praxis, eines jeden aktiven gesellschaftlichen Verhaltens zu erblicken. Da wir im folgenden die Absicht haben, diese Wesensart der Arbeit in ihren Beziehungen zu Kategorien höchst komplizierter und abgeleiteter Art darzustellen, müssen unsere bereits ausgesprochenen Vorbehalte in bezug auf den Charakter jener Arbeit, die wir unterstellen, noch weiter konkretisiert werden. Wir sagten: Es sei vorerst nur von der Arbeit als Produzent nützlicher Gegenstände, Gebrauchswerte die Rede. Die neuen Funktionen, die die Arbeit im Laufe der Entstehung einer gesellschaftlichen Produktion im eigentlichen Sinne erhält (Probleme des Tauschwerts), sind in unserer Modellvorstellung noch nicht enthalten und gelangen erst im nächsten Kapitel zu einer wirklichen Darstellung.

Noch wichtiger ist jedoch, jetzt darauf hinzuweisen, was die Arbeit in diesem Sinn von den entwickelteren Formen der gesellschaftlichen Praxis unterscheidet. Die Arbeit in diesem ursprünglichen engeren Sinn beinhaltet einen Prozeß zwischen menschlicher Aktivität und Natur: ihre Akte sind auf die Umwandlung von Naturgegenständen in Gebrauchswerte gerichtet. In den späteren, entwickelteren Formen der gesellschaftlichen Praxis tritt daneben die Wirkung auf andere Menschen mehr in den Vordergrund, wobei diese Wirkung letzten Endes — freilich nur letzten Endes — eine Vermittlung zur Produktion von Gebrauchswerten bezweckt. Auch hier bilden die teleologischen Setzungen und die durch sie in Gang gebrachten gesetzten Kausalreihen das ontologisch-struktive Fundament. Der wesentliche Inhalt der teleologischen Setzung ist aber nunmehr — ganz allgemein, ganz abstrakt gesprochen — der Versuch, einen anderen Menschen (oder eine Menschengruppe) dazu zu bringen, daß er seinerseits konkrete teleologische Setzungen vollziehe. Dieses Problem taucht sofort auf, wenn die Arbeit insofern bereits gesellschaftlich geworden ist, als sie auf Kooperation mehrerer Menschen beruht; diesmal unabhängig davon, ob das Problem des Tauschwerts schon auftaucht oder die Kooperation nur auf Gebrauchswerte gerichtet ist. Darum kann diese zweite Form der teleologischen Setzung, bei der das gesetzte Ziel unmittelbar eine Zielsetzung anderer Menschen ist, schon auf sehr primitiver Stufe auftreten.



## 2.

### O trabalho como modelo da práxis social

Nossas últimas exposições mostraram como problemas, que adquirem uma forma (*Gestalt*) muito mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata em etapas mais desenvolvidas do desenvolvimento do ser humano e que, por isso, constituem mais tarde os temas principais da filosofia, estão já contidos *in nuce* em suas determinações as mais universais, contudo, as mais decisivas, nos pores do processo de trabalho. É por isso que cremos ter o direito de enxergar, no trabalho, o modelo de toda práxis social, de todo comportamento social ativo. Já que a seguir temos a intenção de descrever esse tipo de essência do trabalho em suas relações com categorias de tipo altamente mais complicado e mais derivadas, temos de concretizar ainda mais nossas reservas, já mencionadas, em relação ao caráter daquele trabalho que nós assumimos. Dissemos: no momento, será falado apenas do trabalho como produtor de objetos úteis, de valores de uso. As novas funções que o trabalho recebe no curso do surgimento de uma produção social em sentido estrito (problemas do valor de troca), ainda não estão contidas em nossa representação modelo (*Modellvorstellung*), e apenas no capítulo seguinte alcançam uma real exposição.

Contudo, ainda mais importante é agora apontar o que, nesse sentido, diferencia o trabalho das formas desenvolvidas da práxis social. O trabalho, nesse sentido originário e mais restrito, contém um processo entre atividade humana e natureza: seus atos são dirigidos à transformação de objetos naturais em valores de uso. Nas formas posteriores, mais desenvolvidas da práxis social, move-se mais a primeiro plano, além dele, o efeito sobre outros seres humanos, nos quais esse efeito, por último — todavia, apenas por último — visa uma mediação para a produção de valores de uso. Também aqui, as posições teleológicas e as cadeias causais postas em andamento através delas, constituem o fundamento estruturador-ontológico. De agora em diante, o conteúdo essencial da posição teleológica é, todavia — dito em termos de todo gerais, de todo abstratos — a tentativa de levar outros seres humanos (ou outros grupos humanos) a executar, por sua parte, posições teleológicas concretas. Esse problema emerge imediatamente quando o trabalho se tornou social na medida em que se baseia na cooperação de vários humanos; desta vez, independente de se o problema do valor de troca já emergiu ou se a cooperação apenas é dirigida aos valores de uso. É por isso que esta segunda forma da posição teleológica, no qual a finalidade posta é imediatamente uma posição de finalidade de outros seres humanos, pode já aparecer nos patamares mais primitivos.[58]

58 {Nota da tradução} Benseler introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.498). O mesmo fez Scarponi (p.56). Fortes e Tonet (p.83), Vedda (p.104) e Morbois (p.112) os seguiram.

Denken wir an die Jagd in der Altsteinzeit. Die Größe, Kraft, Gefährlichkeit der zu jagenden Tiere macht die Kooperation einer Menschengruppe notwendig. Soll aber die Kooperation erfolgreich funktionieren, so muß eine Verteilung der Funktionen unter den einzelnen Teilnehmern erfolgen (Treiber und Jäger). Die teleologischen Setzungen, die hier real erfolgen, haben also vom Standpunkt der unmittelbaren Arbeit einen sekundären Charakter; es muß ihnen eine teleologische Setzung vorangegangen sein, die den Charakter, die Rolle, die Funktion etc. der einzelnen, nunmehr konkreten und realen, auf ein Naturobjekt gerichteten Setzungen bestimmt. Das Objekt dieser sekundären Zielsetzung ist also nicht mehr etwas rein Naturhaftes, sondern das Bewußtsein einer Menschengruppe; die Zielsetzung intentioniert nicht mehr unmittelbar die Veränderung eines Naturgegenstandes, sondern das Zustandekommen einer teleologischen Setzung, welche freilich bereits auf Naturgegenstände gerichtet ist; die Mittel sind ebenfalls nicht mehr unmittelbar Einwirkungen auf Naturgegenstände, sondern wollen solche Einwirkungen bei anderen Menschen erzielen.

Solche sekundär teleologischen Setzungen stehen bereits der gesellschaftlichen Praxis entwickelterer Stufen viel näher als die Arbeit selbst, wie wir sie hier unterstellen. Eine eingehende Analyse kann erst später erfolgen. Der Unterschied selbst mußte aber schon hier angedeutet werden. Teils, weil schon der erste Anblick dieses höheren gesellschaftlichen Niveaus der Arbeit zeigt, daß die Arbeit im bisher behandelten Sinn dessen unaufhebbare reale Grundlage, das Endziel einer eventuell sehr weitverzweigten Vermittlungskette teleologischer Setzungen bildet, teils, weil ebenfalls schon der erste Anblick dieser Zusammenhänge zeigt, daß die ursprüngliche Arbeit notwendig solche kompliziertere Formen aus sich selbst, aus eigener Dialektik ihrer Beschaffenheit heraus entwickeln muß. Und dieser doppelte Zusammenhang weist auf eine simultane Identität und Nichtidentität auf den verschiedenen Stufen der Arbeit auch bei weiten, vervielfältigten und komplizierten Vermittlungen hin.

Wir haben bereits gesehen, daß die bewußt vollzogene teleologische Setzung eine Distanzierung in der Widerspiegelung der Wirklichkeit verursacht, daß mit dieser Distanzierung erst die Subjekt-Objekt-Beziehung im eigentlichen Sinne des Wortes entsteht. Beides involviert simultan das Entstehen einer begrifflichen Erfassung der Phänomene der Wirklichkeit und ihren angemessenen Ausdruck durch die Sprache. Wollen wir die Genesis solcher sehr komplizierten und verwickelten Wechselwirkungen sowohl im Entstehen selbst wie in ihrer weiteren Entwicklung ontologisch richtig verstehen, so müssen wir davon ausgehen, daß überall, wo von echten Seinsveränderungen die Rede ist, der totale Zusammenhang des jeweiligen Komplexes seinen Elementen gegenüber primär ist. Diese



Pensamos na caça no paleolítico. O tamanho, a força, a periculosidade dos animais caçados fazem necessária a cooperação de um grupo de humanos. Contudo, para que tal cooperação funcione com êxito, deve ter lugar uma repartição das funções entre os participantes singulares (batedores e caçadores). As posições teleológicas que aqui realmente ocorrem possuem, portanto, do ponto de vista do trabalho imediato, um caráter secundário; tem de ser precedidas por uma posição teleológica que determine o caráter, o papel, a função, etc., das posições singulares, de agora em diante, concretas e reais, dirigidas a um objeto natural. O objeto desta posição de finalidade secundária não é mais algo, portanto, puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; a posição de finalidade não mais intenciona imediatamente a transformação de objetos naturais, mas o levar-se a cabo de uma posição teleológica, a qual, contudo, já está dirigida aos objetos naturais; os meios igualmente são não mais efeitos imediatos sobre os objetos naturais, mas querem alcançar tais efeitos por outros seres humanos.

Tais posições teleológicas secundárias já estão muito mais próximas da práxis social de patamares mais desenvolvidos do que do próprio trabalho, tal como aqui o assumimos. Uma análise detalhada pode apenas ocorrer mais tarde. A própria diferença, contudo, teve de ser já aqui indicada. Em parte porque o primeiro olhar desse nível social mais elevado do trabalho mostra que o trabalho, no sentido até agora tratado, constitui a base real imediata, a finalidade final de uma cadeia de mediação, eventualmente muito extensa, de posições teleológicas, em parte porque esse primeiro olhar já mostra igualmente dessas conexões, que o trabalho primordial tem de desenvolver necessariamente tais formas mais complicadas a partir de si mesmo, a partir da dialética peculiar de sua qualidade. E essa dupla conexão indica uma simultânea identidade e não-identidade de diferentes patamares do trabalho, mesmo com mediações amplas, múltiplas e complicadas.

Já vimos que a posição teleológica conscientemente executada causa um distanciamento no reflexo da realidade, que com esse distanciamento surge, pela primeira vez, a relação-sujeito-objeto no sentido rigoroso da palavra. Ambos envolvem simultaneamente o surgir de uma apreensão conceitual dos fenômenos da realidade e sua expressão adequada através da linguagem. Se se deseja ontologicamente compreender corretamente a gênese de tais interações complicadas e emaranhadas, tanto no próprio surgir quanto em seu desenvolvimento posterior, temos de partir de que, acima de tudo, onde se fala de autênticas alterações do ser, a conexão total do respectivo complexo é primária ante os seus elementos. Estes

können nur aus ihrem jeweiligen konkreten Zusammenwirken innerhalb desbetreffenden Seinskomplexes begriffen werden, während es eine vergebliche Mühe wäre, den Seinskomplex selbst aus seinen Elementen gedanklich nachkonstruieren zu wollen. Man käme dabei zu Scheinproblemen, wie im abschreckenden scholastischen Beispiel, ob das Huhn — ontologisch — früher ist als das Ei. Diese Frage könnte man heute fast wie einen bloßen Witz auffassen; man sollte aber dabei bedenken, daß die Frage, ob das Wort aus dem Begriff oder umgekehrt entstanden ist, um keinen Deut wirklichkeitsnäher, also vernünftiger, ist. Denn Wort und Begriff, Sprache und begriffliches Denken bilden zusammengehörige Elemente des Komplexes: Gesellschaftliches Sein und sie können nur im Zusammenhang von dessen ontologischer Analyse, vermittels der Erkenntnis der realen Funktionen, die sie innerhalb dieses Komplexes ausüben, ihrem wahren Wesen nach begriffen werden. Natürlich gibt es in jedem solchen System von Wechselbeziehungen innerhalb eines seienden Komplexes, wie bei jeder Wechselwirkung, ein übergreifendes Moment. Dieser Charakter entsteht in rein ontologischer Beziehung unabhängig von jedweder Werthierarchie: In solchen Wechselbeziehungen können die einzelnen Momente entweder einander gegenseitig bedingend sein, wie im eben angeführten Fall von Wort und Begriff, wo keines ohne das andere vorhanden sein kann, oder es entsteht eine derartige Bedingtheit, daß das eine Moment die Voraussetzung für das Ins-Leben-Treten des anderen bildet und dieses Verhältnis nicht umkehrbar ist. So steht die Arbeit zu den anderen Momenten des Komplexes: gesellschaftliches Sein. Eine genetische Ableitung der Sprache oder des begrifflichen Denkens aus der Arbeit ist ohne weiteres möglich, da der Vollzug des Arbeitsprozesses Forderungen an das vollziehende Subjekt stellt, die nur durch den Umbau der bis dahin vorhandenen psychophysischen Fähigkeiten und Möglichkeiten in Sprache und begriffliches Denken simultan erfüllt werden können, während weder diese selbst ohne vorangegangene Arbeitsanforderungen noch gar als die Genesis des Arbeitsprozesses hervorrufenden Bedingungen ontologisch begriffen werden können. Es versteht sich naturgemäß von selbst, daß, wenn einmal die Bedürfnisse der Arbeit Sprache und begriffliches Denken ins Leben gerufen haben, ihre Entwicklung eine ununterbrochene, unauflösbare Wechselwirkung sein muß, und der Tatbestand, daß die Arbeit auch weiter das übergreifende Moment bildet, hebt die Permanenz solcher Wechselwirkungen keineswegs auf, verstärkt und intensiviert sie im Gegenteil. Daraus folgt notwendig, daß innerhalb eines solchen Komplexes eine ununterbrochene Beeinflussung der Sprache und des begrifflichen Denkens durch die Arbeit und vice versa vor sich gehen muß.



apenas podem ser compreendidos a partir de seu respectivo operar-conjunto concreto no interior do complexo de ser concernente, enquanto seria um esforço vão querer reconstruir intelectualmente o próprio complexo de ser a partir de seus elementos. Com isto, chega-se ao problema aparente, como no espantoso exemplo escolástico, de se a galinha — ontologicamente — é antes que o ovo. Esta questão poderia ser hoje interpretada como mera piada; deve-se, todavia, considerar que a questão de se a palavra surgiu do conceito, ou o oposto, não seria sequer um grão mais próxima à realidade, portanto mais razoável. Pois palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual constituem elementos articulados do complexo: o ser social, e eles podem ser compreendidos em sua verdadeira essência apenas em conexão com sua análise ontológica, por meio do conhecimento de suas reais funções que exercem no interior desse complexo. Naturalmente, há em todo tal sistema de inter-relações no interior de um complexo existente, bem como em toda interação, um momento predominante. Este caráter surge em uma relação puramente ontológica, independente de toda hierarquia de valor: em tais inter-relações os momentos podem ser isolados ou determinados mutuamente, como no caso igualmente citado de palavra e conceito, em que um não pode ser existente sem o outro, ou pode surgir uma tal condicionalidade que um momento constitui o pressuposto para o entrar-em-vida do outro, e esta relação não é reversível. Assim está o trabalho para com os outros momentos do complexo: o ser social. Uma dedução genética da linguagem ou do pensamento conceitual é, sem dúvida, possível, pois a execução do processo de trabalho coloca demandas ao sujeito executor que apenas podem ser atendidas através da simultânea renovação das, então disponíveis, capacidades psicofísicas e das possibilidades na linguagem e no pensamento conceitual, enquanto estas não podem ser ontologicamente compreendidas sem as precedentes demandas do trabalho, nem, ainda menos, como condições causadoras do processo de trabalho. Evidencia-se pela própria natureza que, uma vez que as necessidades do trabalho chamaram à vida a linguagem e o pensamento conceitual, seu desenvolvimento tem de ser uma ininterrupta, indissolúvel, interação, e o estado de fato de que o trabalho ainda prossiga constituindo o momento predominante, de modo algum supera a permanência de tais interações, ao contrário, reforça-as e intensifica. Disto segue-se necessariamente que, no interior de um tal complexo, deve prosseguir uma ininterrupta influência da linguagem e do pensamento conceitual sobre o trabalho, e vice-versa.

Nur eine solche Auffassung der ontologischen Genesis als die eines konkret strukturierten Komplexes kann auch die Tatsache erhellen, wieso diese Genesis ein Sprung (aus dem organischen Sein ins gesellschaftliche) und zugleich ein langwieriger Prozeß von Jahrtausenden ist. Der Sprung tritt in Erscheinung, sobald die neue Beschaffenheit des Seins selbst in höchst primitiven, vereinzelten Akten sich real verwirklicht. Es ist aber dann eine äußerst langwierige Entwicklung, zumeist eine widerspruchsvolle und ungleichmäßige vonnöten, bis die neuen Seinskategorien extensiv wie intensiv derart zunehmen, daß die neue Seinsstufe als ausgeprägt und auf sich beruhend sich zu konstituieren vermag. Wie wir bereits gesehen haben, besteht der wesentlichste Zug solcher Entwicklungen darin, daß die der neuen Seinsstufe spezifisch eigenen Kategorien in den neuen Komplexen eine immer stärkere Suprematie über die niedrigeren Stufen, die freilich materiell dauernd ihre Existenz fundieren müssen, erlangen. So ist es im Verhältnis der organischen Natur zur anorganischen, so hier in dem des gesellschaftlichen Seins zu beiden Seinsstufen der Natur. Diese Entfaltung der einer Seinsstufe ureigenen Kategorien erfolgt immer durch ihre wachsende Differenzierung und damit durch ihr zunehmendes — freilich stets bloß relatives — Selbständigwerden innerhalb der jeweiligen Komplexe einer Seinsart.

Das ist im gesellschaftlichen Sein bei den Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit am deutlichsten sichtbar. Die Tatsache, daß nur — im Zusammenhang der jeweils konkreten Arbeit— eine sachlich richtige Widerspiegelung der für das Arbeitsziel in Betracht kommenden Kausalverhältnisse, ihre unbedingt notwendige Verwandlung in gesetzte bewerkstelligen kann, wirkt nicht bloß in der Richtung einer ständigen Überprüfung und Vervollkommnung der Widerspiegelungsakte, sondern auch in der ihrer Verallgemeinerung. Indem die Erfahrungen einer konkreten Arbeit bei einer anderen ausgenützt werden, entsteht allmählich ihre — relative — Verselbständigung, d. h. die verallgemeinernde Fixierung bestimmter Beobachtungen, die nunmehr nicht ausschließlich und direkt auf eine einzelne Verrichtung bezogen sind, vielmehr eine gewisse Verallgemeinerung als Beobachtung von Naturvorgängen überhaupt erhalten. In solchen Verallgemeinerungen entstehen die Keime der zukünftigen Wissenschaften, deren Anfänge, wie die von Geometrie und Arithmetik, sich in einer fernen Vergangenheit verlieren. Ohne ein klares Bewußtsein darüber zu haben, enthalten schon sehr anfängliche Verallgemeinerungen entscheidende Prinzipien der späteren, wirklich selbständig gewordenen Wissenschaften. So das Prinzip der Desanthropomorphisierung, des abstraktiven Ansehens von Bestimmungen, die untrennbar an die menschlichen Reaktionen auf die Umwelt (und auch an den Menschen selbst) gebunden sind. Diese Prinzipien sind in den primitivsten Konzeptionen von



Apenas uma tal visão da gênese ontológica como a de um complexo concretamente estruturado pode também iluminar o fato de que esta gênese é um salto (do ser orgânico ao social) e, ao mesmo tempo, um prolongado processo de milhares de anos. O salto manifesta-se tão logo a nova qualidade do ser realmente se realize, ainda que em atos muitíssimos primitivos, isolados. É necessário, contudo, um desenvolvimento extremamente prolongado, na maioria das vezes contraditório e desigual, até que as novas categorias ontológicas aumentem de tal maneira, tanto extensiva quanto intensivamente, que o novo patamar ontológico seja capaz de se constituir como distinto e baseado em si. Como já vimos, constitui o traço mais essencial de tais desenvolvimentos que as novas categorias especificamente próprias do novo patamar de ser alcançam uma supremacia cada vez mais intensa sobre os estágios inferiores, os quais, contudo tem de incessantemente fundar materialmente sua existência. Assim, é na relação da natureza orgânica para com o inorgânico, do mesmo modo, aqui, na do ser social para com ambos os patamares da natureza. Esse desdobramento das categorias originário-próprias de um patamar ontológico ocorre sempre através de sua crescente diferenciação e, com isso, por seu progressivo — contudo, sempre, meramente relativo — tornar-se independente no interior dos respectivos complexos de uma espécie de ser.

No ser social isso é nitidamente visível nas formas do reflexo da realidade. O fato de que apenas — em conexão com o respectivo ato de trabalho concreto — um reflexo coisalmente correto das relações causais que vêm em consideração para a finalidade do trabalho pode efetuar sua transformação incondicionalmente necessária em posta, não atua meramente na direção de uma permanente revisão e aperfeiçoamento do ato do reflexo, mas também no da sua generalização. Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em outro, emerge gradualmente sua — relativa — independentização, *i.e.*, a fixação generalizadora de determinadas observações, as quais, de agora em diante, não mais se referem exclusiva e diretamente a uma execução singular, ao contrário, recebem em geral uma dada generalização como observação de eventos da natureza. Em tais generalizações emergem os germes das futuras ciências, cujos inícios, como da geometria e da aritmética, perderam-se em um distante passado. Sem uma clara consciência acerca disso, generalizações muito iniciais já contêm princípios decisivos das ciências posteriores, realmente tornadas independentes. Assim, o princípio da desantropomorfização, o considerar abstrativante de determinações que são inseparavelmente ligadas às reações humanas ao mundo ambiente (e também aos próprios seres humanos). Esses princípios já estão contidos implicitamente nas concepções as mais primitivas

Arithmetik und Geometrie bereits implicite enthalten. Freilich unabhängig davon, ob die sie ausdenkenden und gebrauchenden Menschen ihr wirkliches Wesen begriffen haben. Die hartnäckige Verknüpfung solcher Begriffe mit magischen und mythischen Vorstellungen, die sehr weit in die historische Zeit hineinragt, zeigt, wie sich im Bewußtsein der Menschen zweckmäßig notwendiges Handeln, sein richtiges gedankliches Vorbereiten und Durchführen mit falschen Vorstellungen über Nichtseiendes als wahrem, letztem Grund ununterbrochen und immer höhere Formen der Praxis hervorrufend mischen kann. Das zeigt, daß das Bewußtsein über die Aufgaben, über die Welt, über das Subjekt selbst aus der Reproduktion der eigenen Existenz (und mit ihr der des Seins der Gattung) als ihr unentbehrliches Instrument herauswächst; es wird zwar immer ausgebreiteter, immer selbständiger, bleibt jedoch ebenfalls in unaufhebbarer Weise, wenn auch noch so weit vermittelt, letzten Endes doch ein Instrument dieser Reproduktion des Menschen selbst.

Über das hier gestreifte Problem des falschen Bewußtseins und über die Möglichkeit seiner zuweilen so fruchtbaren relativen Richtigkeit kann nur in späteren Zusammenhängen angemessen gesprochen werden. Diese Betrachtungen führten uns nur zu dem paradoxen Verhältnis, wo — in der Arbeit, für die Arbeit, durch die Arbeit ins Leben gerufen — das Bewußtsein des Menschen in seine Tätigkeit der Selbstreproduktion eingreift. Man könnte das so ausdrücken: Die Selbständigkeit der Widerspiegelung der äußeren und inneren Welt im menschlichen Bewußtsein ist eine unabdingbare Voraussetzung des Entstehens und der Höherentwicklung der Arbeit. Die Wissenschaft, die Theorie als selbsttätig und eigenständig gewordene Gestalt von ursprünglichen teleologisch-Kausalen Setzungen in der Arbeit kann aber auch auf der Stufe ihrer Höchstentwicklung diese letzthinnige Gebundenheit an ihren Ursprung nie völlig ablegen. Unsere späteren Betrachtungen werden zeigen, daß sie diese Bindung an die Bedürfnisbefriedigung des Menschengeschlechts nie verlieren konnte, mögen die Vermittlungen, die sie an diese knüpfen, noch so komplizierte und weitverzweigte geworden sein. In diesem gedoppelten Verhältnis von Gebundenheit und Aufsichselbstgestelltsein spiegelt sich ebenfalls ein wichtiges Problem, das das menschliche Nachdenken, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Menschheit im Laufe der Geschichte immer wieder neu zu stellen und zu beantworten gezwungen ist: das Problem von Theorie und Praxis. Um zu diesem Fragenkomplex den richtigen Ausgangspunkt zu finden, müssen wir wieder zu dem bis jetzt schon oft berührten Problem zurückkehren: zu dem von Teleologie und Kausalität.

Solange der reale Prozeß des Seins in Natur und Geschichte teleologisch aufgefaßt wurde, wobei der Kausalität nur die Rolle des Durchführenden Organs für den



da aritmética e da geometria. Claro, independentemente de que se os seres humanos que os conceberam e os usaram tenham compreendido sua essência real. A persistente ligação de tais conceitos com representações (*Vorstellungen*) mágicas e míticas, que se estende muito amplamente na época histórica, mostra como, na consciência dos seres humanos, o necessário agir finalístico, suas correta preparação intelectual e implementar, podem se mesclar com falsas representações (*Vorstellungen*) sobre o não-existente enquanto fundamento verdadeiro, último, produzindo ininterruptamente e sempre formas superiores de práxis. Isso mostra que a consciência acerca das tarefas, acerca do mundo, acerca do próprio sujeito, nasce da reprodução da própria existência (e, com ela, da do ser do gênero) como seu instrumento indispensável; torna-se cada vez mais ampla, cada vez mais independente, contudo permanece, sempre igualmente em um modo inexorável, mesmo se amplamente mediada, por último um instrumento dessa reprodução do próprio ser humano.

Sobre o problema, aqui tocado, da falsa consciência e acerca da possibilidade de sua, ocasionalmente tão frutífera, relativa corretude, pode ser falado adequadamente apenas em conexões posteriores. Estas considerações nos conduzem apenas à relação paradoxal — que vêm à vida no trabalho, para o trabalho e através do trabalho — em que a consciência do ser humano interfere em sua atividade de autorreprodução. Poder-se-ia colocar nestas palavras: a independência do reflexo do mundo exterior e interior na consciência humana é um pressuposto indispensável do surgimento e do desenvolvimento ascendente do trabalho. A ciência, a teoria como forma (*Gestalt*) tornada automática e independente das originárias posições causal-teleológicas no trabalho jamais pode, contudo, descartar completamente esta, por último, dependencialidade para com sua origem, mesmo no patamar de seu mais elevado desenvolvimento. Nossas considerações posteriores mostrarão que essa ligação na satisfação de necessidades da humanidade jamais pode desaparecer, mesmo que as mediações que a atam a elas venham a ser ainda mais complicadas e extensas. Nessa dupla relação de dependencialidade e ser-posto-por-si-próprio se reflete igualmente um importante problema, o de que o refletir humano, a consciência e a autoconsciência da humanidade no curso da história, repetidamente se colocam renovadamente e são forçadas a responder: o problema da teoria e da práxis. Para se encontrar o correto ponto de partida desse complexo de problemas, temos de retornar ao problema que já, com muita frequência, repetidamente tocamos: ao de teleologia e causalidade.

Enquanto o processo real do ser na natureza e na história foi apreendido teleologicamente, com o que à causalidade apenas podia ser prescrito o papel de órgão implementador do

»Endzweck« zugesprochen werden konnte, mußte die Theorie, die Kontemplation als die höchste Form des menschlichen Verhaltens gefaßt werden. Denn solange der teleologische Charakter der Wirklichkeit als unerschütterliche Grundlage des Wesens der objektiven Wirklichkeit galt, konnte der Mensch sich zu dieser letzten Endes nur kontemplativ verhalten; die Selbstverständigung über die eigenen Lebensprobleme der Menschen, sowohl im unmittelbaren wie im subtilst vermittelten Sinne, scheint nur bei einer solchen Attitüde zur Wirklichkeit erfaßbar zu sein. Zwar wird der teleologisch gesetzte Charakter der menschlichen Praxis relativ früh erkannt. Da aber die sich daraus ergebenden konkreten Tätigkeiten doch in einer teleologisch gefaßten Totalität von Natur und Gesellschaft mündeten, blieb diese philosophische, ethische, religiöse etc. Suprematie des kontemplativen Erfassens der kosmischen Teleologie doch bestehen. Es ist nicht hier der Ort, die durch eine solche Weltsicht hervorgerufenen geistigen Kämpfe auch nur anzudeuten. Es sei nur kurz bemerkt, daß die hierarchische Höchststelle der Kontemplation zumeist auch in jenen Philosophien bewahrt bleibt, die in der Kosmologie bereits den Kampf gegen die Herrschaft der Teleologie aufgenommen haben. Der Grund scheint auf den ersten Anblick paradox: Die völlige Entgöttlichung der Außenwelt des Menschen vollzieht sich langsamer als die Befreiung von deren teleologisch-theodizeehaften Beschaffenheiten. Dazu kommt, daß die denkerische Leidenschaft, gerichtet auf die Entlarvung der objektiven Teleologie mit religiös fingiertem Subjekt, oft einer vollständigen Austreibung der Teleologie zustrebt, die dann einem konkreten Begreifen der Praxis (Arbeit) hindernd im Wege steht. Erst in der klassischen deutschen Philosophie beginnt die Praxis, ihrem Gewicht gemäß bewertet zu werden. Marx sagt in der von uns bereits angeführten ersten Feuerbach-These als Kritik des alten Materialismus: »Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus ... entwickelt.« Diese Gegenüberstellung, die schon hier mit dem Adjektiv »abstrakt« auch eine Kritik des Idealismus in sich faßt, konkretisiert sich in dem Vorwurf, daß der Idealismus »natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt«[59]. Wir wissen: Die Kritik von Marx an Hegels »Phänomenologie« in den »Ökönomisch-philosophischen Manuskripten« konzentriert sich gerade um dieses Verdienst, um diese Schranke des deutschen Idealismus, vor allem Hegels.

Damit ist die Position von Marx sowohl gegen den alten Materialismus als gegen den Idealismus klar umrissen: Die Lösung des Problems von Theorie und Praxis erfordert das Zurückgreifen auf die Praxis in ihrer realen und materiellen

59 {1} MEGA I, 5, S. 533; MEW 3, S. 5.



»propósito final«, a teoria, a contemplação tiveram de ser apreendidas como a forma mais elevada do comportamento humano. Pois, na medida em que o caráter teleológico da realidade vale como base inabalável da essência da realidade objetiva, o ser humano apenas podia, por último, comportar-se de forma contemplativa para com este fim último; a autocompreensão sobre os próprios problemas da vida dos seres humanos, tanto no sentido imediato quanto no sutilmente mediado, parece apreensível apenas com tal atitude para com a realidade. De fato, o caráter teleologicamente posto da práxis humana foi reconhecido relativamente cedo. Já que, contudo, as atividades concretas que disto resultam desembocaram em uma totalidade teleologicamente apreendida de natureza e sociedade, permanece ainda existente esta supremacia filosófica, ética, religiosa, etc., do apreender contemplativo da teleologia cósmica. Não é aqui o lugar nem sequer para indicar as lutas espirituais provocadas por uma tal visão de mundo. Será brevemente comentado, apenas, que a elevada posição hierárquica da contemplação também permaneceu preservada na maior parte daquelas filosofias que, na cosmologia, já haviam incorporado a luta contra o domínio da teleologia. O fundamento parece, à primeira vista, um paradoxo: a completa dessacralização do mundo externo dos seres humanos se consuma mais lentamente do que a libertação de suas qualidades teodiceico-teleológicas. Além disso, que a paixão intelectual dirigida ao desmascaramento da teleologia objetiva com um fictício sujeito religioso, com frequência visa uma completa expulsão da teleologia, o que então se coloca no caminho obstruindo uma compreensão concreta da práxis (trabalho). Apenas na filosofia clássica alemã começa a práxis a ser avaliada segundo sua importância. Marx, na já por nós citada Primeira Tese contra Feuerbach, diz: »Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo«. Essa contraposição, que já compreende em si, aqui, com o adjetivo »abstrato«, também uma crítica do idealismo, concretiza-se na repreensão de que o idealismo »naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal.«[60] Sabemos: a crítica de Marx à »Fenomenologia do Espírito« de Hegel, nos »Manuscritos Econômico-Filosóficos«, concentra-se precisamente neste mérito, nesta limitação do idealismo alemão, sobretudo o de Hegel.

Com isto a posição de Marx, tanto contra o velho materialismo quanto contra o idealismo, está claramente delineada: a solução do problema da teoria e da práxis requer o recorrer à práxis em seu

60 {1} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.533.

Erscheinungsweise, wo ihre fundamentalen ontologischen Bestimmungen deutlich und eindeutig ablesbar zum Vorschein kommen. Das ontologisch Entscheidende ist dabei das Verhältnis von Teleologie und Kausalität. Das für die Entwicklung des menschlichen Denkens, des menschlichen Weltbildes Bahnbrechende der Fragestellung, womit die Arbeit in den Mittelpunkt dieses Streites gesetzt wird, beschränkt sich nicht nur darauf, daß aus dem Ablauf des Seins in seiner Totalität jedes Hineinprojizieren von Teleologie kritisch entfernt, daß die Arbeit (die gesellschaftliche Praxis) als der einzige Seinskomplex verstanden wird, in welchem der teleologischen Setzung eine authentisch wirkliche, die Wirklichkeit verändernde Rolle zukommt; es bestimmt auch auf dieser Basis, aber diese verallgemeinernd und mit einer solchen Verallgemeinerung über die bloße Feststellung eines ontologisch grundlegenden Tatbestandes hinausgehend, das philosophisch einzig richtige Verhältnis zwischen Teleologie und Kausalität. Das Wesentliche an diesem Verhältnis haben wir bereits bei der Analyse der dynamischen Struktur der Arbeit dargestellt: Teleologie und Kausalität sind nicht, wie sich dies bis dahin aus jeder erkenntnistheoretischen oder logischen Analyse ergeben hat, einander ausschließende Prinzipien im Ablauf der Prozesse, im Dasein und Sosein der Dinge, sondern allerdings einander heterogene Prinzipien, die jedoch bei all ihrer Widersprüchlichkeit nur zusammen in untrennbarer dynamischer Koexistenz die ontologische Grundlage bestimmter Bewegungskomplexe ergeben, und zwar solcher, die nur im Bereich des gesellschaftlichen Seins ontologisch möglich sind, deren Wirksamkeit in dieser jedoch zugleich das Hauptcharakteristikum dieser Seinsstufe ergibt.

Wir haben ebenfalls in der vorangegangenen Analyse der Arbeit eine weitere, höchst wichtige Charakteristik dieser kategoriellen Bewegungsbestimmungen feststellen können: Es gehört zum Wesen der Teleologie, daß sie nur als gesetzte real funktionieren kann. Um ihr Sein ontologisch konkret umreißen zu können, muß deshalb, wenn ein Prozeß berechtigterweise als teleologischer charakterisiert werden soll, auch das Sein des setzenden Subjekts ontologisch unbezweifelbar bewiesen werden. Die Kausalität kann dagegen sowohl in gesetzter wie in nicht gesetzter Weise wirksam werden. Die richtige Analyse erfordert also nicht nur eine genaue Unterscheidung dieser beiden Seinsweisen, sondern auch, daß die Bestimmung des Gesetztseins von jeder philosophischen Zweideutigkeit befreit werde. In sehr einflußreichen Philosophien nämlich — es genügt, auf die Hegelsche hinzuweisen — verschwimmt und verschwindet darum der Unterschied zwischen bloß erkenntnismäßigen und materiell realen, seinsmäßigen Setzungen der Kausalität. Wenn wir auf Grund früherer Analysen das Gewicht darauf legen, daß ausschließlich eine materiell-seinsmäßig gesetzte Kausalität in die von uns geschil-



modo fenomênico, real e material, onde suas determinações ontológicas fundamentais vêm à luz nítida e inequivocamente detectáveis. Com isto, o ontologicamente decisivo é a relação de teleologia e causalidade. Que, para o desenvolvimento do pensamento humano, da imagem humana de mundo na qual o pioneirismo da colocação da questão em que o trabalho é posto no ponto central desta disputa, não se limita apenas a que, com isto, expulsa criticamente do decurso do ser em sua totalidade toda introjeção de teleologia, que o trabalho (a práxis social) é entendido como o único complexo ontológico, no qual a posição teleológica alcança um real papel autenticamente alterador da realidade; determina ainda, a partir dessa base, mas a generalizando e, com tal generalização, indo para além da mera constatação de um estado de fato ontologicamente fundamental, a única filosoficamente correta relação entre teleologia e causalidade. O essencial desta relação, já expusemos na análise da estrutura dinâmica do trabalho: teleologia e causalidade não são, como foi descrito até agora em toda análise gnosiológica ou lógica, princípios mutuamente excludentes no decurso dos processos, na existência e no ser-assim das coisas, mas são, de fato, princípios mutuamente heterogêneos que, por toda a sua contraditoriedade, apenas conexos, em inseparável coexistência dinâmica, resultam na base ontológica de determinados complexos móveis, os quais, de fato, são ontologicamente possíveis apenas na esfera do ser social, e cuja operatividade nesta esfera resulta, ao mesmo tempo, na característica principal desse patamar ontológico.

Do mesmo modo, na análise precedente do trabalho, pudemos constatar uma característica mais ampla, muitíssimo importante, dessas determinações categoriais móveis: pertence à essência da teleologia que ela apenas pode realmente funcionar como posta. Para ontologicamente poder delinear concretamente seu ser, tem-se de, por isso, quando um processo deve ser legitimamente caracterizado como teleológico, ser inquestionavelmente provado o ser do sujeito que põe. Ao contrário, a causalidade pode operar tanto em modo posto quanto em não posto. A análise correta requer, portanto, não apenas uma precisa diferenciação desses dois modos de ser, mas também que a determinação do ser posto esteja livre de toda ambiguidade filosófica. Em filosofias muito influentes — é suficiente indicar a hegeliana — de fato obnubila-se e desaparece com isso a diferença entre as posições da causalidade meramente gnosiológica e as materiais reais, ontológicas. Quando, com fundamento em análises anteriores, colocamos o peso em que exclusivamente uma causalidade posta ontológico-materialmente pode caminhar em coexistência

derte Koexistenz mit der immer gesetzten Teleologie treten kann, so haben wir die Bedeutung der bloß erkenntnismäßigen Setzung der Kausalität — die spezifisch erkenntnistheoretische oder logische Setzung ist deren weitere Abstrahierung, kommt also hier nicht in Betracht — keineswegs herabgesetzt. Im Gegenteil. Unsere früheren Darlegungen haben deutlich gezeigt, daß die seinsmäßige Setzung von konkreten Kausalitätsreihen ihre Erkenntnis, also ihr erkenntnismäßiges Gesetztsein, voraussetzt. Wir dürfen nur nie aus den Augen verlieren, daß durch diese Setzung nur eine Möglichkeit, im Sinne der Aristotelischen Dynamis, erreicht werden kann, daß die Umwandlung des Potentiellen in Verwirklichung ein besonderer Akt ist, der zwar diese voraussetzt, aber zu ihr im Verhältnis der heterogenen Andersheit steht; dieser Akt ist eben die Entscheidung, die aus der Alternative entspringt.

Die ontologische Koexistenz von Teleologie und Kausalität im arbeitenden (praktischen) Verhalten des Menschen, und nur hier, hat seinsmäßig zur Folge, daß ihrem gesellschaftlichen Wesen nach Theorie und Praxis Momente eines und desselben gesellschaftlichen Seinskomplexes sein müssen, so daß man sie nur von diesem Wechselverhältnis ausgehend adäquat begreifen kann. Gerade hier kann die Arbeit in der aufklärendsten Weise als Modell dienen. Das klingt vielleicht beim ersten Anhören etwas befremdend, denn gerade die Arbeit ist in offenkundigster Weise teleologisch orientiert, das Interesse an der Verwirklichung des gesetzten Zieles tritt hier am penetrantesten zutage. Trotzdem ist in der Arbeit, in ihren Akten, die die spontane Kausalität in gesetzte verwandeln, eben weil es sich hier noch ausschließlich um eine Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur und nicht zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Gesellschaft handelt, der reine Erkenntnischarakter der Akte ungestörter bewahrt als in den höheren, in denen gesellschaftliche Interessen unvermeidlich schon in die Widerspiegelung der Tatsachen hineinspielen. In den Setzungsakte[61] der Kausalität in der Arbeit sind in reinster Form auf den Wertgegensatz von Wahr und Falsch orientiert, denn wir haben bereits früher gezeigt, daß jedes Verkennen der an sich seienden Kausalität im Prozeß ihres Setzens unweigerlich zum Scheitern des ganzen Arbeitsprozesses führen muß. Dagegen ist ohne weiteres evident, daß in jeder Setzung der Kausalität, wo das unmittelbar gesetzte Ziel eine Veränderung des setzenden Bewußtseins von Menschen ist, die gesellschaftliche Interessiertheit, die in jeder Zielsetzung — natürlich auch in der der einfachen Arbeit — mit enthalten ist, unweigerlich auch das Setzen der zur Verwirklichung unerläßlichen Kausalreihen beeinflussen muß. Dies um so mehr, als bei der Arbeit selbst das Setzen der Kausalreihen auf Gegenstände und Prozesse bezogen ist, die sich in ihrem Gesetztsein dem teleologischen Ziel gegenüber völlig gleichgültig verhalten,

61 {Nota da tradução} No manuscrito (p.507) lê-se »In den Setzungsakte der Kausalität...« (Nos atos de posição da causalidade...). Na edição de Benseler temos »Die Setzungsakte der Kausalität ...« (Os atos de posição da causalidade...). Algo muito similar a Benseler encontramos em Scarponi, »Gli atti con cui nel lavoro viene posta la causalità...«. Morbois (p.122), Vedda (p.112) e Fortes e Tonet (p.90) seguem a Benseler.



com a teleologia sempre posta por nós descrita, de modo algum reduzimos o significado da posição da causalidade meramente gnosiológica — a posição especificamente gnosiológica ou lógica é uma abstração a ela posterior, portanto não é considerada aqui. Ao contrário. Nossas exposições anteriores mostraram nitidamente que a posição teleológica de séries causais concretas pressupõe seu conhecimento, portanto seu ser-posto gnosiológico. Não podemos jamais perder de vista que, através dessa posição, pode ser alcançada apenas uma possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica, de que a transformação do potencial em realização é um ato peculiar que, de fato, a pressupõe, mas se encontra em relação de alteridade para com ela; este ato é justamente a decisão, que brota da alternativa.

A coexistência ontológica de teleologia e causalidade no comportamento do trabalhador (prático) do ser humano, e apenas aqui, tem por consequência ontológica que, por sua essência social, teoria e práxis têm de ser momentos de um e mesmo complexo ontológico social, portanto apenas pode-se concebê-los corretamente a partir dessa inter-relação. Precisamente aqui pode o trabalho servir de modelo de modo o mais esclarecedor. Isto talvez soe, em um primeiro momento, algo estranho, pois precisamente o trabalho, de modo manifesto, é orientado teleologicamente, o interesse na realização da finalidade posta é revelado pungentemente. Apesar disso, é no trabalho, nos seus atos que transformam a causalidade espontânea em posta, justamente porque se trata aqui ainda exclusivamente de uma inter-relação entre ser humano e natureza e, não, entre ser humano e ser humano, ser humano e sociedade, o caráter puramente gnosiológico do ato preserva-se mais sem perturbações do que nos mais elevados, nos quais os interesses sociais inevitavelmente já se envolvem no reflexo dos fatos. Os atos de posição da causalidade no trabalho são, na forma mais pura, orientados a partir da posição de valor entre verdadeiro e falso, pois, já vimos anteriormente, que todo desconhecer da causalidade em si existente tem de conduzir, no processo, seu pôr inevitavelmente ao fracasso do processo de trabalho como um todo. Em contraposição, é sem mais evidente que toda posição de causalidade em que a finalidade posta imediata é uma transformação da consciência que põe dos seres humanos, os interesses sociais que estão incluídos em toda posição de finalidade — naturalmente, também na do trabalho simples — inevitavelmente devem influir no pôr da realização das séries causais indispensáveis. E isto tanto mais quanto no próprio trabalho o pôr das séries causais é referido aos objetos e processos que se comportam, em seu ser posto, completamente indiferentes ante a finalidade teleológica,

während jene Setzungen, die in den Menschen bestimmte Entscheidungen von Alternativen bezwecken, in einem Material wirksam werden, das von selbst, spontan zu Alternativentscheidungen drängt. Diese Art der Setzung intentioniert also eine Änderung, ein Verstärken oder Abschwächen solcher Tendenzen im Bewußtsein der Menschen, arbeitet demzufolge nicht in einem an sich gleichgültigen, sondern in einem schon an sich günstigen oder ungünstigen, tendenziell an sich auf Zwecksetzungen hin bewegten Material. Selbst eine eventuelle Gleichgültigkeit der Menschen einer derart beabsichtigten Beeinflussung gegenüber hat mit der früher erwähnten Gleichgültigkeit des Naturmaterials nur die Bezeichnung gemeinsam. Für die Natur ist die Gleichgültigkeit eine Metapher, die ihre immerwährende, unveränderliche, völlig neutrale Heterogenität den menschlichen Zielsetzungen gegenüber angeben soll, während die Gleichgültigkeit von Menschen solchen Absichten gegenüber eine konkrete, unter Umständen veränderbare, sozial und individuell konkret verursachte Verhaltensart ist.

In den Setzungen der Kausalität höherer, gesellschaftlicherer Art ist deshalb ein beeinflussendes Eindringen der teleologischen Zielsetzung in ihre geistigen Reproduktionen unvermeidlich. Selbst wenn dieser letzte Akt sich als Wissenschaft, als — relativ — selbständiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens konstituiert hat, ist es, ontologisch betrachtet, eine Illusion, zu glauben, daß eine gesellschaftlich völlig unvoreingenommene Wiedergabe der hier herrschenden Kausalitätsketten und dadurch vermittelt auch der Naturkausalitäten erlangt werden könnte, daß hier eine gereinigtere Form der unmittelbaren und ausschließlichen Konfrontation von Mensch und Natur erreichbarer wäre als in der Arbeit selbst. Natürlich wird hier eine weitaus genauere, weiterreichendere, vertieftere, vollständigere etc. Erkenntnis der betreffenden Naturkausalitäten erreicht, als je in einer auf sich selbst gestellten Arbeit möglich wäre. Das ist eine Selbstverständlichkeit, entscheidet aber nicht unser gegenwärtiges Problem. Es kommt darauf an, daß dieser Fortschritt an Erkenntnis den Verlust der ausschließlichen Gegenüberstellung von Mensch und Natur in sich begreift, wobei sofort hinzugefügt werden muß, daß auch dieser Verlust seinem Wesen nach sich in der Richtung auf den Fortschritt zu bewegt. In der Arbeit wird nämlich der Mensch mit dem Sein an sich jenes Naturausschnitts konfrontiert, der mit dem Arbeitsziel unmittelbar in Verbindung steht. Werden diese Erkenntnisse auf eine höhere Stufe der Verallgemeinerung erhoben, was bereits in den Anfängen der sich der Selbständigkeit zu entwickelnden Wissenschaft geschieht, so ist dies unmöglich, ohne in die Widerspiegelung der Natur mit der Gesellschaftlichkeit des Menschen verbundene, ontologisch intentionierte Kategorien aufzunehmen. Das darf freilich nicht in einem vulgär-direkten Sinn verstanden werden. Erstens ist jede



enquanto todas as posições que se propõem determinadas escolhas de alternativas nos seres humanos tornam-se operantes em um material que, por si, espontaneamente, pressiona por decisões alternativas. Esse tipo de posição intenciona, portanto, uma alteração, um fortalecimento ou enfraquecimento de tais tendências na consciência dos seres humanos; como consequência, trabalha não em um material indiferente, mas em um já favorável ou desfavorável, que tendencialmente se move a posições de propósito. Mesmo uma eventual indiferença dos seres humanos para com uma influência dessa maneira intencionada tem apenas a designação em comum com a antes mencionada indiferença do material natural. Para a natureza, a indiferença é uma metáfora que deve indicar sua permanente heterogeneidade, invariável, completamente neutra, ante as posições humanas de finalidade, enquanto a indiferença dos seres humanos ante tais intenções é um tipo de comportamento concreto, modificável sob circunstâncias, social e individualmente concretamente causada.

Nas posições da causalidade mais elevadas, de tipo mais social, é por isso inevitável um influente penetrar da posição teleológica de finalidade na sua própria reprodução espiritual. Mesmo quando este último ato se constituiu enquanto ciência, enquanto fator — relativamente — independente da vida social, ontologicamente considerado é uma ilusão crer que se poderia conseguir uma descrição totalmente imparcial das cadeias causais aqui dominantes e, através disto, das causalidades naturais; que aqui seria alcançável uma forma mais madura da imediata e exclusiva confrontação de ser humano e natureza do que o próprio trabalho. Naturalmente, aqui se alcança um conhecimento muito mais preciso, extenso, profundo, completo, etc., das causalidades naturais concernentes, do que aquele que seria possível em um trabalho posto por si mesmo. Isto é uma evidência, contudo, não decide nosso problema presente. O importante é que esse progresso no conhecimento em si compreende a perda da contraposição excludente de ser humano e natureza, com o que tem de ser imediatamente acrescido que também essa perda, segundo sua essência, move-se na direção do progresso. Ou seja, no trabalho, o ser humano com seu ser em si é confrontado com aquele estrato da natureza que está em vinculação imediata com a finalidade do trabalho. Quando esse conhecimento se eleva a um patamar mais elevado de generalização, como já ocorre no início da ciência que se desenvolve para sua independência, isto é então impossível sem incorporar, no reflexo da natureza ligado à socialidade dos seres humanos, categorias ontologicamente intencionadas. Isto não pode ser entendido em um sentido direto-vulgar. Primeiro, toda

teleologische Setzung letzten Endes gesellschaftlich bestimmt, die der Arbeit in einer sehr prägnanten Weise durch das Bedürfnis, von dessen verursachendem Einfluß auch keine Wissenschaft völlig frei sein kann. Das würde jedoch noch keinen entscheidenden Unterschied ausmachen. Zweitens aber stellt die Wissenschaft in den Mittelpunkt ihrer desanthropomorphisierenden Widerspiegelung der Wirklichkeit die Verallgemeinerung der Zusammenhänge. Wir haben gesehen, daß dies nicht mehr unmittelbar zum ontologischen Wesen der Arbeit, vor allem nicht zu ihrer Genesis gehört; in ihr kommt es bloß auf das richtige Erfassen eines konkreten Naturphänomens an, soweit dessen Beschaffenheit in einer notwendigen Verbundenheit mit dem teleologisch gesetzten Arbeitsziel steht. Über die vermittelteren Zusammenhänge mag der Arbeitende die falschesten Vorstellungen haben; sie müssen bei richtiger Widerspiegelung der unmittelbaren den Erfolg des Arbeitsprozesses nicht stören (Beziehung der primitiven Arbeit zur Magie).

Sobald jedoch die Widerspiegelung auf Verallgemeinerungen gerichtet ist, tauchen — einerlei, wie bewußt dies geschieht — zwangsläufig Probleme auch einer allgemeinen Ontologie auf. Und so sehr diese, was die Natur betrifft, in ihrem unverfälschten Ansichsein von der Gesellschaft und ihren Bedürfnissen völlig verschieden, ihnen gegenüber völlig neutral sind, kann die ins Bewußtsein gehobene Ontologie für keine gesellschaftliche Praxis, im bereits untersuchten vermittelteren Sinn, gleichgültig sein. Die enge Verbundenheit von Theorie und Praxis hat zur notwendigen Folge, daß letztere in ihren konkreten gesellschaftlichen Erscheinungsformen sehr weitgehend von den ontologischen Vorstellungen der Menschen über die Natur mitbeeinflußt werden. Die Wissenschaft ihrerseits, wenn sie das adäquate Erfassen der Wirklichkeit ernst nimmt, kann unmöglich vor diesen ontologischen Fragestellungen ausweichen; ob dies bewußt oder ohne Bewußtheit geschieht, ob die Fragen und Antworten richtig oder falsch sind, ob sie die Möglichkeit, solche Fragen vernünftig zu beantworten, leugnet, scheint auf diesem Niveau einerlei zu sein, denn selbst dieses Leugnen wirkt sich im gesellschaftlichen Bewußtsein in irgendeiner Weise ontologisch aus. Und da die gesellschaftliche Praxis sich immer in einer geistigen Umwelt von ontologischen Vorstellungen abwickelt, einerlei, ob vom Alltag oder vom Horizont wissenschaftlicher Theorien die Rede ist, bleibt der von uns angedeutete Tatbestand für die Gesellschaft fundamental. Von den »Asebeia«-Prozessen in Athen über Galilei oder Darwin bis zur Relativitätstheorie wirkt sich diese Sachlage im gesellschaftlichen Sein zwangsläufig aus. Hier zeigt sich der dialektische Charakter der Arbeit als Modell für die gesellschaftliche Praxis gerade darin, daß diese in ihren entwickelteren Formen viele Abweichungen von der Arbeit selbst zeigt.



posição teleológica é, por último, determinada socialmente, a posição do trabalho, de modo muito mais incisivo, pela necessidade de cuja influência causadora também nenhuma ciência pode ser completamente livre. Isto, contudo, não constituiria nenhuma diferença decisiva. Segundo, a ciência coloca, contudo, no centro de seu reflexo desantropomorfizador da realidade, a generalização das conexões. Vimos que isto não mais pertence imediatamente à essência ontológica do trabalho, sobretudo, não à sua gênese; nele se chega meramente a um correto apreender de um fenômeno natural concreto tanto quanto as qualidades deste está em uma combinabilidade necessária com a finalidade do trabalho teleologicamente posta. Sobre as conexões mais mediadas, é possível que aquele que trabalha tenha as representações (*Vorstellungen*) mais falsas; estas não têm de perturbar o sucesso do processo de trabalho pelo reflexo correto do imediato (relação do trabalho primitivo com a magia).

Na medida, contudo, em que o reflexo está dirigido à generalização, inevitavelmente emergem — não importa quão conscientemente isto ocorra — problemas de uma ontologia geral. E por mais que estes, no que concerne à natureza, sejam, ante a sociedade e suas necessidades, inteiramente diferentes, completamente neutros em seu inalterado ser-em-si, a ontologia elevada à consciência não pode ser indiferente para nenhuma práxis social, no sentido mediado já investigado. A estreita ligação de teoria e práxis tem por consequência necessária que a última, em suas formas de manifestação socialmente concretas, torna-se amplamente influenciada pelas representações (*Vorstellungen*) ontológicas dos seres humanos sobre a natureza. A ciência, por sua vez, quando toma com seriedade o apreender adequado da realidade, é impossível que possa escapar dessas ontológicas colocações de questão; se ocorre consciente ou sem conscienciosidade, se as questões e respostas são corretas ou falsas, se ela nega a possibilidade de responder racionalmente a tais questões, parece ser o mesmo neste nível, pois esta própria negação repercute ontologicamente, de algum modo, na consciência social. E, já que a práxis social se desenrola sempre em um mundo ambiente espiritual de representações (*Vorstellungen*) ontológicas, tanto se se fala do cotidiano quanto do horizonte de teorias científicas, esse estado de fato indicado permanece fundamental para a sociedade. Dos processos por *asébeia*, em Atenas, a Galileu ou Darwin, até a teoria da relatividade, essa situação repercute inevitavelmente no ser social. Aqui se mostra o caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social precisamente em que esta, em suas formas desenvolvidas, mostra muitas divergências para com o próprio trabalho.

Eine andere, freilich mit der jetzt behandelten vielfach verbundene Form solcher vermittelten Komplikationen haben wir früher geschildert. Beide Analysen zeigen, daß die Arbeit die grundlegende und darum die einfachste und eindeutigste Form jener Komplexe ist, deren dynamisches Zusammen die Eigenart der gesellschaftlichen Praxis ausmacht. Eben deshalb ist es immer wieder notwendig, darauf hinzuweisen, daß die spezifischen Züge der Arbeit nicht ohne weiteres auf kompliziertere Formen der gesellschaftlichen Praxis übertragen werden dürfen. Die wiederholt aufgezeigte Identität der Identität und Nichtidentität in ihren Strukturformen geht, so glauben wir, darauf zurück, daß, die Arbeit selbst das radikal neue Verhältnis des Stoffwechsels mit der Natur materiell verwirklicht, während die überwiegende Mehrzahl der anderen, komplizierteren Formen der gesellschaftlichen Praxis diesen Stoffwechsel mit der Natur, die Grundlage der Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft, bereits zur unaufhebbaren Voraussetzung hat. Mit der wirklichen Beschaffenheit dieser komplizierteren Formen werden wir uns erst in den folgenden Kapiteln und in wirklich angemessener Weise erst in der Ethik beschäftigen können.

Bevor wir aber zu einer — es sei nochmals betont: vorläufigen, einleitenden — Darlegung des Verhältnisses von Theorie und Praxis übergehen, scheint es uns nützlich, nochmals einen Blick nach rückwärts, auf die ontologischen Entstehungsbedingungen der Arbeit selbst zu werfen. In der unorganischen Natur kommt eine Tätigkeit überhaupt nicht vor. Das, was in der organischen den Anschein einer solchen erweckt, beruht im Grunde genommen darauf, daß der Reproduktionsprozeß in der organischen Natur auf ihren entwickeltesten Stufen Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umwelt, die sogar unmittelbar von einem Bewußtsein gelenkt werden, hervorbringt. Aber auch auf ihrer höchsten Stufe (wir sprechen immer von in Freiheit lebenden Tieren) sind diese bloß biologische Reaktionen auf die für die unmittelbare Existenz wichtigen Erscheinungen der Umwelt; sie können deshalb keinerlei Subjekt-Objekt-Beziehung hervorbringen. Dazu ist jene Distanzierung notwendig, die wir bereits geschildert haben. Das Objekt kann erst Gegenstand des Bewußtseins werden, wenn dieses ihn auch dort und darin zu erfassen versucht, wo keine unmittelbar biologischen Interessen den die Bewegungen tragenden Organismus mit dem Gegenstand verknüpfen. Andererseits wird das Subjekt nur dadurch Subjekt, daß es eine derartige Umstellung an seiner Einstellung zu den Gegenständen der Außenwelt vollzieht. Daraus ist ersichtlich, daß das Setzen des teleologischen Ziels und der Kausal funktionierenden Mittel seiner Verwirklichung als Bewußtseinsakte unabhängig voneinander gar nicht vollziehbar ist. Die von uns festgestellte untrennbare Zusammengehörigkeit von Teleologie



Já descrevemos anteriormente uma outra forma de tais complicações mediadas, ainda que multiplamente ligada à qual agora tratamos. Ambas as análises mostram que o trabalho é a forma fundamental e, por isso, mais simples e mais nítida daqueles complexos cuja conexão dinâmica constitui a peculiaridade da práxis social. É exatamente por isso que é preciso, sempre e novamente, apontar que os traços específicos do trabalho não podem ser transferidos sem mais às formas mais complicadas da práxis social. A repetidamente demonstrada identidade da identidade e da não-identidade remonta em suas formas estruturais, assim cremos, a que o próprio trabalho realiza materialmente o metabolismo com a natureza, enquanto a preponderante maioria das outras, mais complicadas, formas da práxis social tem já por pressuposto inexorável este metabolismo com a natureza, a base da reprodução do ser humano na sociedade. Apenas poderemos nos ocupar da qualidade real dessas formas mais complicadas no próximo capítulo e, de forma realmente adequada, tão só na ética.

Antes de passarmos à exposição — uma vez mais, sublinhamos: provisória, introdutória — da relação de teoria e práxis, parece-nos útil uma vez mais lançar, retrospectivamente, um olhar às condições ontológicas de surgimento do próprio trabalho. Na natureza inorgânica não se encontra, em absoluto, nenhuma atividade. O que, no orgânico, evoca a aparência de uma tal, baseia-se no fundamento de que o processo de reprodução da natureza orgânica, em seus patamares mais desenvolvidos, produz interações entre organismo e mundo ambiente, os quais, mesmo de imediato parecem guiados por uma consciência. Contudo, mesmo no seu patamar mais elevado (falamos sempre de animais que vivem em liberdade), estas são meras reações biológicas aos fenômenos do mundo ambiente, importantes para a existência imediata; elas não podem, por isso, produzir nenhuma relação-sujeito-objeto. Para isto é necessário aquele distanciamento, que já descrevemos. O objeto (*Objekt*) só pode se tornar um objeto (*Gegenstand*) da consciência se esta tenta apreendê-lo mesmo onde nenhum interesse biológico imediato enlace o organismo portador dos movimentos ao objeto (*Gegenstand*). Por outro lado, o sujeito apenas se torna sujeito porque executa uma tal mudança em sua atitude para com os objetos (*Gegenständen*) do mundo exterior. Disto é evidente que o pôr da finalidade teleológica e dos meios de sua realização que funcionam causalmente absolutamente não são executáveis independentes um do outro enquanto atos de consciência. A conexidade inseparável por nós constatada de teleologia

und gesetzter Kausalität spiegelt und verwirklicht sich in diesem Komplex des Arbeitsvollzugs.

Diese, man könnte sagen, Urstruktur der Arbeit hat ihr Korrelat darin, daß die Verwirklichung der gesetzten Kausalreihen das Kriterium dafür abgibt, ob ihre Setzung eine richtige oder verfehlte gewesen ist. Es ist also klar, daß in der Arbeit, für sich genommen, die Praxis das unbedingte Kriterium für die Theorie abgibt. So unbezweifelbar dies im allgemeinen ist, und zwar nicht nur für die Arbeit im engeren Sinn, sondern auch für alle ähnlichen Tätigkeiten komplizierterer Art, wo die menschliche Praxis ausschließlich der Natur gegenübersteht (man denke etwa an das Experiment in den Naturwissenschaften), sosehr bedarf es der Konkretisierung, sobald jene engere materielle Grundlage, die die Arbeit (und auch das isoliert genommene Experiment) charakterisiert, in der betreffenden Tätigkeit überschritten wird, d.h., sobald die theoretisch gesetzte Kausalität eines konkreten Komplexes in den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit, in ihr gedanklich reproduziertes Ansichsein eingefügt werden soll. Das geschieht aber bereits im Experiment selbst, zunächst abgesehen von seinem theoretischen Auswerten. Jedes Experiment entsteht im Interesse einer Verallgemeinerung. Es setzt teleologisch eine Gruppierung von Materien, Kräften etc. in Bewegung, an deren bestimmten Wechselwirkungen — möglichst ungestört von ihren heterogenen, also in bezug auf die gesuchten Wechselbeziehungen zufälligen, Umständen — festgestellt werden soll, ob ein hypothetisch gesetztes Kausalverhältnis der Wirklichkeit entspricht, ob es also für die zukünftige Praxis als richtig gesetztes gelten kann. Es ist sicher, daß dabei unmittelbar die Kriterien, die sich in der Arbeit selbst zeigten, gültig bleiben, ja unmittelbar eine noch reinere Form erlangen: Das Experiment kann ebenso eindeutig zwischen richtig und falsch das Urteil fällen wie die Arbeit selbst und vollbringt dies auf einem höheren Niveau der Verallgemeinerung, auf dem der mathematisch formulierbaren Fassung der für diesen Phänomenkomplex bezeichnenden quantitativen Sachzusammenhänge. Soll nun sein Ergebnis zur Vervollkommnung des Arbeitsprozesses selbst benutzt werden, so zeigt sich hier keinerlei Problematik in der Praxis als Kriterium der Theorie. Komplizierter wird die Frage, wenn die so erzielte Kenntnis zur Erweiterung der Erkenntnis selbst verwertet werden soll. Denn in diesem Fall kommt es nicht nur darauf an, ob ein bestimmter, konkreter Kausalzusammenhang geeignet ist, in einer ebenfalls konkreten und bestimmten Konstellation eine bestimmte und konkrete teleologische Setzung zu befördern, sondern auch auf eine allgemeine Erweiterung,Vertiefung etc. unserer Erkenntnis der Natur im allgemeinen. In solchen Fällen reicht das bloß mathematische Erfassen der quantitativen Seiten eines materiellen Zusammenhangs nicht mehr



e causalidade posta, reflete-se e se realiza nesse complexo da execução de trabalho.

Esta, poder-se-ia dizer, estrutura originária do trabalho tem seu correlato em que a realização das séries causais fornece o critério de se sua posição foi correta ou incorreta. Portanto, é claro que no trabalho, tomado por si, a práxis fornece o critério incondicional para a teoria. Assim, isto é inquestionável no geral e, de fato, não apenas para o trabalho em sentido estrito, mas também para todos os tipos mais complicados de atividades similares, nas quais a práxis humana se confronta exclusivamente com a natureza (pense-se em algo como um experimento das ciências naturais), contudo isto requer uma concretização tão logo aquela base material estrita que caracteriza o trabalho (e também o experimento tomado isolado) é ultrapassada na atividade concernente, *i. e.*, tão logo a causalidade teoricamente posta de um complexo concreto deva ser inserida na conexão como um todo da realidade, em seu ser-em-si intelectualmente reproduzido. Isto ocorre, todavia, já no próprio experimento, inicialmente à parte de sua avaliação teórica. Todo experimento surge no interesse de uma generalização. Ele coloca teleologicamente em movimento um agrupamento de materiais, forças, etc., em cujas interações devem ser observadas — o mais possível imperturbadas de circunstâncias casuais a ela heterogêneas, ou seja, em referência às inter-relações investigadas — se uma relação casual posta hipoteticamente brota da realidade, se, portanto, pode ser válida como posta corretamente para a práxis futura. É certo que, com isso, imediatamente os critérios que se mostram no próprio trabalho permanecem válidos e que até alcançam uma forma mais pura: o experimento pode, tanto quanto o próprio trabalho, inequivocamente, julgar entre correto e falso e efetuá-lo em um nível mais elevado de generalização que a versão matematicamente formulada das conexões causais quantitativas descritas desse complexo fenomênico. Deve, então, seu resultado ser usado para o aperfeiçoamento do próprio processo de trabalho; não se mostra aqui de modo algum problemática a práxis como critério da teoria. A questão se torna mais complicada quando se deve empregar o conhecimento assim obtido para a ampliação do próprio conhecimento. Pois, nesse caso, não depende apenas de se uma determinada, concreta, conexão causal é adequada a promover, em uma constelação igualmente concreta e determinada, uma posição teleológica concreta, mas também uma ampliação geral, um aprofundamento, etc., de nosso conhecimento da natureza em geral. Em tais casos não mais é suficiente o mero apreender matemático dos aspectos quantitativos de uma conexão material;

aus; das Phänomen muß vielmehr in der wirklichen Eigenart seines materiellen Seins begriffen und sein so begriffenes Wesen mit den anderen, bereits wissenschaftlich sichergestellten Seinsweisen in Einklang gebracht werden. Unmittelbar bedeutet das so viel, daß die mathematische Formulierung des Experimentresultats durch ihre physikalische, chemische oder biologische etc. Interpretation ergänzt und vervollkommnet werden muß. Das geht aber — unabhängig vom Willen der Beteiligten — notwendig in eine ontologische Interpretation über. Denn jede mathematische Formel ist in dieser Hinsicht mehrdeutig; die Einsteinsche Fassung der speziellen Relativitätstheorie und die der sogenannten Lorentz-Transformation sind einander rein mathematisch äquivalent — die Diskussion über ihre Richtigkeit setzt eine über die Totalität des physikalischen Weltbilds voraus, geht also zwangsläufig ins Ontologische über.

Diese schlichte Wahrheit bezeichnet jedoch ein ständiges Kampfgebiet in der Geschichte der Wissenschaft. Wiederum, gleichviel, in welchem Grade bewußt, sind alle ontologischen Vorstellungen en der Menschen weitgehend gesellschaftlich beeinflußt, einerlei, ob darin die Komponente des Alltagslebens, des religiösen Glaubens etc. dominierend ist. Diese Vorstellungen spielen in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen eine höchst einflußreiche Rolle, verdichten sich oft geradezu zu einer gesellschaftlichen Macht; es sei nur an die Ausführungen der Marxschen Dissertation über Moloch etc. erinnert.[62] Daraus entstehen zuweilen offene Kämpfe zwischen wissenschaftlich objektiv fundierten und bloß im gesellschaftlichen Sein verankerten ontologischen Konzeptionen. Unter Umständen — und das ist für unsere Zeit charakteristisch — dringt dieser Gegensatz in die Methode der Wissenschaften selbst ein. Die Möglichkeit dazu ergibt sich daraus, daß die neu erkannten Zusammenhänge auch bei Suspension der ontologischen Entscheidungen praktisch ausgewertet werden können. Das hat schon zur Zeit Galileis der Kardinal Bellarmin in bezug auf die Kopernikanische Astronomie in ihrem Gegensatz zur theologischen Ontologie klar erkannt. Im modernen Positivismus trat Duhem offen für die »wissenschaftliche Überlegenheit« der Bellarminschen Auffassung auf[63], und im selben Sinne formulierte Poincaré seine Interpretation des methodologischen Wesens der Kopernikanischen Entdeckung: »Es ist bequemer vorauszusetzen, daß die Erde sich dreht, weil man damit die astronomischen Gesetze in einer viel einfacheren Sprache ausdrückt.«[64] Diese Tendenz erhält nun bei den Klassikern des Neopositivismus ihre entwickelteste

62 {2} Ebd.,1, I/I, S. 80 f.; MEW EB I, S. 370.

63 {3} P. Duhem: Essai sur la nature de la theorie physique de Platon ä Galilée, Paris, 1908, S. 77f. Und S. 128f.

64 {4} H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, Leipzig, 1906, S. 118.



o fenômeno tem de, ao contrário, ser concebido na peculiaridade real do seu ser material, e sua essência, assim compreendida, ser trazida à consonância com os outros modos de ser já assegurados cientificamente. Imediatamente, isto significa que a formulação matemática dos resultados de experimentos tem de ser completada e aperfeiçoada pela sua interpretação física, química ou biológica, etc. Isso, contudo, traspassa — independente da vontade do participante — necessariamente em uma intepretação ontológica. Pois toda fórmula matemática é, nesse sentido, ambígua; a visão de Einstein da teoria da relatividade especial e a assim denominada Transformação de Lorentz são, puramente matematicamente equivalentes entre si — a discussão acerca de sua correção pressupõe uma discussão sobre a totalidade da imagem física de mundo, portanto que traspassa sem dúvida no ontológico.

Esta simples verdade marca, contudo, uma permanente esfera de luta na história da ciência. Uma vez mais, não importa em qual grau de consciência, todas as representações (*Vorstellungen*) ontológicas dos seres humanos são amplamente influenciadas socialmente, não importando se é dominante o componente da vida cotidiana, ou das crenças religiosas, etc. Estas representações (*Vorstellungen*) desempenham, na práxis social dos seres humanos, um papel muitíssimo influente, condensam-se com frequência justamente em uma força social; recorde-se apenas os comentários da dissertação de Marx sobre Moloch, etc.[65] Disto, ocasionalmente, emergem lutas abertas entre concepções ontológicas cientificamente fundadas e outras meramente ancoradas no ser social. Sob circunstâncias — e isto é característico para nossa época —, esta oposição penetra o próprio método das ciências. A possibilidade disso resulta de que as novas conexões reconhecidas podem ser praticamente empregadas mesmo com a suspensão das decisões ontológicas. Já na época de Galileu, o cardeal Belarmino claramente o reconhece em relação à astronomia copernicana em sua oposição à ontologia teológica. No positivismo moderno, Duhem coloca-se abertamente pela »superioridade científica« da visão belarminiana,[66] e no mesmo sentido, Poincaré formulou a essência metodológica da descoberta copernicana: »É mais confortável pressupor que a Terra se gira, porque com isso expressa-se as leis astronômicas em uma linguagem muito mais simples.«[67] Agora, esta tendência adquire sua forma mais desenvolvida nos clássicos do

65 {2} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.133.

66 {3} Duhem: Sauver les apparences: essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée. Paris, 1908, p.77s e 128s.

67 {4} Poincaré: Wissenschaft und Hypothes, B. G. Teubner , Leipzig, 1906, p.118.

Form, indem jeder Bezug auf das Sein im ontologischen Sinn als »Metaphysik« und darum als unwissenschaftlich abgelehnt wird und einzig und allein die gesteigerte praktische Anwendbarkeit als Kriterium für die wissenschaftliche Wahrheit gelten soll.

Damit erhält der ontologische Gegensatz, der in jedem Arbeitsprozeß, in der ihn leitenden Bewußtheit steckt, nämlich der von echter Seinserkenntnis durch wissenschaftliche Höherentwicklung der Kausalsetzung auf dem einen und von Beschränkung auf bloß praktische Manipulation konkret erkannter Kausalzusammenhänge auf dem anderen Pol, eine im gegenwärtigen gesellschaftlichen Sein tief verankerte Gestalt. Denn es wäre höchst oberflächlich, diese Lösungsart des in der Arbeit erscheinenden Widerspruchs vom Kriteriumscharakter der Praxis für die Theorie einfach auf erkenntnistheoretische, formallogische oder wissenschaftstheoretische Auffassungen zurückzuführen. Das waren solche Fragestellungen und Antworten ihrem wirklichen Wesen nach niemals. Zwar spielten lange Zeit hindurch die Unentwickeltheit der Naturerkenntnis, die Schranken in der Beherrschung der Natur eine große Rolle darin, daß die Praxis als Kriterium in beschränkten oder verzerrten Formen eines falschen Bewußtseins erschien. Dessen konkrete Formen und vor allem dessen Einfluß, Ausbreitung, Macht etc. haben aber stets gesellschaftliche Verhältnisse, natürlich in Wechselwirkung mit dem engen ontologischen Horizont, bestimmt. Heute, wo die sachliche Entwicklungsstufe der Wissenschaften eine richtige Ontologie objektiv ermöglichen würde, ist diese Grundlage des falschen ontologischen Bewußtseins auf dem Gebiet der Wissenschaft und ihres geistigen Einflusses noch evidenter in herrschenden gesellschaftlichen Bedürfnissen begründet. Um nur die allerwichtigsten zu nehmen, ist vor allem die Manipulation in der Ökonomie zu einem ausschlaggebenden Faktor der Reproduktion im heutigen Kapitalismus geworden und hat sich von diesem Zentrum ausgehend auf alle Gebiete der gesellschaftlichen Praxis ausgebreitet. Diese Tendenz erhält eine weitere — offene oder latente — Unterstützung von religiöser Seite. Was Bellarmin vor Jahrhunderten zu verhindern bestrebt war, nämlich den Zusammenbruch der ontologischen Grundlagen der Religionen, ist allgemein eingetreten. Die theologisch fixierten ontologischen Dogmen der Religionen zerbrechen, verflüchtigen sich immer mehr, und an ihre Stelle tritt ein vom Wesen des heutigen Kapitalismus ausgehendes, bewußtseinsmäßig meistens subjektivistisch begründetes religiöses Bedürfnis. Zu dessen Unterbau trägt die Manipulationsmethode in den Wissenschaften viel bei, indem sie den kritischen Sinn für wirkliches Sein zersetzt und so den Weg für ein[68]

68 {Nota de Benseler} Handschrift noch: rein.



neopositivismo, nos quais é recusada toda referência ao ser em sentido ontológico como »metafísica« e, por isso, como não-científica, e única e exclusivamente a crescente aplicabilidade prática deve valer como critério para a verdade científica.

Com isso adquire uma forma profundamente ancorada no ser social presente a oposição ontológica, que se encontra em todo processo de trabalho, na conscienciosidade que o guia, a saber, do autêntico conhecimento do ser por meio do elevado desenvolvimento científico da posição causal com, no outro polo, a limitação à mera manipulação prática das conexões causais concretamente conhecidas. Pois seria muitíssimo superficial esse tipo de solução, a de simplesmente reduzir as contradições, surgidas no trabalho, às visões gnosiológicas, lógico-formais ou teórico-científicas do caráter de critério da práxis para a teoria. Tais colocações de questões e perguntas nunca o foram segundo sua real essência. De fato, por longo tempo, o não desenvolvimento do conhecimento da natureza, os limites no domínio da natureza jogaram um grande papel para que a práxis aparecesse como critério no interior de formas limitadas ou deformadas de uma falsa consciência. Desta, as formas concretas e acima de tudo a sua influência, difusão, poder, etc., sempre foram determinadas pelas relações sociais, naturalmente em interação com o horizonte estritamente ontológico. Hoje, quando o patamar de desenvolvimento factual das ciências torna objetivamente possível uma ontologia correta, é ainda mais evidentemente fundada nas necessidades sociais dominantes a base da falsa consciência ontológica na esfera da ciência e sua influência espiritual. Para apenas tomar o mais importante, sobretudo é a manipulação na economia que se tornou um fator decisivo da reprodução do capitalismo atual e, partindo deste centro, se propagou à todas as esferas da práxis social. Esta tendência recebe um apoio posterior — aberto ou latente — do aspecto religioso. O que Belarmino se esforçou por evitar séculos atrás, a saber, o colapso das bases ontológicas da religião, ocorre generalizadamente. Os teologicamente fixos dogmas ontológicos da religião se esfrangalham, volatizam-se cada vez mais e, em seu lugar, adentra uma necessidade religiosa que parte da essência do capitalismo atual, na maior parte das vezes subjetivamente fundada na consciência. O método manipulatório nas ciências contribui muito para este fundamento, porquanto corrói o sentido crítico para com o ser real e, assim, deixa aberto o caminho para uma pura[69]

69 {Nota da tradução} Na margem esquerda do manuscrito, em azul, vem assinalada a inserção »rein« (puro). Inserção assinalada na edição de Benseler, mas não na tradução de Scarponi (p.70), nem na de Morbois (p.131). Vedda (p.119), Fortes e Tonet (p.97) assinalaram a inserção.

subjektiv verbleibendes religiöses Bedürfnis freilegt, weiter indem bestimmte Theorien der modernen neopositivistisch beeinflußten Wissenschaften, z. B. über Raum und Zeit, Kosmos etc. eine gedankliche Versöhnung mit den verblassenden ontologischen Kategorien der Religionen erleichtern. Es ist bezeichnend, daß es — obwohl die führenden Naturwissenschaftler hier die Position einer vornehmen positivistisch-wissenschaftlichen Neutralität zu beziehen pflegen — Gelehrte von Namen und Verdienst gibt, die versuchen, solche Interpretationen der neuesten Naturwissenschaften mit den modernen religiösen Bedürfnissen direkt zu versöhnen.

In den vorangegangenen Betrachtungen ist einiges früher Ausgeführte wiederholt worden. Wir taten es, um hier ganz konkret zu zeigen, was früher ebenfalls schon angedeutet wurde, daß die direkte, absolute, kritiklose Erklärung der Praxis zum Kriterium der Theorie nicht unproblematisch ist. So sicher dieses Kriterium in der Arbeit selbst und — teilweise — im Experiment zur Geltung gelangen kann, so sehr muß in jedem komplizierteren Fall eine bewußte ontologische Kritik einsetzen, um die fundamental richtige Beschaffenheit dieser Kriteriumsfunktion der Praxis nicht zu gefährden. Es hat sich nämlich gezeigt, worüber ebenfalls schon öfter die Rede war und noch die Rede sein wird, daß sowohl in der »intentio recta« des Alltagslebens wie in der der Wissenschaft und der Philosophie die gesellschaftliche Entwicklung Situationen und Richtungen schaffen kann, die diese »intentio recta« verbiegen, vom Erfassen des wirklichen Seins ablenken. Die deshalb notwendig gewordene ontologische Kritik muß also unbedingt eine konkrete, in der jeweiligen gesellschaftlichen Totalität fundierte, auf die gesellschaftliche Totalität orientierte sein. Es wäre höchst irreführend, anzunehmen, daß in allen Fällen die Wissenschaft das Alltagsdenken, die Philosophie die Wissensthaften ontologischkritisch richtig korrigieren könnte oder daß umgekehrt das Alltagsdenken der Wissenschaft und der Philosophie gegenüber die Rolle der Molireschen Köchin spielen könnte. Die geistigen Folgen der ungleichmäßigen Entwicklung in der Gesellschaft sind so stark und so vielfältig, daß jedes Schema im Herantreten an diesen Problemkomplex nur weitere Abirrungen vom Sein zeitigen müßte. Die ontologische Kritik muß sich also auf das differenzierte — klassenmäßig konkret differenzierte — Ganze der Gesellschaft und auf die Wechselbeziehungen in den so entstehenden Verhaltungsarten richten. Nur so kann das für jede geistige Entwicklung, für jede gesellschaftliche Praxis ausschlaggebend wichtige Funktionieren der Praxis als Kriterium der Theorie richtig angewendet werden.

Wir haben bis jetzt das Entstehen neuer Komplexe von neuen oder neufunktionierten Kategorien (gesetzte Kausalität) vorwiegend von der Seite des objektiven Arbeitsprozesses aus betrachtet. Es ist aber unvermeidlich, auch zu untersuchen,



necessidade religiosa que permanece subjetiva, e além disso, na medida em que determinadas teorias das ciências modernas influenciadas pelo neopositivismo, p. ex., sobre espaço e tempo, cosmos, etc., ensejaram uma reconciliação intelectual com as desbotadas categorias ontológicas da religião. É característico que — embora os principais cientistas da natureza costumem tomar aqui a posição de uma refinada neutralidade científico-positivista — haja eruditos renomados e de mérito que tentam diretamente reconciliar tais interpretações das mais novas ciências da natureza com as modernas necessidades religiosas.

Nas observações precedentes repetimos algo já anteriormente explicado. Fizemo-lo para aqui mostrar de todo mais concreto o que antes igualmente já fora indicado, que a declaração direta, absoluta e acrítica da práxis como critério da teoria não é aproblemática. Portanto, seguramente este critério pode alcançar validade no próprio trabalho e — em parte — nos experimentos, tanto que tem de empregar, em todo caso mais complicado, uma crítica ontológica consciente para não comprometer a qualidade fundamentalmente correta dessa função de critério da práxis. Já foi de fato visto, sobre isso igualmente já foi com frequência falado e ainda o será, que tanto na »*intentio recta*« da vida cotidiana, quanto na ciência e na filosofia, o desenvolvimento social pode criar situações e direções que deformam esta »*intentio recta*«, desviam-na do apreender do ser real. É por isso que a crítica ontológica tornada necessária deve incondicionalmente ser, portanto, uma crítica concreta, fundada na respectiva totalidade social e orientada para a totalidade social. Seria muitíssimo desencaminhador assumir que, em todos os casos, a ciência poderia corretamente corrigir o pensamento cotidiano, a filosofia, ontológico-criticamente, as ciências ou o reverso, que o pensamento cotidiano pudesse desempenhar o papel da cozinheira de Molière ante a ciência e a filosofia. As consequências espirituais do desenvolvimento desigual na sociedade são tão intensas e multifacéticas que todo esquema na abordagem desse complexo de problemas teve apenas de produzir maiores afastamentos do ser. Portanto, a crítica ontológica deve se orientar ao todo diferenciado da sociedade — concretamente diferenciado segundo as classes — e às inter-relações dos tipos de comportamento que dele emergem. Apenas assim pode ser corretamente aplicada a importante função da práxis como critério da teoria, decisivo para todo desenvolvimento espiritual, para toda práxis social.

Até aqui consideramos o emergir de novos complexos, de categorias novas ou com novas funções (causalidade posta) principalmente do aspecto do processo de trabalho objetivo. Contudo, é inevitável também investigar

welche ontologischen Wandlungen dieser Sprung des Menschen aus der Sphäre des biologischen Seins ins gesellschaftliche in der Verhaltungsweise des Subjekts hervorbringt. Auch dabei ist es unvermeidlich, daß wir vom ontologischen Zusammen des Teleologischen und des gesetzt Kausalen ausgehen, denn das Neue, das im Subjekt entsteht, ist ein notwendiges Ergebnis dieser kategoriellen Konstellation. Wenn wir nun davon ausgehen, daß der entscheidende Akt des Subjekts seine teleologische Setzung und ihre Verwirklichung ist, so erscheint es als sogleich einleuchtend, daß das kategoriell bestimmende Moment dieser Akte das Auftreten einer vom Sollen determinierten Praxis beinhaltet. Das unmittelbar bestimmende Moment einer jeden als Verwirklichung intentionierten Handlung muß schon darum das Sollen sein, weil jeder Schritt der Verwirklichung dadurch determiniert ist, ob und wie er das Erreichen des Zieles fördert. Die Richtung der Determination dreht sich auf diese Weise um: In der normalen biologischen, Kausalen Determiniertheit, also beim Menschen ebenso wie beim Tier, entsteht ein Kausaler Ablauf, in welchem unvermeidlicherweise stets die Vergangenheit die Gegenwart bestimmt. Auch die Anpassung der Lebewesen an eine veränderte Umgebung verläuft mit Kausaler Notwendigkeit, indem die im Organismus von seiner Vergangenheit produzierten Eigenschaften auf eine solche Veränderung erhaltend oder zerstörend reagieren. Das Zielsetzen kehrt, wie wir gesehen haben, dieses Verhalten um: Das Ziel ist (im Bewußtsein) früher da als seine Verwirklichung, und im Prozeß, der zu ihr führt, wird jeder Schritt, jede Bewegung von der Zielsetzung (von der Zukunft) aus gelenkt. Der Sinn der gesetzten Kausalität besteht, von hier aus gesehen, darin, daß die Kausalglieder, Kausalketten etc. dazu ausgewählt, in Bewegung gebracht, ihrer Bewegung überlassen etc. werden, um die Verwirklichung des eingangs beschlossenen Zieles zu fördern. Auch wo, nach Hegels Worten, im Arbeitsprozeß die Natur sich bloß »abarbeitet«, ist dies ebenfalls kein Kausal spontaner, sondern ein teleologisch gelenkter Prozeß, dessen Entwicklung gerade in der Verbesserung, Konkretisierung und Differenzierung dieses teleologischen Lenkens spontaner Prozesse besteht (Gebrauch von Naturkräften wie Feuer oder Wasser für Arbeitszwecke). Vom Subjekt aus gesehen ist dieses von der als bestimmt gesetzten Zukunft aus determinierte Handeln eben ein vom Sollen des Zieles aus gelenktes.

Man soll sich auch hier davor hüten, Kategorien, die erst auf entwikkelteren Stufen auftreten können, in diese Urform des Sollens hineinzuprojizieren. Dadurch kann, wie dies insbesondere im Kantianismus geschah, nur eine fetischisierte Verzerrung des ursprünglichen Sollens entstehen, die auch auf das Begreifen der entwickelteren Formen ungünstig einwirkt. Der Tatbestand beim beginnenden Auftreten des Sollens ist einfach genug: Das Setzen der Kausalität besteht ja gerade



quais mudanças ontológicas esse salto do ser humano para fora da esfera do ser biológico produziu no social, no modo de comportamento do sujeito. E também nisto é inevitável que partamos da junção do teleológico e do causal posto, pois o novo que surge no sujeito é um resultado necessário dessa constelação categorial. Se, agora, partimos de que o ato decisivo do sujeito é sua posição teleológica e sua realização, então aparece como imediatamente evidente que o momento categorial determinante desse ato implica a incidência de uma práxis determinada pelo dever. O momento determinante imediato de toda ação intencionada como realização tem de já, por isso, ser o dever, porque todo passo da realização é determinado se e como ele promove o alcançar da finalidade. A direção da determinação, desse modo, inverte-se: na determinabilidade causal normal, biológica; portanto, tanto nos seres humanos quanto nos animais emerge um curso causal no qual de modo inevitável sempre o passado determina o presente. Também a adaptação dos seres vivos a um entorno alterado procede com necessidade causal, na medida em que o organismo reage a uma tal alteração, mantendo-se ou se destruindo, a partir das propriedades produzidas pelo seu passado. O pôr finalidade inverte, como vimos, essa relação: a finalidade é (na consciência) anterior que sua realização e, no processo que conduz a esta, cada passo, cada movimento é dirigido pela posição de finalidade (pelo futuro). O sentido da causalidade posta constitui, visto daqui, nisso, que os elos, as cadeias causais, etc., dela são escolhidos, postos em movimento, deixados em seu movimento, etc., para promover a realização da finalidade inicialmente decidida. Ainda quando, nas palavras de Hegel, no processo de trabalho a natureza simplesmente se »se desgasta«, este não é, igualmente, causal espontâneo, mas é um processo teleologicamente dirigido cujo desenvolvimento consiste precisamente na melhoria, concretização e diferenciação desse dirigir teleológico de processos espontâneos (uso das forças naturais como o fogo ou a água para propósito do trabalho). Visto do sujeito, este agir determinado pelo futuro posto é justamente um agir guiado pelo dever da finalidade.

Deve-se também aqui se precaver de projetar, nessas formas originárias de dever, categorias que apenas podem ocorrer em patamares mais desenvolvidos. Com isso, como tem lugar especialmente no kantismo, pode surgir apenas uma distorção fetichizada do dever originário, o que afeta desfavoravelmente o compreender das formas mais desenvolvidas. O estado de fato do adentrar inicial do dever é bastante simples: o pôr da causalidade já consiste precisamente

darin, daß solche Kausalketten, Kausalverhältnisse erkannt werden, die bei entsprechender Auswahl, Beeinflussung etc. das gesetzte Ziel zu verwirklichen imstande sind, und der Arbeitsprozeß selbst bedeutet nichts weiter, als diese Art des Einwirkens auf konkret Kausale Verhältnisse um die Verwirklichung des Zieles ins Leben zu rufen. Wir haben gesehen, daß dabei notwendig eine ununterbrochene Kette von Alternativen entsteht, wobei die richtige Entscheidung einer jeden von der Zukunft, von dem zu verwirklichenden Ziele aus bestimmt ist. Die richtige Erkenntnis der Kausalität, ihr richtiges Setzen, kann nur als vom Ziele aus bestimmt begriffen werden; eine zutreffende Beobachtung und ihre Anwendung, die, sagen wir, beim Schleifen eines Steines höchst zweckvoll ist, kann beim Schaben die ganze Arbeit verderben. Die richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit ist natürlich unaufhebbar die Voraussetzung eines richtig funktionierenden Sollens; diese richtige Widerspiegelung kann aber nur dann effektiv werden, wenn sie die Verwirklichung des Gesollten real befördert. Es kommt hier nicht einfach auf eine richtige Widerspiegelung der Wirklichkeit überhaupt, auf ein angemessenes Reagieren auf sie überhaupt an, sondern jede Richtigkeit oder Falschheit, also jede Entscheidung einer Alternative im Arbeitsprozeß, kann ausschließlich vom Ziele, von seiner Verwirklichung aus beurteilt werden. Auch hier ist also von einer unaufhebbaren Wechselwirkung zwischen Sollen und Widerspiegelung der Wirklichkeit (zwischen Teleologie und gesetzter Kausalität) die Rede, wobei dem Sollen die Funktion des übergreifenden Moments zukommt. Das Sichabheben von den früheren Formen, das Autochthonwerden des gesellschaftlichen Seins drückt sich gerade in diesem Übergreifen jener Kategorien aus, in denen der neue, entwickeltere Charakter dieser Seinsart den sie fundierenden gegenüber zum Ausdruck gelangt.

Wir haben aber schon wiederholt darauf hingewiesen, daß solche Sprünge von einem Seinsniveau zum höheren sehr lange Zeitspannen erfordern, daß die Entwicklung einer Seinsweise in dem allmählichen — widerspruchsvollen, ungleichmäßigen — Vorherrschendwerden ihrer spezifischen Kategorien besteht. In der ontologischen Geschichte einer jeden Kategorie ist ein solcher Prozeß des Eigentlichwerdens sichtbar und nachweisbar. Die Unfähigkeit des idealistischen Denkens, auch die einfachsten und einleuchtendsten ontologischen Verhältnisse zu begreifen, beruht methodologisch letzten Endes darauf, daß es sich damit begnügt, die höchstentwickelten, vergeistigten, subtilsten Erscheinungsweisen der Kategorien erkenntnistheoretisch oder logisch zu analysieren, wobei die ontologisch richtungweisenden Problemkomplexe ihrer realen Genesis nicht bloß vernachlässigt, ja völlig ignoriert werden; es werden vielmehr die vom Standpunkt des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur weit entfernten Formen der



em reconhecer tais cadeias causais, relações causais que, pela escolha correspondente, influência, etc., são capazes de realizar a finalidade posta, e o próprio processo de trabalho não significa mais do que trazer à vida esse tipo de relação causal concreta para a realização da finalidade. Vimos que, com isso, necessariamente surge uma cadeia ininterrupta de alternativas na qual a correta decisão é determinada, cada uma, pelo futuro, pela finalidade a ser realizada. O conhecimento correto da causalidade, seu correto pôr, apenas pode ser determinadamente compreendido a partir da finalidade; uma observação apropriada e sua aplicação que, digamos, é muitíssimo adequada para afiar uma pedra, pode levar a perder todo o trabalho de raspá-la. O reflexo correto da realidade é, naturalmente, inexoravelmente o pressuposto de um dever que funciona corretamente; esse reflexo correto apenas pode ser efetivo se ele realmente promove a realização do devido. Aqui não se trata, simplesmente, de um reflexo correto da realidade em geral, de um adequado a ela reagir em geral, ao contrário, toda correção ou falsidade, portanto, toda decisão de uma alternativa no processo de trabalho, pode ser avaliada exclusivamente a partir da finalidade, de sua realização. Portanto, também aqui é falada de uma inexorável inter-relação entre dever e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), em que ao dever cabe a função de momento predominante. O separar-se das formas anteriores, o tornar-se autóctone do ser social, expressa-se precisamente nesse predomínio daquelas categorias nas quais o novo, desenvolvido, caráter desse tipo de ser alcança expressão em contraposição às que o fundam.

Sobre isto, já indicamos repetidamente que tais saltos de um nível de ser ao mais elevado demandam períodos de tempo muito longos, que o desenvolvimento de um modo de ser constitui o gradual — contraditório, desigual — tornar-se dominante de suas categorias específicas. Na história ontológica de toda categoria é visível e verificável um tal processo de especificação. A incapacidade do pensamento idealista de apreender mesmo as mais simples e claras relações ontológicas se baseia metodologicamente, por último, em que se satisfaz em analisar gnosiológica ou logicamente os mais elevados, espiritualizados, sutis modos de manifestação de categorias, com o que o complexo de problemas que aponta o caminho de sua gênese real não meramente é negligenciado, mas completamente ignorado; apenas vêm em consideração, do ponto de vista do metabolismo da sociedade com a natureza, as formas mais afastadas de

gesellschaftlichen Praxis allein in Betracht gezogen und bei diesen die oft verwickelten Vermittlungen, die sie mit ihren Urformen verbinden, nicht nur nicht zur Kenntnis genommen, sondern zwischen Ur- und entwickelten Formen geradezu Gegensätze konstruiert. So verschwindet in der überwiegenden Mehrzahl der idealistischen Behandlungen dieser Fragen die Eigenart des gesellschaftlichen Seins so gut wie gänzlich; es wird eine künstlich wurzellos gemachte Sphäre des Sollens (des Wertes) konstruiert und diese mit einem — angeblich — bloß naturhaften Sein der Menschen kontrastiert, obwohl dieses objektiv ontologisch immer ebenso gesellschaftlich ist wie jenes. Daß der vulgäre Materialismus darauf mit einem einfachen Ignorieren der Rolle des Sollens im gesellschaftlichen Sein reagiert und diese ganze Sphäre nach dem Modell der reinen Naturnotwendigkeit zu begreifen versucht, trägt viel zur Verwirrung dieses Problemkomplexes bei, bringt auf beiden Polen — freilich inhaltlich und methodologisch entgegengesetzte, aber sachlich zusammengehörige — Fetischisierungen der Phänomene hervor.

Eine solche Fetischisierung des Sollens ist am deutlichsten bei Kant zu beobachten. Die Kantsche Philosophie untersucht die menschliche Praxis nur in bezug auf die höchsten Formen der Moral. (Inwiefern die bei Kant fehlende Unterscheidung zwischen Moral und Ethik diese Betrachtungen »von oben« trübt und zur Erstarrtheit bringt, kann natürlich erst in der Ethik behandelt werden.) Hier kommt es darauf an, die Schranken seiner Anschauungen »von unten«, von der Seite des Fehlens jedweder gesellschaftlichen Genesis zu untersuchen. Wie in allen folgerichtigen idealistischen Philosophien entsteht bei Kant eine hypostasierende Fetischisierung der Vernunft. Die Notwendigkeit verliert, auch erkenntnis-theoretisch, in solchen Weltbildern ihren sie allein zu konkretisieren fähigen »Wenn.... dann«-Charakter; sie erscheint als schlechthin Absolutes. Die übersteigertste Form dieser Absolutisierung der Ratio zeigt sich verständlicherweise in der Moral. Das Sollen wäre damit — subjektiv wie objektiv — von den konkreten Alternativen der Menschen losgerissen; diese erscheinen vielmehr im Lichte einer solchen Verabsolutierung der moralischen Ratio bloß als angemessene oder unangemessene Verkörperungen derartig absoluter und damit dem Menschen gegenüber transzendent bleibender Gebote. Kant sagt: »In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht...«[70] Der Imperativ, der die Sollensbeziehungen in den Menschen hervorruft, wird damit zu einem transzendent-absoluten (kryptotheologischen) Prinzip. Seine Beschaffenheit beruht darauf, daß er »eine Regel, die durch ein

70 {5} Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Phil. Bibl., Leipzig, 1906, S. 51; KW 6, S. 58.



práxis social e, com isso, não apenas não se toma conhecimento das, com frequência, enredadas mediações que as atam às suas formas originárias como, ao contrário, de fato constroem-se oposições entre as formas originárias e as desenvolvidas. Assim praticamente desaparece, na predominante maioria dos tratamentos idealistas dessas questões, a especificidade do ser social; torna-se uma construída esfera do dever (do valor) artificiosamente desenraizada, a qual é contrastada com um — suposto — meramente natural ser dos seres humanos, ainda que este, ontologicamente, objetivamente, seja sempre tão igualmente social quanto aquela. Que o materialismo vulgar reaja a isto com um simples ignorar do papel do dever no ser social, e tente conceber toda essa esfera segundo o modelo da pura necessidade natural, muito contribui à confusão desse complexo de problemas ao produzir em ambos os polos — por certo, opostos conteudística e metodologicamente, mas factualmente em conexão — a fetichização dos fenômenos.

Uma tal fetichização do dever é o mais nitidamente observada em Kant. A filosofia kantiana investiga a práxis humana apenas em referência às formas mais elevadas da moral. (De que maneira a distinção que falta em Kant entre moral e ética obnubila »desde acima« e petrifica essas considerações, apenas na ética, naturalmente, pode ser tratada.) Trata-se aqui de investigar os limites de suas concepções »desde abaixo«, desde o aspecto da falta de qualquer investigar da gênese social. Como em todas as filosofias idealistas consistentes, em Kant emerge uma fetichização hipostasiadora da razão. A necessidade, em tais imagens de mundo, perde, mesmo teórico-gnosiologicamente, seu caráter-»se... então«, o único capaz de concretizá-la; ela aparece absolutamente como absoluta (*als schlechthin Absolutes*[71]). A forma mais exagerada dessa absolutização da *ratio* mostra-se, compreensivelmente, na moral. Com isto, o dever estaria desgarrado — subjetiva tal como objetivamente —, das alternativas concretas dos seres humanos; ao contrário, estas aparecem, à luz de uma tal absolutização da *ratio* moral, meramente como corporificações adequadas ou inadequadas de mandamentos absolutos que permaneceriam transcendentes frente aos seres humanos. Diz Kant: »Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece*, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça (...)«[72]. O imperativo, que causa a relação-dever nos seres humanos, torna-se, com isso, um princípio transcendente, absoluto (críptico-teológico). Sua qualidade se baseia em que ele descreve »uma regra a qual

71 {Nota da tradução} A passagem »als schlechthin Absolutes«, ainda que seu conteúdo seja claro, comportou distintas traduções. Scarponi (p.74) optou por »*tout court* come un assoluto«, Vedda (p.124) traduziu por »algo totalmente absoluto«, Fortes e Tonet (p.101) ficaram com »por excelência absoluto« e Morbois (p.136) »un pour et simple Absolu«.

72 {5} Kant: Fundamentação da metafísica dos costumes. Ed. 70, Lisboa, Edições 70, Lisboa, 2007, p.66.

Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt«, und zwar bezogen auf ein Wesen (d.h. auf den Menschen), »bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist«, darstellt. Damit erscheint die real ontologische Art der menschlichen Existenz, die tatsächlich nicht allein von einer Kantschen hypostasierten Vernunft bestimmt wird, bloß als ein kosmisch (theologisch) entstehender Sonderfall für die allgemeine Geltung des Imperativs. Kant grenzt auch sehr scharf seine Objektivität, sein Gelten für alle »Vernunftwesen« von dem uns allein als real bekannten Bereich der gesellschaftlichen Praxis der Menschen ab. Er leugnet zwar nicht ausdrücklich, daß die hier entstehenden, die Handlung bestimmenden — im Gegensatz zur absoluten Objektivität des Imperativs — subjektiven Maximen ebenfalls als eine Art von Sollen wirken können, sie sind jedoch bloß »praktische Vorschriften«, keine »Gesetze«, und zwar darum, »weil ihnen die Notwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muß«[73]. Dadurch werden alle konkreten Eigenschaften, Bestrebungen etc. der Menschen in seinem Sinne »pathologisch«, denn sie kleben nur zufällig dem — ebenfalls fetischisierten — abstrakten Willen an. Es ist nicht hier der Ort, eine eingehende Kritik dieser Moral zu geben. Hier beschäftigt uns allein die Ontologie des gesellschaftlichen Seins und gegenwärtig der ontologische Charakter des Sollens in diesem Bereich. Darum mögen hier diese spärlichen Andeutungen, die aber die Grundposition Kants für unsere gegenwärtigen Zwecke hinreichend beleuchten, genügen. Es sei nur noch darauf hingewiesen, was ebenfalls den kryptotheologischen Charakter dieser Moral kennzeichnet, daß Kant überzeugt war, er könne mit dieser von allen gesellschaftlich-menschlichen Bestimmungen abstrahierenden Weise doch die höchst alltäglichen moralischen Alternativen der Menschen absolut, gesetzgeberisch beantworten. Wir denken dabei an seine ziemlich bekannt gewordene Entscheidung, warum man Depositen nicht unterschlagen dürfe, die Hegel noch in seiner Jenaer Periode scharf und richtig kritisiert hat. Da diese Kritik in meinem Buch über den jungen Hegel ausführlich behandelt wurde[74], kann dieser Hinweis hier ausreichen.

Es ist wieder kein Zufall, daß gerade Hegel gegen diese Auffassung des Sollens bei Kant so entschieden aufgetreten ist. Freilich ist seine eigene Auffassung ebenfalls nicht ohne Problematik. Es stehen dabei in seinem Denken zwei verschiedene Tendenzen einander unvermittelt gegenüber. Einerseits eine berechtigte Abneigung gegen die Kantsche transzendente Überspannung des Sollensbegriffs. Dies

73 {6} Kant: Kritik der praktischen, Phil. Bibl., Leipzig 1906, S. 24 f.; KW 6, S. 126.
74 {7} GLW, Bd. 8, 3. Aufl., Neuwied-Berlin 1967, S. 369 f.



expressa o constrangimento objetivo da ação« e certamente referente a uma essência (*i.e.*, a do ser humano) »em que a razão não é, absolutamente, o único fundamento de determinações da vontade.« Com isso, aparece o real tipo ontológico da existência humana que, de fato, não é unicamente determinado por uma hipostasiada razão kantiana simplesmente como um caso especial, cosmicamente (teologicamente) criado, para a validade geral do imperativo. Kant também limita muito precisamente sua objetividade, sua validade para todos os »seres racionais«, da única esfera por nós reconhecida como real, a da práxis humana. Ele não nega, explicitamente, que as máximas subjetivas que aqui emergem, que determinam a ação — em oposição à absoluta objetividade do imperativo — podem se tornar igualmente um tipo de dever, elas são, contudo, meros »preceitos práticos«, não »leis« e isto »porque lhes falta a necessidade que, se deve ser prática, tem que ser independente de condições patológicas, por conseguinte, casualmente vinculadas com a vontade«[75]. Com isto, todas as propriedades, esforços, etc., dos seres humanos, em sua reflexão se tornam »patológicos« em seu sentido, pois aderem apenas casualmente à — igualmente fetichizada — vontade abstrata. Não é aqui o lugar para oferecer uma crítica detalhada desta moral. Ocupamo-nos, aqui, exclusivamente da ontologia do ser social e, neste momento, do caráter ontológico do dever nessa esfera. Por isso é suficiente, para nosso propósito atual, essas esparsas indicações que, contudo, iluminam suficientemente a posição fundamental de Kant. Seja sobre isso apenas indicado o que igualmente marca o caráter críptico-teológico dessa moral, que com ela Kant estava convencido que poderia, de modo abstraidor de todas as determinações humano-sociais, responder absoluta e legalisticamente às alternativas morais altamente cotidianas dos seres humanos. Pensamos aqui em sua decisão, que se tornou consideravelmente conhecida, de que não se poderia desfalcar os depósitos, que Hegel, já em seu período de Iena, criticou precisa e corretamente. Como já tratei, em meu livro sobre o jovem Hegel[76], detalhadamente desta crítica, esta indicação pode aqui ser suficiente.

Não é de novo nenhum acaso que justamente Hegel se conduz tão resolutamente contra essa visão do dever em Kant. No entanto, essa sua visão igualmente não é sem problemas. Com isso estão, sem mediações, em seu pensamento, duas tendências opostas entre si. De um lado, uma aversão justificada contra a hipostasia transcendente kantiana do conceito de dever. Isso

75 {6} Kant: Crítica da razão prática. Martins Fontes, São Paulo, 2015, p.70-1.
76 {7} Lukács: O Jovem Hegel, Boitempo, São Paulo, 2018, p.402 e ss.

führt jedoch oft zu einer bloß abstrakten, einseitigen Opposition. So in seiner »Rechtsphilosophie«, wo er der innerlichen Problematik und Zweideutigkeit der Kantschen formalen Gesinnungsmoral in der Sittlichkeit eine inhaltliche gegenüberzustellen versucht. Hier behandelt er das Sollen ausschließlich als Erscheinungsweise der Moralität, als Standpunkt »des *Sollens* oder der *Forderung*«, als eine Tätigkeit, »die noch zu keinem *was ist* kommen kann«. Diese ist erst in der Sittlichkeit, in der erfüllten Gesellschaftlichkeit der menschlichen Existenz erreicht, wo deshalb dieser Kantsche Sollensbegriff seinen Sinn und seine Geltung verliert.[77] Die Falschheit dieser Position Hegels hängt mit der Art dieser seiner Polemik zusammen. Indem er Enge und Beschränktheit der Kantschen Sollenslehre kritisiert, vermag er selbst nicht positiv über deren Enge und Beschränktheit hinauszukommen. So richtig sein Aufzeigen der inneren Problematik der Kantschen reinen Moral ist, so schief ist die erfüllende Gegenüberstellung der Sittlichkeit als erfüllter Gesellschaftlichkeit, wo der Sollenscharakter der Praxis in der Moralität durch die Sittlichkeit aufgehoben wird.

Wo Hegel diesen Fragenkomplex unbefangen, unabhängig von einer Polemik gegen Kant in der »Enzyklopädie« behandelt, kommt er, obwohl auch hier von einigen idealistischen Vorurteilen belastet, viel näher zu einer echt ontologischen Fragestellung. Im Abschnitt über den subjektiven Geist, bei der Untersuchung des praktischen Gefühls als einer der Stufen seiner Entwicklung, bestimmt er das Sollen folgendermaßen: »Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen auf* eine *seiende* Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei.« Hegel erkennt hier ganz richtig, daß das Sollen eine elementare, anfängliche und ursprüngliche Kategorie der menschlichen Existenz ist. Freilich beachtet er hier, was bei seiner grundlegend richtigen Einsicht in den teleologischen Charakter der Arbeit verwunderlich ist, seine Beziehung zu dieser nicht. Dafür folgen echt idealistisch absprechende Bemerkungen über die Beziehung dieses Sollens zum Angenehmen und Unangenehmen, wobei er nicht versäumt, diese als »subjektive und oberflächliche« Gefühle abzutun. Das hindert ihn aber nicht daran, zu ahnen, daß dieses Sollen für den ganzen Bereich der menschlichen Existenz eine bestimmende Bedeutung hat. So sagt er: »Das Übel ist nichts anders als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen«, und fügt noch ergänzend hinzu: »Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen *Zwecke* gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele.«[78] Diese Ausdehnung des Sollensbegriffs gewinnt an Wert noch dadurch,

77 {8} Hegel: Rechtsphilosophie, § 108 und Zusatz; HWA 7, S. 206 f.
78 {9 } Hegel: Enzyklopädie, §472; HWA 10, S. 292 f.



o conduz, todavia, frequentemente, a uma oposição unilateral, meramente abstrata. Assim em sua »Filosofia do Direito«, onde tenta contrapor, à problemática e ambiguidade internas da formal moral das intenções kantiana, uma conteudística na eticidade. Aqui ele trata o dever exclusivamente como modo de manifestação da moralidade, como ponto de vista do »*dever* ou da *exigência*«, como uma atividade »que ainda não pode chegar àquilo *que é*«. Isso é apenas alcançado na eticidade, na socialidade plena da existência humana onde, por isso, esse conceito de ser kantiano perde seu sentido e sua validade.[79] A falsidade dessa posição de Hegel une-se ao tipo de sua polêmica. Ainda que critique a estreiteza e limitabilidade da doutrina kantiana do dever, não foi capaz de positivamente ir para além dessa estreiteza e limitabilidade. É tão correto o apontar da problemática interna da pura moral kantiana quanto é falso a contraposição complementadora da eticidade enquanto socialidade plena, onde o caráter de dever da práxis na moralidade é superada através da eticidade.

Onde Hegel trata desse complexo de questões imparcialmente, independentemente de uma polêmica contra Kant, na »Enciclopédia«, chega, embora também aqui carregue alguns preconceitos idealistas, muito mais perto a uma autêntica constatação ontológica. Na seção sobre o espírito subjetivo, pela investigação do sentimento prático como um dos patamares de sua evolução, determina o dever como se segue: »O sentimento prático contém o *dever*, sua autodeterminação enquanto existente *em si*, *referida* a uma singularidade *existente*, que só existiria como válida em conformidade com ela«. Hegel aqui reconhece, de todo corretamente, que o dever é uma categoria elementar, inicial e originária da existência humana. Contudo, ele aqui não considera, o que, pelo seu discernimento fundamentalmente correto do caráter teleológico do trabalho é surpreendente, sua relação para com este. Ao invés, seguem-se comentários depreciativos, autenticamente idealistas, sobre a relação desse dever com o agradável e o desagradável, nos quais não se omite de descartar a estes como sentimentos »subjetivos e superficiais«. Isso não o impede de suspeitar que esse dever tem um significado determinado para toda a esfera da existência humana. Assim diz ele: »O mal não é outra coisa que a não conformidade do *ser* ao *dever*« e ainda acrescenta complementarmente: »Esse dever tem muitas significações e, por terem os *fins* contingentes também a forma do dever, elas são infinitamente múltiplas«[80]. Essa ampliação do conceito de dever ganha ainda mais valor

79 {8} Hegel: Filosofia do Direito. Unsinos/Loyola, São Leopoldo/São Paulo, 2010, § 108 e adendo, p.130-1, com alteração.
80 {9} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. III. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §472 p.267 [com modificação].

daß Hegel seine Geltung ausdrücklich auf das menschliche (auf das gesellschaftliche) Sein beschränkt und die Existenz jedweden Sollens in der Natur bestreitet. So zwiespältig solche Ausführungen auch sein mögen, zeigen sie einen ungeheuren Schritt über den subjektiven Idealismus seiner Zeit und auch der folgenden hinaus. Bald werden wir sehen können, daß Hegel diesen Problemen gegenüber gelegentlich einen noch freieren Standpunkt beziehen kann.

Wenn wir die, wie wir glauben, unbezweifelbare Genesis des Sollens aus dem teleologischen Wesen der Arbeit richtig begreifen wollen, müssen wir nochmals daran erinnern, was wir bereits über die Arbeit als Modell für jede gesellschaftliche Praxis ausgeführt haben, nämlich, daß zwischen dem Modell und seinen späteren, viel komplizierteren Varianten ein Verhältnis der Identität von Identität und Nichtidentität besteht. Das ontologische Wesen des Sollens in der Arbeit richtet sich zwar auf das arbeitende Subjekt und bestimmt nicht nur dessen Verhalten in der Arbeit, sondern auch zu sich selbst als Subjekt des Arbeitsprozesses. Dieser ist jedoch, wie wir es gerade bei diesen Betrachtungen nachdrücklich betont haben, ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, die ontologische Grundlage zum Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. Diese Beschaffenheit des Zieles, des Objekts, der Mittel bestimmt auch das Wesen des subjektiven Verhaltens. Und zwar dahin, daß auch vom Subjekt aus gesehen nur eine auf Grundlage der höchstgespannten Objektivität vollzogene Arbeit erfolgreich sein kann, daß deshalb die Subjektivität in diesem Prozeß eine produktiv dienende Rolle spielen muß. Natürlich beeinflussen die Eigenschaften des Subjekts (Beobachtungsgabe, Geschicklichkeit, Fleiß, Ausdauer etc. den Ablauf des Arbeitsprozesses extensiv wie intensiv in entscheidendem Ausmaße. Jedoch alle dabei zur Mobilisierung gelangenden Fähigkeiten des Menschen sind immer wesentlich nach außen gerichtet, auf das faktische Beherrschen, auf das materielle Umformen des Naturgegenstandes durch die Arbeit. Soweit, was unvermeidlich ist, das Sollen auch an bestimmte Seiten der Innerlichkeit des Subjekts appelliert, sind seine Anforderungen doch so gestellt, daß die Wandlungen im Inneren des Menschen ein Vehikel zur besseren Bewältigung des Stoffwechsels mit der Natur abgeben. Die Selbstbeherrschung des Menschen, die notwendigerweise zuerst als Wirkung des Sollens in der Arbeit auftaucht, die wachsende Herrschaft seiner Einsicht über die eigenen spontan biologischen Neigungen, Gewohnheiten etc. wird durch die Objektivität dieses Prozesses geregelt und gelenkt; diese ist aber ihrem Wesen nach im Naturdasein des Objekts, der Mittel etc. der Arbeit fundiert. Will man die auf das Subjekt einwirkende und modifizierende Seite des Sollens in der Arbeit richtig begreifen, so muß man von dieser Objektivität als Regulator ausgehen. Sie hat zur Folge, daß für die Arbeit in primärer Weise das tatsächliche Verhalten des



já que Hegel limita sua validade expressamente ao humano (ao ser social) e nega a existência de qualquer dever na natureza. Por conflitantes que possam mesmo ser tais comentários, mostram um enorme passo para além do idealismo subjetivo de sua época e, mesmo, posterior. Logo poderemos ver que Hegel pode se referir a esses problemas, ocasionalmente, de um ponto de vista ainda mais livre.

Se queremos conceber corretamente a inquestionável gênese do dever a partir da essência teleológica do trabalho, temos de, cremos, uma vez mais rememorar o que já explicamos sobre o trabalho como modelo para toda práxis social, a saber, que entre o modelo e suas variantes posteriores, muito complicadas, existe uma relação de identidade com a identidade e a não-identidade. A essência ontológica do dever no trabalho dirige-se, de fato, ao sujeito que trabalha e determina não apenas seu comportamento no trabalho, mas também para consigo próprio como sujeito do processo de trabalho. Este é, todavia, como insistentemente sublinhamos justamente nessas considerações, um processo entre ser humano e natureza, a base ontológica do metabolismo entre ser humano e natureza. Essa qualidade da finalidade, do objeto, dos meios determina também a essência do comportamento subjetivo. E, de fato, que, mesmo visto a partir do sujeito, um trabalho apenas pode ser exitoso com base na mais intensa objetividade, que, por isso, a subjetividade, nesse processo, tem de desempenhar um papel produtivo auxiliar. Naturalmente, as qualidades do sujeito (poder de observação, destreza, diligência, perseverança, etc.) influenciam o decurso do processo de trabalho, extensiva bem como intensivamente, em medida decisiva. Todavia, todas as capacidades do ser humano que chegam à mobilização são sempre, essencialmente, dirigidas ao exterior, ao domínio fático, ao remoldar material dos objetos naturais pelo trabalho. Enquanto, o que é inevitável, o dever apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas são postas de tal maneira que as transformações no interior do ser humano fornecem um veículo para o melhor domínio do metabolismo com a natureza. O autodomínio do ser humano que, de modo necessário, emerge por primeiro como efeito do dever no trabalho, o crescente domínio de seu discernimento sobre as próprias inclinações biológicas espontâneas, etc., torna-se regulada e dirigida através da objetividade desse processo, este é fundado, todavia, por sua essência, na existência natural dos objetos, dos meios, etc., do trabalho. Se se quer corretamente conceber o aspecto do dever que, no trabalho, tem um efeito sobre o sujeito, modificando-o, deve-se partir dessa objetividade como reguladora. Ela tem por consequência que, de fato, para o trabalho, em modo primário, o comportamento

Arbeitenden den Ausschlag gibt; das, was sich inzwischen im Subjekt selbst abspielt, muß darauf nicht unbedingt einen Einfluß ausüben. Wir haben freilich gesehen, daß das Sollen in der Arbeit Eigenschaften des Menschen erweckt und fördert, die später für entwickeltere Formen der Praxis ausschlaggebend werden; es genügt, wenn an das Beherrschen der Affekte erinnert wird. Diese Wandlungen des Subjekts sind hier aber nicht, wenigstens nicht unmittelbar, auf seine Totalität als Person gerichtet; sie können in der Arbeit selbst ausgezeichnet funktionieren, ohne auf das übrige Leben des Subjekts einzuwirken. Sie erhalten allerdings wichtige Möglichkeiten dazu, aber bloß Möglichkeiten.

Sobald, wie wir gesehen haben, das teleologische Ziel die Beeinflussung anderer Menschen zu ihrerseits zu vollziehenden teleologischen Setzungen wird, erhält die Subjektivität des Setzenden eine qualitativ veränderte Rolle, und die Entwicklung der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen führt schließlich dahin, daß auch die Selbstumwandlung des Subjekts zum unmittelbaren Gegenstand von sollensartigen teleologischen Setzungen wird. Natürlich unterscheiden sich diese Setzungen nicht nur in ihrer größeren Kompliziertheit, sondern, gerade deshalb, auch qualitativ von jenen Formen des Sollens, die wir im Arbeitsprozeß aufgefunden haben. Ihre eingehende Analyse wird Gegenstand der späteren Kapitel und vor allem der Ethik selbst sein. Diese unleugbaren qualitativen Differenzen dürfen jedoch den grundlegend gemeinsamen Tatbestand, daß sie nämlich alle Sollensbeziehungen sind, Akte, in denen nicht die Vergangenheit in ihrer spontanen Kausalität die Gegenwart bestimmt, in denen vielmehr die teleologisch gesetzte Zukunftsaufgabe das bestimmende Prinzip der auf sie gerichteten Praxis ist, nicht verdunkeln.

Der alte Materialismus hat den Weg »von unten« geistig kompromittiert, indem er die höherstrukturierten, komplizierteren Erscheinungen direkt aus dem niedrigeren als ihre einfachen Produkte entstehen lassen wollte (Moleschotts berüchtigte Ableitung des Denkens aus der Chemie des Gehirns, also als reines Naturprodukt). Der von Marx begründete neue Materialismus betrachtet zwar die naturhafte Grundlage der menschlichen Existenz als unaufhebbar, das ist für ihn jedoch nur ein Motiv mehr, die spezifische Gesellschaftlichkeit jener Kategorien, die aus dem Prozeß der ontologischen Scheidung von Natur und Gesellschaft entspringen, gerade in ihrer Gesellschaftlichkeit klarzulegen. Darum ist beim Problem des Sollens in der Arbeit ihre Funktion als Verwirklichung des Stoffwechsels zwischen Natur und Gesellschaft so wichtig. Diese Beziehung ist die Grundlage sowohl der Entstehung des Sollens überhaupt aus der gesellschaftlich-menschlichen Art der Bedürfnisbefriedigung wie seiner Beschaffenheit, seiner besonderen Qualität und aller seinsbestimmten Schranken, die von diesem Sollen als Form



daquele que trabalha é decisivo; que, o que tem lugar, enquanto isso, no próprio sujeito, não tem de exercer uma influência incondicional. Claro, já vimos, que o dever no trabalho promove e requer qualidades dos seres humanos, as quais, mais tarde, serão decisivas para as formas mais desenvolvidas da práxis; basta ser recordado o domínio dos afetos. Essas transformações do sujeito não são aqui dirigidas à sua totalidade enquanto pessoa, ao menos não imediatamente; elas podem funcionar no próprio trabalho excelentemente sem ter um efeito sobre o restante da vida do sujeito. Elas contêm, contudo, importantes possibilidades nesse sentido, todavia, apenas possibilidades.

Tão logo, como vimos, a finalidade teleológica torna-se a da influência sobre outros seres humanos para, por seu lado, executarem posições teleológicas, a subjetividade do pôr obtém um papel qualitativamente alterado, e o desenvolvimento das relações sociais dos seres humanos conduz eventualmente a que também a autotransformação do sujeito se torne objeto imediato de posições teleológicas de tipo do dever. Naturalmente, essas posições não apenas se diferenciam em sua maior complexidade, mas precisamente porque também se diferenciam qualitativamente daquelas formas de dever que encontramos no processo de trabalho. Sua análise detalhada é objeto do próximo capítulo e, antes de tudo, da própria ética. Essas inegáveis diferenças qualitativas não podem obscurecer, contudo, o fundamental estado de fato comum de que, a saber, são todas relações de dever, atos nos quais o passado, em sua espontânea causalidade, não determina o presente, nos quais, antes, a tarefa futura posta teleologicamente é o princípio determinador da práxis que a ela se dirige.

O velho materialismo comprometeu intelectualmente a via »desde baixo« na medida em que quis deixar surgir os fenômenos mais elevadamente estruturados, mais complicados, diretamente dos inferiores, como seus simples produtos (a notória dedução de Moleschott do pensamento a partir da química do cérebro, portanto, como puro produto natural). O novo materialismo fundado por Marx considera, de fato, a base natural da existência humana uma base inexorável, o que para ele é, todavia, apenas um motivo a mais para esclarecer a socialidade específica daquelas categorias que brotam do processo da separação ontológica de natureza e sociedade, precisamente em sua socialidade. É por isso que é tão importante, no problema do dever no trabalho, sua função como realização do metabolismo entre natureza e sociedade. Essa relação é a base tanto para o surgimento do dever em geral, tanto a partir do tipo de satisfação de necessidade humano-social, quanto de sua qualidade (*Beschaffenheit*), de sua qualidade (*Qualität*)[81] peculiar e de todos os limites ontológicos que são chamados à vida e determinados por esse dever como forma

81 {Nota da tradução} A distinção entre »Beschaffenheit« e »Qualität« não é simples de ser expressa nas línguas latinas. Scarponi preferiu (p.78): »della sua natura, della sua qualità particolare«; Vedda (p.128), traduziu por »sua constitución, de sua cualidad particular«; Fortes e Tonet (p.105) optaram por »de sua constituição, de sua qualidade particular«; e Morbois (p.142) optou por »de sa nature, sa qualité particulière«.

und Ausdruck von Wirklichkeitsverhältnissen ins Leben gerufen und bestimmt werden. Die Erkenntnis dieses Zugleichseins von Identität und Nichtidentität reicht jedoch zum vollen Verständnis der Lage nicht aus. Es wäre ebenso verfehlt, zu versuchen, aus dem Sollen im Arbeitsprozeß seine komplizierteren Formen etwa logisch abzuleiten, wie der Dualismus der Entgegensetzung in der idealistischen Philosophie falsch ist. Das Sollen im Arbeitsprozeß enthält, wie wir gesehen haben, schon als solches Möglichkeiten verschiedenster Art, objektive wie subjektive. Welche von ihnen und wie zu gesellschaftlichen Wirklichkeiten werden, hängt von der jeweiligen konkreten Entwicklung der Gesellschaft ab, und, wie wir ebenfalls wissen, diese Entwicklung läßt sich in ihren konkreten Bestimmungen erst post festum adäquat begreifen.

Mit dem Problem des Sollens als Kategorie des gesellschaftlichen Seins ist das des Wertes untrennbar verknüpft. Denn so wie das Sollen als bestimmender Faktor der subjektiven Praxis im Arbeitsprozeß nur darum diese spezifisch determinierende Rolle spielen kann, weil das dadurch Erzielte für den Menschen wertvoll ist, so kann der Wert in einem solchen Prozeß unmöglich verwirklicht werden, wenn er nicht imstande ist, in den arbeitenden Menschen das Sollen seiner Verwirklichung als Richtschnur der Praxis zu setzen. Trotz dieser intimen Zusammengehörigkeit, die auf den ersten Anblick fast wie eine Identität wirkt, bedarf der Wert doch einer gesonderten Behandlung. Die beiden Kategorien gehören ja darum so innig zueinander, weil sie beide Momente eines und desselben gemeinsamen Komplexes sind. Und da der Wert vorwiegend die Zielsetzung beeinflußt und Prinzip der Beurteilung des verwirklichten Produktes ist, während das Sollen mehr den Regulator des Prozesses selbst abgibt, muß vieles an beiden als Kategorien des gesellschaftlichen Seins verschieden beschaffen sein, was natürlich ihre Zusammengehörigkeit nicht aufhebt, sondern im Gegenteil konkretisiert. Gehen wir davon aus, daß der Wert das Endprodukt der jeweiligen Arbeit als wertvoll oder wertlos charakterisiert, so taucht sogleich die Frage auf: Ist diese Charakteristik eine objektive oder bloß eine subjektive? Ist der Wert eine objektive Eigenschaft eines Dinges, die im wertenden Akt des Subjekts bloß — richtig oder unrichtig — anerkannt wird, oder entsteht der Wert geradezu als Ergebnis solcher wertenden Akte?

Sicher ist der Wert aus den naturgegebenen Eigenschaften eines Gegenstandes nicht unmittelbar zu gewinnen. Das ist für alle höheren Formen des Wertes sofort einleuchtend. Man muß dabei gar nicht an so »vergeistigte« Werte wie die ästhetischen oder ethischen denken; schon am Anfang des ökonomischen Verkehrs des Menschen, bei der Entstehung des Tauschwerts stellt Marx, wie wir seinerzeit gezeigt haben, sein nichtnaturhaftes Wesen fest: »Bisher hat noch kein



e expressão de relações de realidade. O reconhecimento dessa simultaneidade de identidade e não-identidade não é, contudo, suficiente para a plena compreensão da situação. Seria tão errado tentar, a partir do dever no processo de trabalho, deduzir suas formas mais complicadas, por exemplo, logicamente, quanto é falso o dualismo da contraposição na filosofia idealista. O dever no processo de trabalho contém, como vimos, já como tal, possibilidades de diferentes tipos, objetivas bem como subjetivas. Quais delas, e como se tornam realidades sociais depende do respectivo desenvolvimento concreto da sociedade e, como igualmente sabemos, esse desenvolvimento deixa-se conceber adequadamente, em suas determinações concretas, apenas *post festum*.

Com o problema do dever como categoria do ser social está inseparavelmente vinculado o do valor. Pois, tal como o dever como fator determinante da práxis no processo de trabalho apenas pode desempenhar esse papel especificamente determinante porque o obtido dessa maneira é pleno-de-valor para o ser humano, seria impossível o valor se tornar realidade em tal processo se não fosse capaz de pôr, nos seres humanos que trabalham, o dever de sua realização como princípio orientador da práxis. A despeito dessa íntima conexidade que opera, à primeira vista, quase como uma identidade, o valor requer um tratamento à parte. Ambas as categorias pertencem tão intimamente uma à outra porque ambas são momentos de um mesmo complexo comum. E, já que o valor é influente prevalentemente na posição de finalidade e princípio de apreciação do produto realizado, enquanto o dever concerne mais o regulador do próprio processo, muito em ambos, enquanto categorias do ser social, tem de ser buscado diferentemente, o que naturalmente não supera sua conexidade, antes, ao contrário, concretiza-a. Se partimos de que o valor caracteriza o produto final do respectivo trabalho como pleno-de-valor ou desprovido-de-valor, então emerge imediatamente a questão: é essa característica uma objetiva ou, meramente, uma subjetiva? É o valor uma propriedade objetiva de uma coisa, cujo aspecto de valor o sujeito meramente reconhece — correta ou incorretamente —, ou o valor surge justamente como resultado de tais atos valorativos?

Seguramente, o valor não é imediatamente obtido a partir das propriedades dadas pela natureza de um objeto. Isso é imediatamente claro para todas as formas mais elevadas de valor. De modo algum, tem-se de, junto a isso, pensar em valores tão »espiritualizados« como os estéticos ou éticos; já no início do intercâmbio econômico do ser humano, pelo surgimento do valor de troca, constata Marx, como vimos no momento apropriado, sua essência não natural: »Até agora nenhum

Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant entdeckt.«[82] Gegenwärtig haben wir es freilich noch mit einer elementareren Erscheinungsweise des Wertes zu tun, mit dem Gebrauchswert, bei dem eine unaufhebbare Gebundenheit an das naturhafte Dasein vorhanden ist. Er wird Gebrauchswert, indem er für das Leben der Menschen nützlich ist. Da es sich dabei um den Übergang aus dem bloß naturhaften Sein ins gesellschaftliche dreht, sind, wie Marx zeigt, Grenzfälle möglich, wo ein Gebrauchswert vorhanden ist, ohne Produkt der Arbeit zu sein. »Es ist dies der Fall«, sagt Marx, »wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist. So Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wildwachsendes Holz usw.«[83] Wenn wir dabei die Luft ausnehmen, die tatsächlich einen Grenzfall vorstellt, so sind alle anderen Gegenstände wertvoll als Grundlagen einer späteren nützlichen Arbeit, als Möglichkeiten für das Schaffen von Arbeitsprodukten. (Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß wir auch das Sammeln von Naturprodukten als eine Anfangsform der Arbeit betrachten; ein genaues Hinsehen auf seine Beschaffenheit zeigt gleich, daß alle objektiven und subjektiven Kategorien der Arbeit auch im Sammeln keimhaft nachzuweisen sind.) Wir können deshalb, ohne von der Wahrheit abzuweichen, in so allgemeinen Betrachtungen die Gebrauchswerte, die Güter, als konkrete Produkte der Arbeit auffassen. Das hat zur Folge, daß wir im Gebrauchswert eine objektive gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform erblicken können. Ihre Gesellschaftlichkeit ist in der Arbeit begründet: Die überwältigende Mehrzahl der Gebrauchswerte ist durch Arbeit, durch Verwandlung der Gegenstände, der Umstände, der Wirksamkeit etc. der Naturobjekte entstanden, und dieser Prozeß entfaltet sich, als Zurückweichen der Naturschranke, mit der Entwicklung der Arbeit, mit ihrer Gesellschaftlichkeit immer mehr sowohl in die Breite wie in die Tiefe. (Heute hat sogar die Luft durch Entstehen von Hotels, Sanatorien etc. einen Tauschwert.)

So stellen die Gebrauchswerte, die Güter, eine gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform vor, die sich nur darin von den anderen Kategorien der Ökonomie unterscheidet, daß sie als Objektivierung des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ein Charakteristikum sämtlicher gesellschaftlicher Formationen, aller ökonomischen Systeme ist, daß sie — in ihrer Allgemeinheit betrachtet — keinerlei historischer Wandlung unterworfen ist; natürlich ändern sich dabei die konkreten Erscheinungsweisen ununterbrochen, auch innerhalb derselben Formation. Zweitens ist der Gebrauchswert innerhalb dieses Rahmens etwas Objektives.

82 {10} Kapital, I, S. 49 f.; MEW 23, S. 98.
83 {11} Ebd., 7; ebd., S. 55.



químico descobriu o valor de troca em pérolas ou diamantes.«[84]. Presentemente, temos todavia ainda de tratar com um modo de manifestação mais elementar do valor, com o valor de uso, no qual é existente uma inexorável dependencialidade para com a existência natural. Torna-se valor de uso na medida em que é útil para a vida do ser humano. Já que se refere à transição do ser meramente natural em social, como Marx mostra, são possíveis casos-limites em que o valor de uso é existente sem ser produto do trabalho. »É esse o caso«, diz Marx, »quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho. Assim o ar, o solo virgem, os gramados naturais, as matas não cultivadas, etc.«[85] Se disso excetuarmos o ar, que representa de fato um caso limite, todos os outros objetos são plenos-de-valor com base em um trabalho útil posterior, como possibilidades para a criação de produtos de trabalho. (Já apontamos anteriormente sobre isso que consideramos mesmo a coleta de produtos naturais como uma forma inicial de trabalho; um olhar preciso à sua qualidade mostra igualmente que todas as categorias objetivas e subjetivas do trabalho são mostradas germinalmente mesmo na coleta.) Por isso, podemos, sem desviar da verdade, em tais considerações assim tão gerais dos valores de uso, dos bens, apreendê-los como produtos concretos do trabalho. Isso tem por consequência que podemos enxergar no valor de uso uma forma de objetividade objetivamente social. Sua socialidade é fundada no trabalho: a esmagadora maioria dos valores de uso emerge, através do trabalho, pela transformação dos objetos, das circunstâncias, da operatividade, etc., dos objetos naturais, e esse processo se desdobra como afastamento da barreira natural, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua sempre maior socialidade, tanto em extensão quanto em profundidade. (Hoje mesmo o ar, pelo surgimento de hotéis, sanatórios, etc., tem um valor de troca.)

Assim, os valores de uso, os bens, representam uma forma social de objetividade que se diferencia das outras categorias da economia em que é, enquanto objetivação do metabolismo da sociedade com a natureza, uma característica de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos, que ele — considerado em sua generalidade — não está submetido a nenhuma transformação histórica; naturalmente alteram-se ininterruptamente os modos fenomênicos concretos, mesmo no interior de uma mesma formação. Segundo, o valor de uso, no interior dessa moldura, é algo objetivo.

84 {10} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.207.
85 {11} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.170.

Ganz abgesehen davon, daß in der Entwicklung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit die Anzahl jener Gebrauchswerte, die nur vermittelt der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienen, ständig zunimmt — man vergesse nie, daß, wenn etwa ein Kapitalist eine Maschine kauft, er ihren Gebrauchswert erwerben will —, ist die Nützlichkeit, die einen Gegenstand zum Gebrauchswert macht, auch in der Anfangszeit der Arbeit mit weitgehender Genauigkeit feststellbar. Daß diese Nützlichkeit einen teleologischen Charakter hat, Nützlichkeit für bestimmte konkrete Zwecke, hebt diese Objektivität nicht auf. Der Gebrauchswert entsteht also nicht als einfache Resultante von subjektiven, bewertenden Akten, sondern diese machen bloß die objektive Nützlichkeit des Gebrauchswerts bewußt; ihre Richtigkeit oder Irrigkeit bewährt sich in der objektiven Beschaffenheit des Gebrauchswerts, nicht umgekehrt.

Nützlichkeit als Eigenschaft der Dinge scheint auf den ersten Anblick etwas Paradoxes zu sein. Die Natur kennt diese Kategorie überhaupt nicht, bloß den kausal bedingten kontinuierlichen Prozeß des Anderswerdens. Nur in den Theodizeen konnten so abgeschmackte Bestimmungen vorkommen, daß es etwa die »Nützlichkeit« des Hasen wäre, Nahrungsmittel für den Fuchs zu sein usw. Denn Nützlichkeit kann nur auf eine teleologische Setzung bezogen die Seinsart irgendeines Gegenstandes bestimmen, nur in diesem Verhältnis gehört es zu seinem Wesen als eines Seienden, nützlich oder sein Gegensatz zu sein. In der Philosophie mußte daher nicht nur die ontologische Rolle der Arbeit begriffen werden, sondern auch ihre Funktion in der Konstituierung des gesellschaftlichen Seins als neue und selbständige Seinsart, um zu einer wirklichkeitsgemäßen Fragestellung zu gelangen. Es ist deshalb methodologisch leicht verständlich, daß Weltbilder, die von einem angeblich teleologischen Charakter der gesamten Wirklichkeit ausgingen, die Charakteristik der Gegenstände in Natur und Gesellschaft auf das Geschaffensein von dem transzendenten Weltschöpfer zurückführten und durch dessen Objektivität zu begründen versuchten. So sagt Augustin über die Dinge: »Sie sind, weil sie von Dir geschaffen sind, sind aber nicht, weil sie nicht sind, was Du bist. Denn nur das ist wirklich, was unveränderlich bleibt.« Das Sein der Dinge drückt also ihren Wertcharakter als Geschaffenheit von Gott aus, während ihr Verderben ihre nichtseienden Momente aufzeigt. In diesem Sinne ist »alles, was existiert, gut«; das Böse, das Übel »ist kein wirkliches Ding«[86]. Natürlich ist dies nur ein besonderer Fall solcher kosmisch-theologischen Begründungen der Objektivität der Dinge und mit diesen und durch sie der Werte. Wir können hier auf die unter sich sehr

86 {12} Die Bekenntnisse des heiligen Augustin, Buch vH, Kapitel ti-12, München o. J., S. 21s f.



De todo à parte de que no desenvolvimento da socialidade do trabalho sempre aumenta o número daqueles valores de uso que apenas mediados servem à imediata satisfação de necessidade — não se esqueça nunca de que, quando, por exemplo, um capitalista compra uma máquina, quer adquirir seu valor de uso —, a utilidade que faz de um objeto um valor de uso mesmo no início do trabalho é constatável com extensa acuracidade. Que essa utilidade tenha um caráter teleológico, utilidade para um propósito concreto determinado, não supera essa objetividade. O valor de uso surge, portanto, não como simples resultante de atos subjetivos, avaliativos; antes estes fazem meramente consciente a utilidade objetiva do valor de uso; sua correção ou erroneidade prova-se na qualidade objetiva do valor de uso, não o inverso.

Utilidade como propriedade das coisas parece, à primeira vista, de fato ser um paradoxo. A natureza não conhece em absoluto essa categoria, meramente o processo continuativo causalmente condicionado do tornar-se-outro. Apenas nas teodiceias podiam aparecer determinações tão bobas de que, por exemplo, a »utilidade« da lebre seria a de ser meio de nutrição para a raposa e assim por diante. Pois a utilidade pode determinar a espécie de ser de um objeto qualquer apenas em referência a uma posição teleológica, apenas nessa relação pertence à sua essência, enquanto um existente, ser útil ou ser seu oposto. É por isso que na filosofia teve de ser não apenas concebido o papel ontológico do trabalho, mas também sua função na constituição do ser social como uma nova e independente espécie de ser, para alcançar uma colocação da questão segundo a realidade. É por isso metodologicamente facilmente compreensível que imagens de mundo, que partem de um suposto caráter teleológico da realidade como um todo, atribuam a característica dos objetos na natureza e na sociedade a partir do ser-criado por um criador transcendente, e tentem fundá-los a partir dessa objetividade. Assim, diz Agostinho sobre as coisas: »Por um lado, existem, pois provêm de Vós; por outro, não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável«. O ser das coisas expressa, portanto, seu caráter de valor como criações de Deus, enquanto sua corrupção demonstra seus momentos não-existentes. Nesse sentido é, »tudo que existe, bom«, o ruim, o mal »não é uma coisa real«.[87] Naturalmente, esse é apenas um caso particular de tais fundamentações cósmico-teológicas da objetividade das coisas e, com ela e através dela, dos valores. Não podemos, aqui tratar das

87 {12} Agostinho: Confissões. Ed. Vozes, Petrópolis, 2001, p.154-5.

verschiedenen Varianten solcher Positionen nicht eingehen, wir stellen bloß fest, daß die Objektivität auch hier aus der Arbeit — freilich aus deren transzendenter Hypostasierung als Schöpfung — abgeleitet wird. Daraus folgt jedoch, daß einerseits, noch ausgeprägter als in allgemein idealistischen Weltbildern, die komplizierten, vergeistigteren Werte in einem mehr oder weniger schroffen Gegensatz zu den materiellen, irdischen geraten und es von der Setzungsart jener abhängt, ob diese einfach ihnen untergeordnet oder — asketisch — geradezu verworfen werden. Wir werden in der Ethik sehen, daß hinter allen solchen Bewertungen reale Widersprüchlichkeiten des gesellschaftlichen Seins stecken; auf die Details solcher Problemkomplexe kann aber hier noch nicht eingegangen werden.

Jedenfalls entsteht dabei eine — freilich transzendent verzerrte — objektivistische Beantwortung der Wert- und Güterprobleme. Wegen ihrer transzendent-theologischen Begründung ist es verständlich, daß die mit der Renaissance entstandene antireligiöse Weltanschauungsopposition das Gewicht auf die subjektiven Wertungsakte legte. So sagt Hobbes: »*Gut* nennt der Mensch jedweden Gegenstand seiner Neigung, böse aber alles, was er verabscheut und haßt, schlecht das, was er verachtet. Es müssen also die Ausdrücke gut, böse und schlecht mit Bezug auf den, der sie gebraucht, verstanden werden; denn nichts ist durch sich selbst gut, *böse* oder *schlecht*, und der Bestimmungsgrund dazu liegt nicht in der Natur der Dinge selbst, sondern er muß von dem, der dieselben gebraucht, ... abhängen.«[88] Sehr ähnlich Spinoza: »Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen diese Ausdrücke auch nichts Positives in den Dingen, wenn man die Dinge nämlich an sich selbst betrachtet... Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und schlecht und auch indifferent sein.«[89] Diese bedeutenden Oppositionsbewegungen gegen die teleologische Transzendenz der Wertauffassung erreichen ihren philosophischen Gipfelpunkt in der Aufklärung; wir finden bei den Physiokraten und den englischen Ökonomen des 18. Jahrhunderts die ersten Versuche ihrer ökonomischen Begründung, die ihre konsequenteste, aber zugleich flachste und geistloseste Form bei Bentham erhalten hat.[90]

Die Betrachtung dieser beiden Extreme ist für unsere ontologische Fragestellung darum lehrreich, weil in beiden gesellschaftlich reale Wertsysteme als wertlos oder unwichtig diffamiert werden, um eine autochthone Wertgeltung nur in den subtil geistigen bzw. unmittelbar materiellen Werten aufzufinden. Daß in beiden

88 {13} Hobbes: Leviathan, Kapitel tr, Zürich-Leipzig 1936, S. 95.
89 {14} Spinoza: Ethik, Teil tv,Vorrede, Phil. Bibl., Leipzig o. J., S. 174 f. r5 Vgl. darüber MAGA I, 3, S. 386 ff.; MEW 3, S.393 ff.
90 {15} Vgl. darüber MEGA I, 5, S. 386 ff.; MEW 3, S. 393 ff.



variantes, entre si muito diferentes, de tais posições, apenas constatamos que a objetividade também aqui é derivada do trabalho — claro, a partir de uma sua hipostasia transcendente como criação. Disso segue-se, todavia, que por um lado, ainda mais incisivamente que em geral nas imagens de mundo idealistas, os valores mais complicados, mais espiritualizados, terminam em uma oposição mais ou menos brusca com os valores materiais, terrenos e depende do tipo de posição daqueles se estes são simplesmente subordinados a eles ou — aceticamente — são diretamente rejeitados. Veremos na ética que por trás de todas essas avaliações estão contradições reais do ser social; os detalhes de tal complexo de problema ainda não podem ser tratados aqui.

Em todo o caso, surge com isso aqui uma resposta objetivista ao problema do valor e dos bens — claro, deformada, transcendentemente. Devido à sua fundação teológico-transcendente, é compreensível que a oposição da concepção de mundo antirreligiosa que surge no Renascimento coloque o peso nas atos subjetivos de valoração. Assim diz Hobbes: »Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras bom, mau e desprezível são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.«[91] Muito similarmente, Espinosa: »Quanto ao bem e ao mal também não indicam nada de positivo nas coisas (...). Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente.«[92] Esses significativos movimentos de oposição contra a transcendência teleológica da visão de valor atingem seu ápice no Iluminismo; encontramos nos fisiocratas e nos economistas ingleses do século 18 as primeiras tentativas de sua fundamentação econômica, que recebeu sua forma a mais consequente, mas ao mesmo tempo, mais superficial e insípida, em Bentham[93].

A consideração de ambos os extremos é, para nossa constatação ontológica, instrutiva, pois ambos são difamados como sistemas de valor socialmente reais, desprovidos-de-valor ou desimportantes, e é encontrada uma validade-de-valor autóctone apenas nos valores sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. Que, em ambos,

91 {13} Hobbes: Leviatã ou a matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil. Martins Fontes, São Paulo, 2003, p.48. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.109) e Vedda (p.133) inserem neste ponto uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.529), nem em Benseler, nem em Scarponi (p.82 nem em Morbois (p.147).)
92 {14} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica, EDUSP, São Paulo, 2015, p.377.
93 {15} Cf. sobre isso Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.395 s.

Systemen Werte auf dem gleichen Niveau, jedoch mit verschiedenen Inhalten, ebenfalls verworfen werden z.B. der Manichäismuus von Augustin, ändert nichts an diesem Tatbestand. Denn bei beiden Extremen kommt es darauf an, die letzthinnige Einheitlichkeit des Werts als realen Faktor des gesellschaftlichen Seins, unbeschadet seiner qualitativen, höchst bedeutsamen Strukturwandlungen im Laufe der Entwicklung der Gesellschaft, zu leugnen. Das tertium datur diesen beiden Extremen gegenüber kann bloß die dialektische Methode bieten. Denn nur in dieser ist es möglich, klarzulegen, daß in der ontologischen Genesis einer neuen Seinsart deren ausschlaggebende Kategorien bereits enthalten sind — darum bedeutet ihr Entstehen einen Sprung in der Entwicklung —, daß diese aber anfangs nur an sich vorhanden sind und die Entfaltung des Ansich zum Fürsich immer ein langwieriger, ungleichmäßiger und widerspruchsvoller historischer Prozeß sein muß. Diese Aufhebung des Ansich durch seine Verwandlung in ein Fürsich enthält die komplizierten, formallogisch einander auszuschließen scheinenden Bestimmungen von Vernichten, Aufbewahren, Auf-ein-höheres-Niveau-Heben. Darum ist es notwendig, bei dem Vergleich von primitiven und entwickelten Formen auch des Werts, an diesem komplizierten Charakter der Aufhebung festzuhalten. Die Aufklärung irrte, wenn sie — oft sophistisch, oft, gedeihlich gesprochen, im Schweiße ihres Angesichts — bemüht war, etwa die höchsten Tugenden aus der bloßen Nützlichkeit abzuleiten. Das ist in direkter Weise unmöglich. Das bedeutet aber nicht, daß das dialektische Prinzip des Aufbewahrens dabei keine Rolle spielen würde. Hegel, der, wie wir gesehen haben, oft idealistischen Vorurteilen zum Opfer fiel, hat schon in der »Phänomenologie des Geistes« den Versuch gemacht, die objektiv vorhandenen Widersprüchlichkeiten der Aufklärung in der Frage der Nützlichkeit als fundamentalen Werts zur Grundlage der bewußten Widerspruchslehre der eigenen Dialektik zu machen. Diese ontologisch gesunde Tendenz ist bei ihm nie völlig verlorengegangen. In seiner »Geschichte der Philosophie« kommt er z. B. auf die Behandlung der Nützlichkeit bei den Stoikern zu sprechen und zeigt mit nüchterner Kritik, wie falsch die »vornehme« Ablehnung dieser Kategorien seitens des Idealismus ist, wie sie sich in den höheren Wertformen der Praxis doch — als aufgehobenes Moment — bewahren kann und muß. Hegel sagt hier: »Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun; denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich ist, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraktion desselben als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtsein der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich ist zu



os sistemas valores do mesmo nível, todavia com conteúdos diferentes, sejam igualmente rejeitados, p. ex., o Maniqueísmo por Agostinho, nada altera nesse estado de fato. Pois em ambos os extremos o que importa é negar a unitariedade última do valor como fator real do ser social, apesar de suas qualitativas, altamente importantes, transformações de estrutura no curso do desenvolvimento da sociedade. O *tertium datur* ante ambos esses extremos apenas o método dialético pode oferecer. Pois apenas nele é possível esclarecer que, na gênese ontológica de uma nova espécie de ser, suas categorias decisivas já estão contidas — e é por isso que seu surgimento significa um salto no desenvolvimento —, que elas, contudo, inicialmente apenas são existentes em si e que o desdobramento do em-si ao para-si deve ser sempre um processo histórico longo, desigual e pleno de contradição. Essa superação do em-si, através de sua transformação em um para-si, contém as complicadas, aparentemente formalmente excludentes uma da outra, determinações do negar, preservar, elevar-a-um-nível-superior. Por isso é necessário, ao comparar formas primitivas e desenvolvidas também do valor, ater-se a esse caráter complicado da superação. O Iluminismo errou quando — com frequência, sofisticamente, com frequência, dito favoravelmente, com suor em seu rosto — esforçou-se por derivar, por exemplo, as virtudes mais elevadas da mera utilidade. Isso é impossível, de modo direto. Isso não significa, todavia, que o princípio dialético da conservação não desempenharia nisso nenhum papel. Hegel, que, como vimos, com frequência caiu vítima de preconceitos idealistas, já na »Fenomenologia do Espírito« fez a tentativa de tornar as contradições objetivamente existentes do Iluminismo na questão da utilidade, como valor fundamental, na base da teoria da contradição consciente da própria dialética. Essa tendência ontologicamente saudável não foi completamente perdida nele. Em sua »História da filosofia«, p. ex., no tratamento da utilidade pelos estoicos, chega a falar e mostrar com crítica sóbria o quão falsa é a »aristocrática« recusa dessa categoria por parte do idealismo, o quanto, mesmo, essa categoria pode e tem de se preservar nas formas de valor mais elevadas da práxis — como momento superado. Hegel diz aqui: »No que concerne à utilidade, ante a ela a moral não precisa fazer-se tão frágil; pois toda boa ação é, no fato, útil, *i.e.*, justamente, ela tem realidade, produz algo de bom. Uma boa ação que não é útil não é uma ação, não tem realidade. O inútil em si do bem é a abstração dele como uma não-realidade. Não apenas se pode, mas se deve também ter a consciência da utilidade; pois é verdadeiro saber que o bem

wissen. Die Nützlichkeit heißt nichts anderes, als wissen, was man tut, Bewußtsein über die Handlung zu haben.«[94]

Wir müssen also bei der ontologischen Genesis des Werts davon ausgehen, daß in der Arbeit als Produktion von Gebrauchswerten (Gütern) die Alternative von brauchbar oder unbrauchbar für die Bedürfnisbefriedigung als Problem der Nützlichkeit, als aktives Element des gesellschaftlichen Seins gesetzt ist. Will man also an die Frage der Objektivität des Wertes herantreten, so kann man sofort sehen, daß er eine Bejahung der richtigen teleologischen Setzung beinhaltet, besser gesagt: Die Richtigkeit der teleologischen Setzung — die richtige Verwirklichung vorausgesetzt — bedeutet eine jeweilig konkrete Realisierung des jeweiligen Werts. Die Konkretheit im Wertverhältnis muß besonders unterstrichen werden. Denn zu den Elementen der idealistischen Fetischisierung der Werte gehört die abstrakte Überspannung ihrer Objektivität, nach dem Muster der uns bereits bekannten Überspannung der Ratio. Wir müssen daher auch beim Wert seinen gesellschaftlich ontologischen »Wenn ... dann« - Charakter hervorheben; ein Messer ist wertvoll, wenn es gut schneiden kann etc. Die Verallgemeinerung, daß der produzierte Gegenstand nur so weit wertvoll ist, als er der Bedürfnisbefriedigung richtig, möglichst optimal, zu dienen imstande ist, hebt diese Struktur des »wenn ... dann« nicht in eine abstrakt-absolute Sphäre, sie faßt nur das Verhältnis des »wenn ... dann« in einer auf Gesetzlichkeit gerichteten Abstraktion auf. In diesem Sinne ist der Wert, der in der Arbeit als Gebrauchswert reproduzierendem Prozeß erscheint, fraglos objektiv. Nicht nur, weil das Produkt an der teleologischen Setzung gemessen werden kann, sondern diese selbst kann in ihrem »Wenn...dann« -Verhältnis zur Bedürfnisbefriedigung als objektiv vorhanden, als geltend nachgewiesen und überprüft werden. Es kann also hier keine Rede davon sein, daß die Wertungen als einzelne Setzungen den Wert als solchen konstituieren würden. Im Gegenteil. Der im Prozeß erscheinende, ihm eine gesellschaftliche Gegenständlichkeit verleihende Wert ist es, der darüber entscheidet, ob die Alternative in der teleologischen Setzung und ihrer Verwirklichung dem Wert angemessen, also richtig, also wertvoll gewesen ist.

Natürlich ist hier, wie schon früher beim Sollen, die Gesamtlage weitaus einfacher und eindeutiger als bei den komplizierteren Formen, die nicht mehr ausschließlich der Sphäre des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur angehören, die vielmehr, diese Sphäre als Grundlage stets voraussetzend, in einer gesellschaftlicht gewordenen Welt wirksam sind. Auch dieser Fragenkomplex kann in angemessener Weise erst in späteren Zusammenhängen behandelt werden; wir wählen hier

94 {16} Hegel: Geschichte der Philosophie, II., Ausg. Glockner, XVIII., S. 456 f.; HWA 19, S. 280 f.



é útil. A utilidade nada mais significa que se saber o que se faz, ter consciência da ação.«[95]

Devemos, portanto, na gênese ontológica do valor, partir de que no trabalho enquanto produção de valores de uso (bens) a alternativa de útil ou inútil para a satisfação de necessidade é posta, enquanto problema da utilidade, como elemento ativo do ser social. Se se quer aproximar-se da questão da objetividade do valor, pode-se imediatamente ver que contém uma afirmação da correta posição teleológica, melhor dito: a correção da posição teleológica — pressuposta a correta realização — significa uma respectiva realização concreta do valor correspondente. A concretude da relação de valor tem de ser particularmente sublinhada. Pois a abstrata hipostasia de sua objetividade pertence aos elementos da fetichização idealista do valor, após o padrão, já por nós conhecido, da hipostasia da *ratio*. É por isso que devemos, também no valor, enfatizar seu caráter-»se... então«; uma faca é plena-de-valor se pode cortar bem, etc. A generalização de que o objeto produzido apenas é pleno-de-valor enquanto é capaz de servir corretamente, o melhor possível, à satisfação de necessidade, não supera essa estrutura do »se...então« em uma esfera absoluta-abstrata, apenas apreende a relação de »se...então« em uma abstração orientada à legalidade. Nesse sentido, sem dúvida é o valor, que emerge no trabalho enquanto processo reprodutor de valor de uso, objetivo. Não apenas porque o produto pode ser comparado com a posição teleológica, mas também esta mesma pode, em sua relação-«se... então« para com a satisfação de necessidade, ser provada e esquadrinhada como objetivamente existente, como válida. Aqui, portanto, não pode ser dito que as valorações enquanto posições singulares, constituiriam o valor enquanto tal. Ao contrário. O valor que aparece no processo, que confere a este uma objetividade social, é o que por isso decide se a alternativa na posição teleológica e sua realização é adequada ao valor, portanto correta, portanto plena-de-valor.

Naturalmente, como antes com o dever, aqui a situação como um todo é mais simples e inequívoca que nas formas mais complicadas, que não mais pertencem à esfera do metabolismo da sociedade com a natureza, que, antes, esta esfera sempre pressuposta como base, é atuante em um mundo que se tornou social. Também esse complexo de problemas pode ser tratado de modo adequado apenas em conexões posteriores; aqui apenas escolhemos

95 {16} Hegel: Geschichte der Philosophie, .II,. org. H. Glöckner, vol. XVIII, Duncker & Humblot, Berlim, 1833, p. 456s; HWA, vol. 19, p.280s.

nur ein Beispiel, um Art und Richtung der neu entstehenden Vermittlungen und Verwirklichungen methodologisch aufzuzeigen. Nehmen wir in der allgemeinsten Form das, was Marx die »Metamorphose der Waren« nennt, den einfachen Kauf und Verkauf der Waren. Damit ein Warenverkehr auf Grundlage von Tauschwert und Geld überhaupt möglich werde, muß eine Arbeitsteilung in der Gesellschaft vorhanden sein. Jedoch, sagt Marx: »Die gesellschaftliche Teilung der Arbeit macht seine (des Warenbesitzers, G. L.) Arbeit ebenso einseitig als seine Bedürfnisse vielseitig.« Diese elementare und widerspruchsvolle Konsequenz der Arbeitsteilung schafft eine Lage, in der die sachlich zusammengehörenden Akte, Kauf und Verkauf, praktisch auseinanderfallen, voneinander selbständig, einander gegenüber zufällig werden, »keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat«, sagt Marx. Man sieht also: »Daß die selbständig einander gegenübertretenden Prozesse eine innere Einheit bilden, heißt ebensosehr, daß ihre innere Einheit sich in äußeren Gegensätzen bewegt.« Und Marx weist an dieser Stelle darauf hin, daß in dieser Form »die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit der Krisen« enthalten ist.[96] (Ihre Wirklichkeit erfordert freilich Verhältnisse, die auf dem Niveau der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren können.)

Schon die Erwähnung dieser wenigen, freilich wichtigen Momente zeigt, um wieviel der reale, immer gesellschaftlicher werdende ökonomische Prozeß komplizierter ist als die einfache Arbeit, die unmittelbare Produktion von Gebrauchswerten. Das schließt aber die Objektivität der hier entstehenden Werte keineswegs aus. Auch die komplizierteste Ökonomie ist eine Resultante von einzelnen teleologischen Setzungen, von ihren Verwirklichungen, beide in der Form von Alternativen. Natürlich ergibt die Gesamtbewegung jener Kausalketten, die sie ins Leben rufen, durch ihre unmittelbaren und vermittelten Wechselwirkungen hindurch eine gesellschaftliche Bewegung, deren letzthinnige Bestimmungen sich zu einer prozessierenden Totalität zusammenfassen. Diese ist aber für die setzenden und sich alternativ entscheidenden einzelnen ökonomischen Subjekte von einer bestimmten Stufe an nicht mehr so unmittelbar zu erfassen, daß sie ihre Entscheidungen mit voller Sicherheit auf den Wert orientieren könnten, wie dies bei der einfachen, Gebrauchswerte schaffenden Arbeit der Fall war. Die Menschen können ja in den meisten Fällen kaum die Konsequenzen ihrer eigenen Entschlüsse richtig verfolgen. Wie könnten also ihre Wertsetzungen den ökonomischen Wert konstituieren? Der Wert selbst ist aber doch objektiv da, und gerade seine Objektivität bestimmt — wenn auch objektiv nicht mit adäquater Gewißheit,

96 {17} Kapital, 1, S. 70, 77 und 78; MEW 23, S. 120, S. 127 und S. 128.



um exemplo, para indicar metodologicamente a espécie e direção das novas mediações surgidas e operantes. Tomemos em sua forma a mais geral o que Marx denomina a »metamorfose das mercadorias«, a simples compra e venda das mercadorias. Para que, com isso, torne-se em geral possível o intercâmbio de mercadorias a partir da base do valor de troca e do dinheiro, deve ser existente na sociedade uma divisão do trabalho. Contudo, diz Marx: »A divisão social do trabalho torna tão unilateral seu trabalho [o do proprietário das mercadorias, G. L.] quanto multilaterais suas necessidades«. Essa consequência elementar e contraditória da divisão do trabalho cria uma situação em que os atos conexos de compra e venda, na prática se dissociam, tornam-se reciprocamente independentes, casuais um frente ao outro, »ninguém precisa comprar imediatamente apenas por ter vendido«, diz Marx. Vê-se, portanto: »Que os processos, que se confrontam autonomamente, formem uma unidade interna significa por outro lado que a sua unidade interna se expressa em oposições externas«. E Marx aponta nesta passagem que, nesta forma, está contida »a possibilidade, mas apenas a possibilidade, de crises.«[97] (Sua realidade requer, certamente, condições que absolutamente não podem ainda existir ao nível da circulação simples de mercadorias.)

Já a menção a esses poucos, todavia importantes, momentos, mostra o quanto o processo econômico real, que se torna sempre mais social, é mais complicado do que o trabalho simples, a produção imediata de valores de uso. Isto, todavia, de modo algum exclui a objetividade dos valores que aqui surgem. Mesmo a economia mais complicada é uma resultante das posições teleológicas singulares, de suas realizações, ambas na forma de alternativas. Naturalmente, o movimento como um todo daquelas cadeias causais que elas engendram resulta, através de suas interações imediatas e mediadas, em um movimento social cujas determinações últimas se sintetizam em uma totalidade processual. Esta, contudo, para os sujeitos econômicos singulares que põem e decidem alternativamente, de um certo patamar não é mais tão imediatamente apreensível que suas decisões possam orientar-se ao valor com plena segurança, como era o caso trabalho simples, criador de valores de uso. Os seres humanos, na maior parte dos casos, nem sequer podem seguir corretamente as consequências de suas próprias decisões. Como poderiam, portanto, suas posições de valor constituir o valor econômico? O próprio valor, todavia, está ali objetivamente e justamente sua objetividade determina — mesmo se, objetivamente, não com certeza adequada,

97 {17} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, pp.229, 236.

subjektiv nicht mit adäquater Bewußtheit — auch die einzelnen teleologischen, auf den Wert gerichteten Setzungen.

Wie die immer komplizierter werdende gesellschaftliche Arbeitsteilung aus sich heraus Werte produziert, haben wir teilweise schon im Marx-Kapitel angedeutet, und wir werden auf diese Frage noch öfters zurückkommen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die durch den Tauschwert vermittelte und in Gang gebrachte Arbeitsteilung das Prinzip der Beherrschung der Zeit durch ihre innere bessere Ausnützung produziert. »Ökonomie der Zeit«, sagt Marx, »darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf. Ebenso muß die Gesellschaft ihre Zeit zweckmäßig einteilen, um eine ihren Gesamtbedürfnissen gemäße Produktion zu erzielen; wie der Einzelne seine Zeit richtig einteilen muß, um sich Kenntnisse in angemeßnen Proportionen zu erwerben oder um den verschiednen Anforderungen an seine Tätigkeit Genüge zu leisten. Ökonomie der Zeit, sowohl wie planmäßige Verteilung der Arbeitszeit auf die verschiednen Zweige der Produktion, bleibt also erstes ökonomisches Gesetz auf Grundlage der gemeinschaftlichen Produktion.«[98] Marx spricht hier davon als von dem Gesetz der gesellschaftlichen Produktion. Mit Recht, denn die kausalen Wirkungen der verschiedenen Erscheinungen fassen sich zu einem solchen Gesetz zusammen, wirken dadurch bestimmend auf die Einzelakte zurück, und der Einzelne muß sich, bei Strafe des Untergangs, diesem Gesetz anpassen.

Ökonomie der Zeit bedeutet aber zugleich ein Wertverhältnis. Schon die einfache, nur auf Gebrauchswert gerichtete Arbeit war ein Unterwerfen der Natur durch den Menschen, für den Menschen, sowohl in ihrer Umformung nach seinen Bedürfnissen wie in der Erlangung der Herrschaft über seine eigenen, bloß naturhaften Instinkte und Affekte und dadurch vermittelt in der beginnenden Ausbildung seiner spezifisch menschlichen Fähigkeiten. Das objektive Gerichtetsein der ökonomischen Gesetzlichkeit auf Zeitersparnis setzt unmittelbar die jeweils optimale Arbeitsteilung in der Gesellschaft durch, führt also jeweils das Entstehen eines gesellschaftlichen Seins auf höherem Niveau der immer reiner werdenden Gesellschaftlichkeit herbei. Diese Bewegung ist also objektiv, unabhängig davon, wie die Beteiligten sie auffassen, ein Schritt zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Kategorien aus ihrem anfänglichen Ansichsein in ein immer reicher bestimmtes, immer effektiveres Fürsichsein. Die adäquate Verkörperung dieses Fürsichseins der entfalteten, zu sich gekommenen Gesellschaftlichkeit ist aber der Mensch selbst. Nicht das abstrakte, nie und nirgendwo existierende Idol eines isolierten Menschen überhaupt, sondern der Mensch in seiner konkreten

98 {18} Grundrisse, S. 89; MEW 42, S.103.



subjetivamente, não com conscienciosidade adequada — também as teleologias singulares, a partir das posições orientadas a partir do valor.

Como a divisão social do trabalho, que se torna sempre mais complicada, produz valores a partir de si, já indicamos parcialmente no capítulo sobre Marx, e ainda voltaremos repetidamente a esta questão. Sobre isso, aqui seja apenas indicado que a divisão do trabalho, mediada e posta em andamento pelo valor de troca, produz o princípio do domínio do tempo pelo seu melhor aproveitamento interno. »Economia de tempo«, diz Marx, »nisto, ao final, se resume toda economia. Da mesma forma, a sociedade tem de distribuir apropriadamente o seu tempo para obter uma produção em conformidade com a totalidade de suas necessidades; do mesmo modo como o indivíduo singular tem de distribuir o seu tempo de forma correta para adquirir conhecimentos em proporções apropriadas ou para desempenhar suficientemente as variadas exigências de sua atividade. Economia de tempo, bem como distribuição planificada do tempo de trabalho entre os diferentes ramos de produção, continua sendo também a primeira lei econômica sobre a base da produção coletiva.«[99] Marx fala aqui, disso, como da lei da produção social. Com razão, pois os efeitos causais dos diferentes fenômenos sintetizam-se em uma lei tal, retroagem de maneira a determinar os atos singulares, e o singular (*Einzelne*) tem de se adaptar a esta lei, sob pena de ruína.

Contudo, economia de tempo significa, ao mesmo tempo, uma relação de valor. Já o trabalho simples, apenas dirigido ao valor de uso, era um subjugar da natureza pelo ser humano, para o ser humano, tanto na conversão daquela segundo suas necessidades, quanto no alcançar do domínio sobre seus próprios instintos e afetos meramente naturais e, desse modo medeia a formação inicial das capacidades especificamente humanas. O objetivo ser-dirigido da lei econômica à poupança de tempo impõe imediatamente a correspondente ótima divisão do trabalho na sociedade, conduz, portanto, ao surgir correspondente a cada ser social de níveis ascendentes de sempre mais pura socialidade. Este movimento é, portanto, objetivamente, independentemente de como o apreendem os seus participantes, um passo para a realização de categorias sociais, a partir de seus ser-em-si inicial, em um para-si sempre mais ricamente determinado, sempre mais efetivo. A corporificação deste ser-para-si da socialidade desdobrada, que alcançou a si, é, contudo, o próprio ser humano. Não o abstrato, que jamais e em lugar algum existiu, ídolo de um ser humano isolado em geral, mas o ser humano em sua práxis

99 {18} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.119-20. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.113) e Vedda (p.138) introduziram uma quebra de parágrafo que não é localizável no manuscrito (p.532), em Benseler, em Scarponi (p.86)e em Morbois (p.153).

gesellschaftlichen Praxis, der Mensch, der mit seinen Taten, in seinen Taten das Menschengeschlecht verkörpert, zur Wirklichkeit macht. Marx hat diesen Zusammenhang zwischen Ökonomie und zwischen dem, was das ökonomische Leben in den Menschen selbst hervorbringt, stets klar gesehen. In gedanklich unmittelbarem Anschluß an die soeben zitierte Stelle über die Ökonomie der Zeit als Wertprinzip des Ökonomischen schreibt er: »Die wirkliche Ökonomie ... besteht in Ersparung von Arbeitszeit; ... diese Ersparung [ist] aber identisch mit Entwicklung der Produktivkraft. Also keineswegs *Entsagen vom Genuß*, sondern Entwickeln von Power, von Fähigkeiten zur Produktion und daher sowohl der Fähigkeiten, wie der Mittel des Genusses. Die Fähigkeit des Genusses ist Bedingung für denselben, also erstes Mittel desselben und diese Fähigkeit ist Entwicklung einer individuellen Anlage, Produktivkraft. Die Ersparung von Arbeitszeit gleich Vermehren der freien Zeit, d. h. Zeit für die volle Entwicklung des individuums, die selbst wieder als die größte Produktivkraft zurückwirkt auf die Produktivkraft der Arbeit.«[100] Über die konkreten Probleme, die Marx hier aufwirft, besonders über die Beziehung der Muße zur Produktivkraft der Arbeit, können wir erst im letzten Kapitel eingehend sprechen.

Für Marx selbst sind an dieser Stelle nicht die einzelnen Probleme, die dabei auftauchen, in erster Reihe bedeutsam, sondern der allgemein notwendige untrennbare Zusammenhang der objektiv ökonomischen Entwicklung mit der des Menschen. Die ökonomische Praxis wird von den Menschen — in alternativen Akten — vollzogen, ihre Totalität bildet aber einen objektiv dynamischen Komplex, dessen Gesetze, über das Wollen eines jeden einzelnen Menschen hinausgehend, ihm als seine objektive gesellschaftliche Wirklichkeit in aller Härte, die die Wirklichkeit charakterisiert, gegenüberstehen, in ihrer objektiv prozessierenden Dialektik jedoch den gesellschaftlichen Menschen auf immer höherer Stufe produzieren und reproduzieren; genauer gesagt: sowohl jene Beziehungen, die die Höherentwicklung des Menschen ermöglichen, wie im Menschen selbst jene Fähigkeiten, die solche Möglichkeiten in Wirklichkeit verwandeln, produzieren und reproduzieren. Darum kann Marx seine von uns eben angeführten Bestimmungen so fortführen: »Betrachten wir die bürgerliche Gesellschaft im großen und ganzen, so erscheint immer als letztes Resultat des gesellschaftlichen Produktionsprozesses die Gesellschaft selbst, d. h. der Mensch selbst in seinen gesellschaftlichen Beziehungen. Alles, was feste Form hat, wie Produkt etc., erscheint nur als Moment, verschwindendes Moment in dieser Bewegung. Der unmittelbare Produktionsprozeß selbst erscheint hier nur als Moment. Die Bedingungen und

100 {19} Ebd., S. 599; MEW 42, S. 607.



social concreta, o ser humano que, com seus atos, nos seus atos, corporifica e torna realidade a humanidade. Marx sempre viu claramente essa conexão entre economia e o que a vida econômica produz no próprio ser humano. Em ligação intelectual direta com a passagem acima citada sobre a economia de tempo como princípio de valor do econômico, escreve: »A verdadeira economia (...) consiste em poupança de tempo de trabalho (...); essa poupança, no entanto, é idêntica ao desenvolvimento da força produtiva. Portanto, não significa de modo algum *renúncia à fruição*, mas desenvolvimento de *power* [poder], de capacidades para a produção e, consequentemente, tanto das capacidades quanto dos meios da fruição. A capacidade de fruição é condição da fruição, ou seja, seu primeiro meio, e essa capacidade é desenvolvimento de uma aptidão individual, é força produtiva. A poupança de tempo de trabalho é equivalente ao aumento do tempo livre, i.e., tempo para o desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento este que, como a maior força produtiva, retroage sobre a força produtiva do trabalho.«[101] Sobre os problemas concretos por Marx aqui levantados, em particular sobre a relação de ócio com a força produtiva do trabalho, poderemos apenas falar em detalhe no último capítulo.

Para o próprio Marx, nesta passagem, os problemas singulares que nela emergem não são primariamente significativos, mas sim a inseparável conexão geral necessária do desenvolvimento econômico objetivo com o do ser humano. A práxis econômica é executada pelos seres humanos — em atos alternativos —, contudo, sua totalidade constitui um complexo dinâmico objetivo cujas leis, indo para além dos desejos de cada ser humano singular, estão frente a ele como sua realidade social objetiva em toda dureza que caracteriza realidade, em sua dialética processualmente objetiva, entretanto, produzem e reproduzem o ser humano social em um patamar sempre mais elevado; dito mais precisamente: produzem e reproduzem tanto aquelas relações que possibilitam o desenvolvimento ascendente do ser humano quanto, no próprio ser humano, aquelas capacidades que transformam tais possibilidades em realidade. É por isso que Marx pode assim continuar as determinações acima citadas: »Se considerarmos a sociedade burguesa em seu conjunto, a própria sociedade, *i.e.*, o próprio homem em suas relações, tanto em sua transformação de acordo com suas próprias necessidades como na aquisição social, sempre aparece como resultado último do processo de produção social. Tudo o que tem forma fixa, como o produto, etc., aparece somente como momento, momento evanescente nesse movimento. O próprio processo de produção imediato aparece aí apenas como momento. As próprias condições

101 {19} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.593-4. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.114) e Vedda (p.139) introduziram neste ponto quebra de parágrafo que não pode ser localizada no manuscrito (p.536), em Scarponi (p.87) e em Morbois (p.154).

Vergegenständlichungen des Prozesses sind selbst gleichmäßig Momente desselben, und als die Subjekte desselben erscheinen nur die Individuen, aber die Individuen in Beziehungen aufeinander, die sie ebenso reproduzieren, wie neuproduzieren. Ihr eigner beständiger Bewegungsprozeß, in dem sie sich ebensosehr erneuern, als die Welt des Reichtums, die sie schaffen.«[102] Es ist interessant, diese Darstellung mit der früher von uns zitierten Hegelschen zu vergleichen, in der dieser die Arbeitsinstrumente als das objektiv dauernde Moment an der Arbeit, im Gegensatz zur Vergänglichkeit der durch sie ermöglichten jeweiligen Bedürfnisbefriedigung, hervorhebt. Der unmittelbar auffallende Gegensatz beider Aussprüche ist aber doch nur ein scheinbarer. Hegel hat, den Akt der Arbeit selbst analysierend, im Werkzeug ein für die gesellschaftliche Entwicklung dauernd wirksames Moment hervorgehoben, eine entscheidend wichtige Vermittlungskategorie, infolge welcher der einzelne Arbeitsakt über seine Einzelheit hinausgeht und welche ihn selbst zu einem Moment der gesellschaftlichen Kontinuität erhebt. Hegel gibt also eine erste Andeutung darüber, wie der Arbeitsakt zum Moment der gesellschaftlichen Reproduktion werden kann. Marx betrachtet dagegen den ökonomischen Prozeß in seiner entfalteten dynamischen Totalität, und in dieser muß der Mensch als Anfang und Ende, als Initiator und Endergebnis des Gesamtprozesses erscheinen, wobei er zwar oft — und in seiner Einzelheit immer — in dessen Fluten zu verschwinden scheint, aber allem noch so begründeten Schein zum Trotz das wirkliche Wesen dieses Prozesses ausmacht.

Die Objektivität des ökonomischen Werts ist im Wesen der Arbeit als Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Mensch begründet, die objektive Wirklichkeit seines Wertcharakters weist aber über diesen elementaren Zusammenhang weit hinaus. Schon die Urform der Arbeit, die die Nützlichkeit als Wert ihres Produktes setzt, bezieht sich zwar unmittelbar auf die Bedürfnisbefriedigung, sie setzt aber im Menschen, der sie vollbringt, bereits einen Prozeß in Gang, dessen objektive Intention — einerlei, wie weit diese angemessen bewußt wird — auf die reale Ausbildung der Höherentwicklung des Menschen gerichtet ist. So entsteht im ökonomischen Wert eine qualitative Steigerung jenem Wert gegenüber, der mit der einfachen, Gebrauchswerte produzierenden Tätigkeit bereits immanent gegeben war. Es entsteht dabei ein widerspruchsvolle Doppelbewegung: Einerseits erfährt der Nützlichkeitscharakter des Werts eine Steigerung ins Universelle, ins Beherrschen des ganzen menschlichen Lebens, und dies simultan mit einem Immer-abstrakter-Werden der Nützlichkeit, indem der stets vermittelte, zur

102 {20} Ebd., S. 600; MEW 42, S. 607f.



e objetivações do processo são igualmente momentos dele, e somente os indivíduos aparecem como sujeitos do processo, mas os indivíduos em relações recíprocas, relações que eles tanto reproduzem quanto produzem de maneira nova. Seu próprio contínuo processo de movimento, em que eles renovam a si mesmos, bem como o mundo da riqueza que criam.«[103] É interessante comparar esta descrição com a de Hegel por nós anteriormente citada, na qual enfatiza os instrumentos de trabalho, enquanto momento objetivamente duradouro no trabalho, em oposição à transitoriedade da respectiva satisfação da necessidade possibilitada através deles. A oposição imediatamente perceptível entre ambos os comentários é, contudo, apenas aparente. Hegel, analisando o próprio ato de trabalho, enfatizou na ferramenta um importante momento duradouro para o desenvolvimento social, uma categoria mediadora decisivamente importante, como consequência da qual o ato de trabalho singular vai para além de sua singularidade, e na qual é ele próprio elevado a um momento da continuidade social. Hegel, portanto, oferece uma primeira indicação de como o ato de trabalho pode ser um momento da reprodução social. Marx, ao contrário, considera o processo econômico em sua totalidade dinâmica desdobrada e, nesta, o ser humano tem de aparecer como o início e o fim, o iniciador e o resultado final do processo como um todo, no qual, de fato, com frequência — em sua singularidade, sempre — parece desaparecer no seu fluir, ainda que, apesar de toda justificada aparência, constitua a sua essência real.

A objetividade do valor econômico é fundada na essência do trabalho enquanto metabolismo entre sociedade e ser humano[104], a realidade objetiva de seu caráter de valor aponta, contudo, amplamente para além dessa conexão elementar. Já a forma originária do trabalho, que coloca a utilidade como valor de seu produto, relaciona-se, de fato, imediatamente à satisfação da necessidade, contudo já coloca em andamento, nos seres humanos que o executam, um processo cuja intenção objetiva — não importa o quão é conscientemente adequada — está dirigida à real formação do desenvolvimento ascendente do ser humano. Assim surge no valor econômico uma intensificação qualitativa ante aquele valor já imanentemente dado, com a simples atividade produtora de valores de uso. Surge, com isso, um duplo movimento contraditório: por um lado, o caráter de utilidade do valor experimenta uma intensificação universal, em domínio da vida humana como um todo, e isto simultaneamente com um tornar-se-sempre-mais-abstrato da utilidade, na medida em que o sempre mediado,

103 {20} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.594 [com modificação]. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.115) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.537), em Scarponi (p.88) e Morbois (p.155).

104 {Nota da tradução} No manuscrito (p.537) lê-se »Mensch« (ser humano), tal como na edição de Benseler. Contudo, não faz muito sentido, no contexto. Scarponi (p.89) substitui por »[natura]«. Vedda (p.141) preferiu seguir o manuscrito e a Benseler: »metabolismo entre la sociedad y el hombre«, seguido por uma nota de rodapé em que comenta a passagem. Fortes e Tonet (p.116), »metabolismo entre sociedade e homem«; e Morbois (p.156), »échange matériel entre la société et l'homme«, optaram por seguir Benseler.

Allgemeinheit erhobene, in sich widerspruchsvolle Tauschwert im gesellschaftlichen Verkehr der Menschen miteinander die führende Rolle übernimmt. Dabei darf freilich nie vergessen werden, daß das Geltendwerden des Tauschwerts immer seine Basiertheit auf dem Gebrauchswert voraussetzt. Das Neue ist also eine widerspruchsvolle, dialektische Entfaltung der in der Genesis bereits vorhandenen ursprünglichen Bestimmungen, nie ihre einfache abstrakte Negation. Andererseits ist diese Entwicklung selbst, die zum Schaffen wirklich gesellschaftlicher Formationen wie Kapitalismus und Sozialismus geführt hat, in sich selbst, in höchst bedeutsamer und fruchtbarer Weise, widerspruchsvoll: Die entfaltete Gesellschaftlichkeit der Produktion bringt ein immanent auf sich gestelltes, in sich geschlossenes System des Ökonomischen hervor, in welchem eine reale Praxis nur auf Grundlage des Gerichtetseins auf immanent ökonomische Zielsetzungen und Mittelerforschungen möglich ist. Das Entstehen des Terminus »homo oeconomicus« ist durchaus kein Zufall, noch bloßes Mißverständnis; er drückt das unmittelbar notwendige Verhalten des Menschen in einer Welt der gesellschaftlich gewordenen Produktion angemessen und plastisch aus. Freilich nur das unmittelbare Verhalten. Denn wir haben sowohl im Marx-Kapitel wie in den gegenwärtigen Betrachtungen feststellen müssen, daß es keine ökonomischen Akte geben kann — von der ursprünglichen Arbeit bis zur rein gesellschaftlichen Produktion —, denen nicht zugleich eine ihnen ontologisch immanente Intention auf das Menschwerden des Menschen im weitesten Sinne, also von der Genesis bis zur Entfaltung, zugrunde liegen würde. Diese ontologische Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre wirft ein Licht auf ihre Beziehung zu den anderen Bereichen der menschlichen Praxis. Der Ökonomie kommt dabei, wie wir in anderen Zusammenhängen wiederholt gesehen haben, die ontologisch primäre, fundierende Funktion zu. Und obwohl auch dies bereits öfter dargelegt wurde, scheint uns nicht überflüssig, hier nochmals hervorzuheben: In dieser ontologischen Priorität ist keinerlei Werthierarchie enthalten. Sie betont bloß den schlichten, seinsmäßigen Tatbestand, daß eine bestimmte Form des Seins die unaufhebbare ontologische Grundlage des anderen bildet, und nicht umgekehrt noch wechselseitig. Eine solche Feststellung ist an sich völlig wertfrei. Nur in der Theologie und im theologisch gefärbten Idealismus repräsentiert die ontologische Priorität zugleich die höhere Wertmäßigkeit.

Mit dieser ontologischen Grundanschauung ist auch die Richtung und die Methode angegeben, wie man innerhalb einer Seinssphäre die Entwicklung der höheren (komplizierteren, weiter vermittelten) Kategorien sowohl kontemplativer wie praktischer Art aus den einfacheren, fundierenden genetisch zu erfassen hat. Abzulehnen ist sowohl jede »logische Ableitung« des Aufbaus, der Anord-



elevado à generalidade, em si contraditório, valor de troca assume o papel dirigente das trocas sociais dos seres humanos entre si. Com isto, contudo, não pode ser esquecido que o tornar-se válido do valor de troca sempre pressupõe seu basear-se no valor de uso. O novo, portanto, é um desdobramento contraditório, dialético das determinações originárias já existentes na gênese, jamais sua simples negação abstrata. Por outro lado, esse próprio desenvolvimento que conduziu à criação de formações realmente sociais, como o capitalismo e o socialismo, em si mesmo é altamente contraditório em um modo significativo e frutífero: a socialidade desdobrada da produção cria um sistema econômico imanente, posto sobre si mesmo, fechado em si, no qual uma práxis real apenas é possível com base no ser-dirigido à posições de finalidade e pesquisas dos meios imanentemente econômicos. O surgimento do termo *homo economicus* não é, de modo algum, um acaso nem simples equívoco; expressa plástica e adequadamente o comportamento imediatamente necessário do ser humano em um mundo da produção tornada social. Contudo, apenas o comportamento imediato. Pois, tanto no capítulo sobre Marx, quanto nas observações atuais, tivemos de constatar que não pode se dar quaisquer atos econômicos — desde o trabalho originário até a produção puramente social — que não tomem por base uma intenção imanentemente ontológica ao tornar-se-humano do ser humano, no sentido mais amplo, portanto, da gênese ao desdobramento. Esta qualidade ontológica da esfera econômica lança luz sobre sua relação para com as outras esferas da práxis social. À economia corresponde, aqui, como vimos seguidamente em outras conexões, a função fundante, ontologicamente primária. E, apesar de que isto já tenha sido exposto com frequência, não nos parece supérfluo aqui uma vez mais sublinhar: nessa prioridade ontológica não está contida nenhuma hierarquia de valor. Ela apenas enfatiza um estado de fato trivial, ontológico, de que uma determinada forma de ser constitui a inexorável base ontológica de outra, e não o inverso nem o recíproco. Uma tal constatação é em si completamente livre de valor. Apenas na teologia e no idealismo com tintura teológica a prioridade ontológica representa, ao mesmo tempo, a superior valoratividade.

Com essa concepção ontológica fundamental é dada, também, a direção e o método para se apreender geneticamente, no interior de uma esfera ontológica, o desenvolvimento das categorias mais elevadas (mais complicadas, mais amplamente mediadas), tanto de tipo mais contemplativa quanto mais prática, a partir das mais simples, fundantes. Está descartada toda »dedução lógica« da estrutura, do ordena-

nung der Kategorien (hier: der Werte), ausgehend von ihrem abstrakt erfaßten Allgemeinbegriff. Denn dadurch würden Zusammenhänge und Beschaffenheiten, deren Eigenart ontologisch real in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Genesis fundiert ist, den Anschein einer begrifflich-systematischen Hierarchie erhalten, die infolge dieser Diskrepanz zwischen echtem Sein und angeblich bestimmendem Begriff ihr konkretes Wesen, ihre konkrete Wechselwirkung nur verfälschen könnte. Ebenso abzulehnen ist die vulgärmaterialistische Ontologie, die die komplizierten Kategorien einfach als mechanische Produkte der elementarfundierenden faßt und dadurch sich selbst einerseits jedes Verständnis der Besonderheit jener versperrt, andererseits zwischen ihnen eine falsche, angeblich ontologische Hierarchie schafft, wonach nur diesen ein Sein im eigentlichen Sinne zukommen könnte. Die Ablehnung beider derartig falschen Auffassungen ist besonders wichtig, wenn wir die Beziehung des ökonomischen Werts zu den anderen Werten der gesellschaftlichen Praxis (und zu dem mit ihr aufs engste verbundenen theoretischen Verhalten) richtig begreifen wollen. Wir haben gesehen, daß der Wert untrennbar mit dem alternativen Charakter der gesellschaftlichen Praxis zusammenhängt. Die Natur kennt keinen Wert, nur Kausalzusammenhänge und durch sie hervorgebrachte Wandlungen, Andersheiten der Dinge, Komplexe etc. Die effektive Rolle des Werts in der Wirklichkeit ist daher auf das gesellschaftliche Sein beschränkt. Wir haben gezeigt, wie die Alternativen in der Arbeit und in der ökonomischen Praxis auf Werte orientiert sind, die keineswegs bloße Resultate, Zusammenfassungen etc. der einzelnen subjektiven Werte vorstellen, sondern im Gegenteil in ihrer Objektivität innerhalb des gesellschaftlichen Seins über die Richtigkeit oder Falschheit der wertgerichteten Alternativsetzungen entscheiden.

Wir haben in unseren früheren Betrachtungen darauf hingewiesen, daß der entscheidende Unterschied zwischen den ursprünglichen Alternativen in der bloß auf Gebrauchswert gerichteten Arbeit und der auf höherer Stufe sich vor allem darauf gründet, daß jene Natur selbst umformende teleologische Setzungen enthält, während in dieser das Ziel in erster Reihe die Einwirkung auf das Bewußtsein anderer Menschen ist, um sie zu gewünschten teleologischen Setzungen zu veranlassen. Das Gebiet der gesellschaftlich entfalteten Ökonomie enthält Wertsetzungen beider Art in vielfachen Verflechtungen, wobei auch die ersteren in einem solchen Komplex, ohne ihr ursprüngliches Wesen zu verlieren, variierenden Änderungen unterworfen werden. Damit ist im Bereich der Ökonomie bereits eine größere Komplexität des Werts und der Wertsetzungen entstanden. Wenn wir jedoch auf die nicht ökonomischen Gebiete übergehen, so stehen wir noch größeren, qualitativ vielfach anders gewordenen Fragen gegenüber. Das



mento das categorias (aqui: dos valores) partindo de seu conceito geral abstratamente apreendido. Pois, assim, conexões e qualidades cuja peculiaridade é ontologicamente fundada realmente na sua gênese histórico-social, recebem, então, a aparência de uma hierarquia sistemático-conceitual que, devido a essa discrepância entre o ser autêntico e o conceito alegadamente determinante, apenas poderia falsificar sua essência concreta, sua concreta interação. Igualmente descartada é a ontologia materialista-vulgar, que apreende as categorias mais complicadas simplesmente como produtos mecânicos das elementarmente fundadas e, com isso, obstrui para si própria, por um lado, toda compreensão da particularidade daquelas e, por outro lado, cria, entre elas, uma falsa, supostamente ontológica, hierarquia, depois do que apenas a estas poderia caber um ser em sentido estrito. A rejeição de ambas tais falsas visões é particularmente importante quando queremos conceber corretamente a relação dos valores econômicos para com os outros valores da práxis social (e com o comportamento teórico estreitamente ligado à ela). Vimos que o valor se conecta inseparavelmente com o caráter de alternativa da práxis social. A natureza não conhece nenhum valor, apenas conexões causais e, através delas, transformações, alteridades das coisas, complexos, etc. O papel efetivo do valor na realidade é limitado, por isso, ao ser social. Já mostramos como as alternativas no trabalho e na práxis econômica são orientadas a valores que não representam, de modo algum, meros resultados, sínteses, etc., e valores subjetivos singulares, mas, ao contrário, decidem, em sua objetividade no interior do ser social, acerca da correção ou falsidade das posições de alternativas dirigidas ao valor.

Em nossas considerações anteriores apontamos que a diferença decisiva entre as alternativas originárias no trabalho meramente dirigido ao valor de uso, e naquele de um patamar mais elevado, baseia-se, acima de tudo, em que aquele contém posições teleológicas que convertem a própria natureza enquanto, neste, a finalidade é, primariamente, o efeito na consciência dos outros seres humanos para induzi-los a posições teleológicas desejadas. A esfera da economia socialmente desdobrada contém posições de valor de ambos os tipos em múltiplos entrelaçamentos, nos quais mesmo os primeiros, em um tal complexo, sem perder sua essência originária, passam por mudanças que os tornam variados. Com isto emerge na esfera da economia já uma maior complexidade do valor e das posições de valor. Quando, contudo, passamos, à esfera não econômica, deparamo-nos com questões que se tornam ainda maiores, em muitos casos qualitativamente diversas. Isto

bedeutet keineswegs, daß die Kontinuität des gesellschaftlichen Seins aufhören würde, dazusein und ständig wirksam zu werden. Es ist einerseits klar, daß bestimmte, im Laufe der Geschichte sich zur Selbständigkeit entwickelnde Arten und Regelungen der gesellschaftlichen Praxis ihrem Wesen nach bloße Vermittlungsformen sind und ursprünglich auch als solche entstanden, um die gesellschaftliche Reproduktion besser zu regeln; man denke an die Rechtssphäre im weitesten Sinne des Wortes. Wir haben aber gesehen, daß diese vermittelnde Funktion, eben um ihre Aufgabe optimal zu erfüllen, eine von der Ökonomie selbständige, ihr gegenüber heterogen strukturierte Verfassung erhalten muß.*[105] Es wird hier wieder sichtbar, daß sowohl das idealistische Fetischisieren, das aus der Rechtssphäre etwas völlig auf sich selbst Gestelltes machen will, wie der vulgäre Materialismus, der diesen Komplex mechanisch aus der ökonomischen Struktur ableiten will, an den eigentlichen Problemen vorbeigehen müssen. Es ist gerade die objektiv gesellschaftliche Abhängigkeit des Rechtsbereichs von der Ökonomie, verbunden mit ihrer dadurch hervorgebrachten Heterogenität ihr gegenüber, die in ihrer dialektischen Simultaneität die Eigenart und die gesellschaftliche Objektivität des Werts bestimmen. Andererseits haben wir sowohl im Marx-Kapitel wie auch hier gesehen, daß die rein ökonomischen Setzungen unmöglich praktisch vollzogen werden können, ohne in den Einzelmenschen, in ihren Beziehungen zueinander etc. — bis hinauf zur realen Entstehung der Menschengattung — menschliche Fähigkeiten wachzurufen und zu entwickeln (unter Umständen freilich bloß deren Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis), die in ihren Konsequenzen weit über das rein Ökonomische hinausgehen, die aber dennoch nie — wie sich dies der Idealismus vorstellt— den Boden des gesellschaftlichen Seins verlassen können. Jede Utopie ist in ihrem Inhalt und ihrer Richtung von jener Gesellschaft bestimmt, die sie verwirft; jedes ihrer geschichtlichmenschlichen Gegenbilder bezieht sich auf eine bestimmte Erscheinung des gesellschaftlich-geschichtlich seienden hic et nunc. Es gibt kein menschliches Problem, das letzthin nicht von der realen Praxis des gesellschaftlichen Lebens ausgelöst und zutiefst bestimmt wäre.

Die Gegensätzlichkeit ist hier nur ein wichtiges Moment der Zusammengehörigkeit. Wir haben bereits im Marx-Kapitel ausführlich darüber gesprochen, daß die großartigsten menschlichen Ergebnisse der menschlichen Entwicklung oft — und keineswegs zufällig — in solchen gegensätzlichen Formen in Erscheinung treten und dadurch, objektiv gesellschaftlich, die Quelle unabweislicher Wertkonflikte

105 {Nota de Benseler} In der Handschrift steht hier die Fußnote: »Wir erinnern an unsere Ausführungen im Marx-Kapitel über diese Frage, besonders an Marx' Brief an Lassalle usw. «; GW 13, S. 656.



não significa de maneira alguma que a continuidade do ser social cessaria de existir e de operar permanentemente. É claro, por um lado, que determinados tipos e regulamentações da práxis social que, no curso da história, desenvolveram-se para sua independência, que suas essências são meras formas de mediação e originalmente emergiram, mesmo enquanto tais, para melhor regular a reprodução social; pense-se na esfera do Direito no sentido mais amplo da palavra. Vimos, contudo, que essa função mediadora, mesmo para preencher otimamente sua tarefa, deve preservar uma independência para com a economia, uma condição heterogeneamente estruturada ante esta.[106] Aqui novamente torna-se visível que tanto a fetichização idealista, que deseja fazer da esfera do Direito algo posto inteiramente em si mesmo, quanto o materialismo vulgar, que deseja deduzir mecanicamente este complexo da estrutura econômica, têm de passar ao largo dos verdadeiros problemas. É precisamente a dependência objetivamente social da esfera do Direito para com a economia, combinada com a sua heterogeneidade produzida ante a ela que, em sua simultaneidade dialética, determina a peculiaridade e a objetividade social do valor. Por outro lado, tanto no capítulo de Marx quanto aqui, vimos que é impossível que as posições puramente econômicas sejam praticamente executadas sem evocar e desenvolver nos seres humanos singulares, nas suas relações mútuas, etc. — até ascender ao surgimento real do gênero humano — capacidades humanas (sob circunstâncias, sem embargo, meramente sua possibilidade no sentido da *dynamis* aristotélica) que, em suas consequências, conduzem para muito além do puramente econômico, e, contudo, ainda assim jamais — como se as representa o idealismo — podem abandonar o solo do ser social. Toda utopia é determinada, em seu conteúdo e sua direção, por aquela sociedade que rejeita; cada uma de suas contra imagens humano-históricas, relaciona-se a um determinado fenômeno do *hic et nunc* histórico-socialmente existente. Não há nenhum problema humano que não seja, por último, desencadeado e profundamente determinado pela práxis real da vida social.

A opositividade é aqui apenas um momento importante da conexidade. Já falamos sobre isso detalhadamente no capítulo sobre Marx, que os resultados mais estupendos do desenvolvimento humano com frequência — e, de modo algum, casualmente — manifestam-se em tais formas opostas e, através disso, tornam-se, objetivamente socialmente a fonte de inevitáveis conflitos de

106 {Nota da tradução} Na margem esquerda do manuscrito (p.542), encontra-se a seguinte nota, assinalada tanto na edição de Benseler quanto na tradução de Scarponi (p.91), de Vedda (p.141) e de Morbois (p.160): »Recordamos nossas exposições no capítulo sobre Marx sobre essa questão, em especial acerca da correspondência com Lassalle e assim por diante.« Benseler indica a página de sua edição da *Ontologia* na qual Lukács faz referência: GLW 13, p. 656. Nesta edição do Coletivo Veredas, p.656 do volume 13.

werden. Man denke etwa an die dort angeführte Geschichte der einzig echten und wirklichen Entstehung des Menschengeschlechts. Gerade weil die sich in der Ökonomie vollziehende Entwicklung ihrer Totalität nach keine teleologisch gesetzte ist, sondern trotz ihrer Grundlage in den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelmenschen aus spontan notwendigen Kausalketten besteht, können die in ihnen historisch jeweils konkret notwendigen Erscheinungsweisen die schärfsten Gegensätze zwischen objektiv ökonomischem — und darum objektiv menschheitlichem — Fortschritt und seinen menschlichen Folgen zum Ausdruck bringen. (Es ist vielleicht überflüssig, zu wiederholen, daß nach unserer Anschauung die Erscheinungswelt einen seienden Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit bildet.) Von der Auflösung des Urkommunismus bis zu den gegenwärtigen Formen der Manipulation begegnet uns diese Gegensätzlichkeit überall in der Geschichte. Es kann dabei sogleich beobachtet werden, daß, während die alternative Stellungnahme zur ökonomischen Entwicklung selbst, beinahe nach dem Modell der einfachen Arbeit, weitgehend eindeutig ist, bei den moralischen Stellungnahmen zu den das Leben bestimmenden Folgen der Ökonomie ein Antagonismus der Werte zu herrschen scheint. Das hat seinen Grund darin, daß, wo der ökonomisch-gesellschaftliche Prozeß mit kausalgesetzlich bestimmter Eindeutigkeit sich fortschrittlich bewegt, die Alternativreaktionen auf ihn ebenfalls eine — unmittelbare — Werteindeutigkeit hervorrufen müssen. Balzac, als der tiefste Historiker der Entwicklung des Kapitalismus in Frankreich, zeigt im Verhalten seines Birotteaus das Versagen den damals gegenwärtigen Usancen des Kapitalismus gegenüber, und, obwohl dessen psychologisch-moralische Motive achtenswerter Art sind, bleibt das Versagen doch etwas wertmäßig Negatives, während, daß sein Gehilfe und tüchtiger Schwiegersohn Popinot dieselben ökonomischen Probleme zu lösen imstande ist, mit Recht eine positive Wertung erfährt. Es ist nicht zufällig und für den Klarblick Balzacs charakteristisch, daß er in der späteren Entwicklung Popinots die menschlich-moralischen Schattenseiten seiner ökonomischen Erfolge schonungslos als Negativitäten darstellt.

Diese Eindeutigkeit in der Unterscheidung zwischen ökonomischen und nicht mehr ökonomischen, menschlich-moralischen Alternativen läßt sich aber lange nicht so scharf abgrenzen wie im Falle jener Arbeit, die nichts als einfacher Stoffwechsel mit der Natur ist. Eine wie hier geschilderte Eindeutigkeit kann nur dann aktuell werden, wenn der ökonomische Prozeß in seiner Objektivität, gewissermaßen als »zweite Natur«, wirksam wird und wenn zugleich der Inhalt der Alternative des betreffenden Individuums völlig oder vorwiegend auf das eigentlich ökonomische Gebiet konzentriert ist. Sonst muß die — oft direkt antagonistische — Widersprüchlichkeit zwischen dem ökonomischen Prozeß



valor. Pense-se, por exemplo, na história lá exposta do único genuíno e real surgimento da humanidade. Precisamente porque, em sua totalidade, o desenvolvimento consumado na economia não é nenhum teleologicamente posto, senão que, apesar de sua base nas posições teleológicas singulares dos seres humanos singulares, consiste de espontâneas cadeias causais necessárias, podem as suas formas fenomênicas, historicamente concretas sempre necessárias, expressar a mais aguda oposição entre o progresso econômico objetivo — e por isso objetivamente da humanidade — e suas consequências humanas. (Talvez seja supérfluo repetir que, segundo nossa concepção, o mundo fenomênico constitui uma parte existente da realidade social.) Encontramonos com essa opositividade por toda a história, da dissolução do comunismo primitivo até as formas presentes da manipulação. Pode-se observar de imediato que, enquanto a tomada de posição alternativa para com o próprio desenvolvimento econômico, aproximadamente segundo o modelo do trabalho simples, é amplamente inequívoca, nas tomadas de posição morais para com consequências da economia, que determinam a vida, parece dominar um antagonismo de valores. Isto tem seu fundamento em que, onde o processo socioeconômico se move progressivamente com uma unitariedade determinada legal-causalmente, as reações alternativas à elas igualmente têm de — imediatamente — causar uma unitariedade de valor. Balzac, como o historiador mais profundo do desenvolvimento do capitalismo na França, mostra no comportamento de seu Birotteau o fracasso ante os usos do capitalismo da época e, embora seus motivos morais-psicológicos sejam respeitáveis, permanece o fracasso como algo valorativamente negativo, enquanto que, com razão, passa por uma valoração positiva que Papinot, seu assistente e hábil genro, seja capaz de solucionar esses problemas econômicos. Não é casual e é característico da clareza de visão de Balzac que, no desenvolvimento posterior de Papinot, descreva sem piedade o lado reverso moral-humano de seus sucessos econômicos como negatividades.

Essa unitariedade na diferenciação entre alternativas econômicas e não mais econômicas, humano-morais, não se deixa demarcar tão aguçadamente como no caso daquele trabalho que não é mais que o simples metabolismo com a natureza. Uma unitariedade como a aqui descrita apenas pode tornar-se atual quando o processo econômico em sua objetividade torna-se operante, por assim dizer, como uma »segunda natureza« e quando, ao mesmo tempo, o conteúdo das alternativas dos indivíduos concernentes está concentrado, inteira ou preponderantemente, na própria esfera econômica. Em não sendo assim, a contraditoriedade — com frequência diretamente antagônica — entre o próprio processo

selbst und seinen gesellschaftlich-menschlichen Erscheinungsweisen das Übergewicht erhalten. Schon im alten Rom hat Lucanus das hier entstehende Wertdilemma klar ausgesprochen: »Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.« Und man muß nur an die Gestalt des Don Quijote denken, wo diese Spannung zwischen der leidenschaftlich abgelehnten objektiv progressiven gesellschaftlichen Entwicklungsnotwendigkeit und dem ebenso leidenschaftlichen Bekenntnis zur moralischen Integrität der Menschengattung, auch in den Formen des endgültig Vergangenen, als Vereinigung des grotesk Törichten und der erhabenen Seelenreinheit in derselben Gestalt konzentriert erscheint. Damit sind wir aber noch lange nicht bei den Wurzeln dieser Widersprüchlichkeit angelangt. Die immanente Gesetzlichkeit der Ökonomie produziert nicht nur diese Antagonismen zwischen dem objektiven Wesen ihres Prozesses und seinen jeweiligen Erscheinungsformen im menschlichen Leben, sondern macht den Antagonismus zu einem ontologischen Fundament der Gesamtentwicklung selbst, indem etwa der Urkommunismus mit ökonomischer Notwendigkeit von der Klassengesellschaft abgelöst wird und damit Klassenzugehörigkeit und Teilnahme am Klassenkampf die Lebensentscheidungen eines jeden Gesellschaftsgliedes tiefgreifend bestimmen. So entsteht, sobald der Inhalt der Alternativen über den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur entschieden hinausgeht, ein Spielraum der konfliktvollen Erscheinungen. Die auf Verwirklichungen von Werten gerichteten Alternativen nehmen dabei vielfach sogar die Form von unlösbaren Pflichtenkonflikten an, da in diesen der Konflikt sich nicht bloß innerhalb der Anerkennung eines Werts als des Was? und Wie? der Entscheidung abspielt, sondern als ein Konflikt konkreter, konkret geltender Werte untereinander die Praxis bestimmt; die Alternative ist auf eine Wahl zwischen einander bekämpfenden Werten gerichtet. Es scheint also, als ob unsere Betrachtung zu der, her bereits erwähnten, tragischrelativistischen Konzeption Max Webers zurückführen würde, wonach dieser konfliktbeladene, unauflösbare Pluralismus der Werte die Grundlage der menschlichen Praxis in der Gesellschaft bildet.

Das ist aber doch nur ein Schein. Dahinter steckt nicht die Wirklichkeit selbst, sondern einerseits ein Verharren bei der Unmittelbarkeit, in der sich die Phänomene der Erscheinungswelt zeigen, andererseits ein überrationalisiertes, logisiertes, hierarchisches System der Werte. Diese gleich falschen Extreme ergeben, allein in Gang gebracht, entweder einen rein relativistischen Empirismus oder ein auf die Wirklichkeit nicht adäquat anwendbares Vernunftgebäude; aufeinander bezogen erwecken sie den Anschein einer Ohnmacht der moralischen Vernunft



econômico e seus modos fenomênicos humano-sociais tem de manter a preponderância. Já na antiga Roma, Lucano havia articulado claramente o dilema de valor aqui decisivo: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*. Deve-se apenas pensar na imagem de Don Quixote, onde esta tensão entre a apaixonada recusa da necessidade de desenvolvimento social objetivamente progressista, e o compromisso igualmente apaixonado para com a integridade moral do gênero humano, mesmo nas formas do definitivamente passado, aparece como unificação na mesma imagem do grotescamente idiota e da elevada pureza de alma. Com isso, contudo, estamos ainda longe de alcançar as raízes dessa contraditoriedade. A legalidade imanente da economia produz não apenas esses antagonismos entre a essência objetiva de seu processo, e suas respectivas formas fenomênicas na vida humana, mas ainda faz dos antagonismos um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento como um todo, à medida que, por exemplo, o comunismo primitivo, com necessidade econômica, é substituído pela sociedade de classes e, com isso, o pertencimento de classe e envolvimento na luta de classe determinam profundamente as decisões de vida de cada membro da sociedade. Surge assim, tão logo o conteúdo das alternativas vá para além do metabolismo da sociedade com a natureza, um espaço de manobra dos fenômenos plenos de conflito. Daqui que as realizações de alternativas orientadas por valores tomem muitas vezes até mesmo a forma de insolúveis conflitos de obrigação pois, nestes conflitos, a decisão ocorre não meramente no interior do reconhecimento de um valor como o quê? e o como?, mas como um conflito de mútuos valores concretos, concretamente válidos, que determina a práxis; a alterativa está dirigida à uma escolha entre valores que lutam entre si. Parece, portanto, que nossa observação nos levaria de volta à concepção relativístico-trágica de Max Weber, aqui já mencionada, segundo a qual este insolúvel pluralismo dos valores, pleno de conflitos, consistiria a base da práxis humana na sociedade.

Isso, contudo, é apenas uma aparência. Por trás não está a própria realidade mas, por um lado, a persistência da imediaticidade na qual se mostram os fenômenos do mundo aparente, por outro lado, um sistema de valores hiper-racionalizado, logicizado, hierárquico. Estes extremos igualmente falsos, postos isoladamente em andamento, resultam ou em um empirismo puramente relativista, ou em um edifício racional não adequadamente aplicável à realidade; referidos um ao outro, levantam a aparência de uma impotência da razão moral

der Wirklichkeit gegenüber. Hier können wir uns mit diesem Fragenkomplex nicht konkret und eingehend beschäftigen; das wird eine der Aufgaben der Ethik sein. Erst dort wird es möglich, die in ihren Formen des Wandels und des Sichbewahrens im Wandel sehr verschiedenartigen Werte und Wertverwirklichungen gebührend zu differenzieren. Hier können wir diesen Prozeß nur an einem Beispiel, an dem der gesellschaftlich richtigen Entscheidung in einer bedeutsamen Alternative, ganz allgemein andeuten. Worauf es hier allein ankommt, ist, in aller Kürze, die Hauptzüge jener ontologischen Methode aufzuzeigen, mit der man sich diesem Komplex annähern soll. Wir müssen dabei von jener Bestimmung der Substantialität ausgehen, von der wir in früheren Zusammenhängen bereits gesprochen haben. Die neueren Einsichten über das Sein haben die statische, unveränderliche Konzeption der Substanz zerstört; daraus folgt jedoch keineswegs die Notwendigkeit ihres Leugnen innerhalb der Ontologie, sondern bloß die Erkenntnis ihres wesentlich dynamischen Charakters. Substanz ist, was sich im ewigen Wandel der Dinge, sich selbst wandelnd, in ihrer Kontinuität zu bewahren imstande ist. Dieses dynamische Sichselbstbewahren ist aber nicht unbedingt an eine »Ewigkeit« gebunden. Substanzen können entstehen und vergehen, ohne deshalb, wenn sie sich nur in der Zeitspanne ihrer Existenz dynamisch erhalten, aufzuhören, Substanzen zu sein.

Jeder echte Wert ist nun ein wichtiges Moment in jenem fundamentalen Komplex des gesellschaftlichen Seins, den wir als Praxis bezeichnen. Das Sein des gesellschaftlichen Seins bewahrt sich als Substanz im Reproduktionsprozeß; dieser ist aber Komplex und Synthese von teleologischen Akten, die von dem Bejahen oder Verwerfen eines Werts sachlich nicht zu trennen sind. So wird in jeder praktischen Setzung ein Wert — positiv oder negativ — intentioniert, was den Schein erwecken könnte, als wären die Werte selbst nur gesellschaftliche Synthesen dieser Akte. Daran ist nur so viel richtig, daß die Werte unmöglich eine seinsmäßige Relevanz in der Gesellschaft erhalten könnten, müßten sie nicht zu Gegenständen solcher Setzungen werden. Diese Bedingung der Wertverwirklichung ist aber mit der ontologischen Genesis des Wertes nicht einfach identisch.Die echte Quelle der Genesis ist vielmehr der ununterbrochene strukturelle Wandel des gesellschaftlichen Seins selbst, aus dem die wertverwirklichenden Setzungen unmittelbar entspringen. Es ist, wie wir gesehen haben, eine Grundwahrheit der Marxschen Konzeption, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, es jedoch nicht unter selbstgewählten Umständen tun können. Die Menschen beantworten selbst — mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger richtig — jene konkreten Alternativen, die die jeweiligen Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung ihnen stellen. Darin ist jedoch implicite bereits der Wert enthalten. Daß etwa die



ante a realidade. Não podemos aqui nos ocupar concreta e detalhadamente desse complexo de questões; esta será uma das tarefas da ética. Apenas nela é possível diferenciar, como é devido, os muito variáveis valores e realizações de valor, nas suas formas de mudança e do auto-preservar na mudança. Aqui podemos indicar, muito em geral, apenas pelo exemplo de uma decisão socialmente correta em uma alternativa significativa. Sobre isto aqui é importante, com toda brevidade, apontar os traços principais daquele método ontológico com o qual deve-se aproximar a este complexo. Devemos partir, nisto, daquela determinação da substancialidade da qual já falávamos em conexões anteriores. Os novos discernimentos acerca do ser destruíram a concepção estática, invariável de substância; contudo, disto não se segue, de modo algum, a necessidade de sua negação no interior da ontologia, mas, apenas o reconhecimento de seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é o que, na eterna mudança das coisas, mudando-se a si própria, é capaz de se preservar em sua continuidade. Este dinâmico auto-preservar-se não é, contudo, incondicionalmente ligado a uma »eternidade«. Substâncias podem surgir e desaparecer, sem por isso cessarem de ser substâncias, ao se manterem dinamicamente no período de tempo de sua existência.

Cada valor autêntico é, então, um momento importante daquele complexo fundamental do ser social que denominamos como práxis. O ser do ser social se preserva enquanto substância no processo de reprodução; este é, contudo, complexo e síntese de atos teleológicos que, de fato, são inseparáveis da aceitação ou rejeição de um valor. Assim, em toda posição prática é intencionado — positivo ou negativamente — um valor, o que poderia levantar a aparência de que os valores enquanto tais seriam apenas sínteses sociais de tais atos. Nisto, apenas é correto que seria impossível aos valores obter uma relevância ontológica na sociedade se não tivessem de se tornar objetos de tais posições. Essa condição da realização do valor não é, contudo, simplesmente idêntica à gênese ontológica do valor. A autêntica fonte desta gênese é, antes, a incessante mudança estrutural do próprio ser social da qual brotam imediatamente as posições que realizam valor. É, como vimos, uma verdade fundamental da concepção marxiana, que os seres humanos fazem sua própria história, todavia não podem fazê-la sob circunstâncias de sua própria escolha. Os próprios seres humanos respondem — mais ou menos conscientes, mais ou menos corretamente — àquelas alternativas concretas que as respectivas possibilidades do desenvolvimento social se lhes põem. Nisto já está, contudo, implicitamente contido o valor. Que, por exemplo, o

Herrschaft des Menschen über seine Affekte als Ergebnis der Arbeit ein Wert ist, unterliegt keinem Zweifel, ist aber in der Arbeit selbst enthalten und kann gesellschaftlich wirklich werden, ohne unbedingt sofort eine bewußte Form zu erhalten und seine Werthaftigkeit im arbeitenden Menschen zur Geltung zu bringen. Es ist ein Moment des gesellschaftlichen Seins und ist deshalb real seiend und wirksam, auch wenn es nicht oder nur unvollständig bewußt wird.

Freilich ist auch das Bewußtwerden gesellschaftlich keineswegs zufällig. Wir haben dieses Moment der Unabhängigkeit besonders betonen müssen, um den gesellschaftlich-ontologischen Seinscharakter des Werts gebührend zu akzentuieren. Er ist eine gesellschaftliche Beziehung zwischen Ziel, Mittel und Individuum, die als solche ein gesellschaftliches Sein besitzt. Freilich enthält dieses Sein zugleich ein Element der Möglichkeit, indem es an sich nur den Lösungsspielraum der konkreten Alternativen bestimmt, ihren sozialen und individuellen Gehalt, die Lösungsrichtungen der in ihr enthaltenen Fragen. Die Entfaltung dieses Ansichseins, sein Erwachsen zu einem wahrhaften Fürsichsein erlangt der Wert in den ihn erfüllenden Akten. Es ist aber für den hier vorliegenden ontologischen Tatbestand charakteristisch, daß diese für die letzthinnige Realität des Werts unentbehrliche Verwirklichung in der menschlichen Praxis unlösbar an den Wert selbst gebunden bleibt. Es ist der Wert, der seine Verwirklichung ihren Bestimmungen aufprägt, nicht umgekehrt. Das darf nicht so verstanden werden, als ob aus dem Wert seine Verwirklichung nun gedanklich »abgeleitet« werden könnte, als ob die Verwirklichung sein einfaches menschliches »Arbeitsprodukt« wäre. Die Alternativen sind unaufhebbare Fundamente der Art der gesellschaftlich-menschlichen Praxis und können nur abstraktiv, nie real vom individuellen Entschluß losgelöst werden. Was aber eine solche Alternativlösung für das gesellschaftliche Sein bedeutet, hängt vom Wert ab, besser gesagt von dem jeweiligen Komplex der realen Möglichkeiten, auf die Problematik eines gesellschaftlich-geschichtlichen hic et nunc praktisch zu reagieren. Jene Entscheidung also, die diese realen Möglichkeiten in ihrer reinsten Form — ob wertbejahend oder wertverneinend — verwirklichen, erreichen der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechend eine positive oder negative Vorbildlichkeit. Diese erhält sich auf primitiver Stufe in unmittelbarer, mündlicher Traditionalität. Zu Helden des Mythos werden diejenigen, die solche — in Werten kulminierende — Alternativen des Stammeslebens auf einem solchen Niveau der menschlichen Vorbildlichkeit beantwortet haben, daß diese Antwort in beispielgebender Weise — positiv oder negativ — für die Reproduktion eines solchen Lebens gesellschaftlich dauernd wichtig und darum zum Bestandteil dieses Reproduktionsprozesses in seinem Wandel und Sichbewahren geworden ist.



domínio do ser humano sobre seus afetos como resultado do trabalho é um valor, não está sujeito a qualquer dúvida, contudo, já está contido no próprio trabalho, e pode tornar-se socialmente real sem obter incondicional e imediatamente uma forma consciente, e sem trazer à tona a sua valorosidade no ser humano que trabalha. É um momento do ser social e é, por isso, realmente existente e operante mesmo quando não é, ou apenas é incompletamente, consciente.

Claro, também o tornar-se consciente não é socialmente, de modo algum, casual. Tivemos de enfatizar particularmente esse momento de independência para acentuar devidamente o caráter de ser ontológico-social do valor. Ele é uma relação social entre finalidade, meio e indivíduo que, enquanto tal, possui um ser social. Contudo, contém este ser ao mesmo tempo um elemento de possibilidade, na medida em que determina em si apenas o espaço de manobra de solução das alternativas concretas, o conteúdo social e individual destas, a direção de solução das questões nelas contidas. O desdobramento desse ser-em-si, seu crescimento a um verídico ser-para-si, o valor alcança nos atos que o realizam. Contudo, é característico para o estado de fato ontológico aqui em apreço que essa indispensável realização na práxis humana para a realidade última dos valores permaneça inseparavelmente ligada ao próprio valor. É o valor que imprime em sua realização suas determinações, não o inverso. Isto não pode ser compreendido como se se pudesse agora intelectualmente »deduzir« do valor sua realização, como se a realização fosse seu simples »produto do trabalho« humano. As alternativas são fundamentos inexoráveis do tipo de práxis humano-social e apenas podem ser destacadas das decisões individuais abstrativamente, jamais realmente. O que, contudo, significa uma tal resolução de alternativa para o ser social depende do valor, melhor dizendo, do respectivo complexo das possibilidades reais de reagir praticamente à problemática de um *hic et nunc* histórico-social. Aquelas decisões, portanto, que realizam essas possibilidades reais em sua forma mais pura — ou afirmando o valor ou negando o valor — alcançam uma exemplaridade positiva ou negativa correspondente ao respectivo estágio de desenvolvimento. Esta se mantém, no estágio primitivo, por uma tradicionalidade imediata, oral. Tornam-se heróis dos mitos aqueles que responderam a tais alternativas — que culminam em valores — da vida da tribo em um tal nível de exemplaridade humana que tal resposta, de modo exemplar — positiva ou negativamente — torna-se socialmente duradouramente importante para a reprodução de uma tal vida e, por isso, torna-se um componente desse processo de reprodução em sua mudança e se conservar.

Dieses Aufbewahrtbleiben muß nicht eigens belegt werden; es ist ja allgemein bekannt, wie sich solche persönlichen Lösungen gesellschaftlicher Alternativen schon aus der Mythen schaffenden Zeit bis in unsere Gegenwart erhalten haben. Das bloße Erhaltenbleiben drückt jedoch nur eine Seite dieses Prozesses aus. Es ist ebenso wichtig, festzustellen, daß dies nur dann möglich wird, wenn es stets einem ununterbrochenen Wandel in seiner Interpretation, d. h. in seiner Anwendbarkeit als Vorbild für die Praxis der jeweiligen Gegenwart, unterworfen werden kann. Daß dies in den ersten Zeiten auf dem Weg der mündlichen Überlieferung, später auf dem der dichterisch-künstlerischen Gestaltung etc. geschieht, ändert an dem hier grundlegenden Tatbestand nichts. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich darum, daß eine auf eine gesellschaftliche Alternative gerichtete Handlung, bei ununterbrochenem Wechsel ihrer konkreten Details, deren Auslegung etc., sich doch als kontinuierlich, als für das gesellschaftliche Sein wesentlich bleibend bewahrt. Daß dies in der Form einer individuellen Alternative und nicht, wie in einigen anderen Wertgebieten, in der eines Gebotes oder Verbotes geschieht, drückt den spezifischen Charakter des sich hier realisierenden Wertes aus: seine unmittelbar aus der Persönlichkeit des Menschen entspringende Tendenz, seine Selbstbestätigung als Kontinuität des innerlichen Kerns der Menschengattung. Der wahre gesellschaftliche Zusammenhang zeigt sich vor allem darin, daß das schlechthin entscheidende Moment des Wandels, der Uminterpretation immer in den gesellschaftlichen Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart verankert ist. Diese Bedürfnisse entscheiden darüber, ob und wie die so fixierte Alternative ausgelegt wird. Nicht das Aufdecken der eventuell vorhandenen historischen Wahrheit ist hier ausschlaggebend. Wir wissen genau, daß der Brutus der Legende der historischen Wahrheit nicht entspricht; das schwächt aber die Wirkung der Shakespeare-Gestalt nicht im geringsten ab, und entgegengesetzte Bewertungen (Dante) sind ebenfalls in den Bedürfnissen ihrer Gegenwart begründet. Wandel und Beständigkeit sind also gleicherweise von der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgebracht; ihre Wechselbeziehung spiegelt dabei eben jene neu erkannte Form der Substantialität, von der am Anfang dieses Gedankengangs die Rede war, deren organischer Bestandteil der Wert in seiner geschichtlichen Objektivität ist.

Die Objektivität der Werte beruht also darauf, daß sie bewegende und bewegte Bestandteile der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung sind. Ihre Widersprüchlichkeit, die unbestreitbare Tatsache, daß sie sehr oft in ausgesprochener Gegensätzlichkeit zu ihrer ökonomischen Basis sowie zueinander stehen, ist auf diese Weise kein letzthinniger Wertrelativismus, wie Max Weber meint, und die Unmöglichkeit, sie in ein hierarchisch-tabellarisches System einzuordnen, weist



Este preservar-permanecer não deve nos ocupar especialmente; é, em geral, conhecido como tais soluções pessoais a alternativas sociais se mantêm desde a época em que foram criados os mitos até nosso presente. O mero manter-permanecer expressa, contudo, apenas um lado deste processo. É igualmente importante notar que isto torna-se então possível apenas quando constantemente possa ser submetido a uma ininterrupta mudança em sua interpretação, *i.e.*, em sua aplicabilidade como modelo para a práxis do respectivo presente. Que isto ocorre nos primeiros tempos pela via da transmissão oral, mais tarde pela criação artístico-poética etc., em nada altera do estado de fato aqui fundamental. Pois em todos esses casos, trata-se de uma ação orientada por uma alternativa social que, pela ininterrupta mudança de seus detalhes concretos, de sua interpretação, etc., preserva-se enquanto contínua, preserva-se como essencialmente duradoura para o ser social. Que isto ocorra na forma de uma alternativa individual e não, como em algumas outras esferas de valor, na forma de um mandamento ou na de uma proibição, expressa o caráter específico do valor que aqui se realiza: sua tendência, que brota imediatamente da personalidade do ser humano, de sua autoafirmação como continuidade do cerne interior do gênero humano. A verdadeira conexão social mostra-se, antes de tudo, em que o momento absolutamente decisivo da mudança, da reinterpretação, está sempre ancorada nas necessidades sociais do respectivo presente. Estas necessidades decidem se e como a alternativa assim fixada será interpretada. Nem o revelar da verdade histórica eventualmente disponível é aqui decisivo. Sabemos acuradamente que o Brutus da lenda não corresponde à verdade histórica; isso em nada reduz o efeito do personagem de Shakespeare, e avaliações opostas (Dante) são igualmente fundadas nas necessidades de seu presente. Mudança e permanência são, portanto, do mesmo modo, produzidas pelo desenvolvimento social; sua inter-relação reflete justamente aquela forma recém-reconhecida de substancialidade, da qual se falou no início desta argumentação, cujo componente orgânico é o valor em sua objetividade histórica.

A objetividade dos valores se baseia, portanto, em que eles são componentes moventes e movidos do desenvolvimento social como um todo. Sua contraditoriedade, o inquestionável fato que com frequência estão em pronunciada opositividade para com sua base econômica, bem como entre si, não é, deste modo, ao fim e ao cabo, nenhum relativismo de valor, como pensa Max Weber, e a impossibilidade de ordená-los em um sistema hierárquico-tabelar aponta

noch weniger in diese Richtung. Ihre Existenz, die sich in der Form eines gesellschaftlich-faktisch verpflichtenden Sollen auswirkt, zu welcher innerlich notwendig ihre Pluralität, ihr Verhältnis zueinander in einer Skala von der Heterogenität bis zur Gegensätzlichkeit gehört, ist zwar nur post festum rationalisierbar, drückt jedoch gerade darin die widerspruchsvolle Einheitlichkeit, die ungleichmäßige Eindeutigkeit des gesellschaftlich-geschichtlichen Gesamtprozesses aus. Dieser bildet in seiner objektiv kausalen Bestimmtheit eine bewegte Ganzheit; da er sich jedoch aus der kausalen Summierung von alternativteleologischen Setzungen aufbaut, muß jedes ihn unmittelbar oder vermittelt fundierende oder hemmende Moment immer aus solchen alternativ-teleologischen Setzungen bestehen. Den Wert dieser Setzungen entscheidet ihre wahre, in der Praxis objektiv gewordene Intention, die auf Wesentliches oder Flüchtiges, Fortschrittliches oder Hemmendes etc. gerichtet sein kann. Weil im gesellschaftlichen Sein alle diese Tendenzen real vorhanden und wirksam sind, weil sie deshalb in dem handelnden Menschen Alternativen von verschiedenster Richtung, Niveau etc. hervorbringen, ist die Erscheinungsweise der Relativität keineswegs zufällig. Sie trägt auch dazu bei, daß in den Fragen und Antworten eine Tendenz zur Echtheit, wenigstens teilweise, lebendig bleibt, da ja die Alternative der jeweiligen Praxis sich nicht nur im Ja oder Nein zu einem bestimmten Wert äußert, sondern zugleich darin, welcher Wert jeweils die Grundlage der konkreten Alternative bildet und aus welchen Gründen zu ihm so Stellung genommen wird. Wir wissen: Die ökonomische Entwicklung ergibt objektiv das Rückgrat des tatsächlichen Fortschritts. Die entscheidenden, sich im Prozeß erhaltenden Werte sind deshalb — bewußt oder unbewußt, unmittelbar oder eventuell weit vermittelt — immer auf diesen bezogen; es ergibt aber objektiv wichtige Unterschiede, welche Momente dieses Gesamtprozesses die jeweilige Alternative meint und trifft. Dadurch erhalten sich die Werte im sich ununterbrochen erneuernden gesellschaftlichen Gesamtprozeß, dadurch werden sie, in ihrer Art, zu seienden Bestandteilen des gesellschaftlichen Seins in seinem Reproduktionsprozeß, zu Elementen des Komplexes: gesellschaftliches Sein.

Wir haben absichtlich einen Wert zur Demonstration dieser ontologischen Lage ausgewählt, der von der Arbeit als Modell sehr weit entfernt ist. Wir taten es zuerst, um zu zeigen, daß auch in solchen Fällen, in denen die Alternative unmittelbar bereits rein innerlich geworden ist, der Intention der Entscheidung doch objektiv gesellschaftliche Existenzbestimmungen zugrunde liegen, daß also der in der Praxis verwirklichte Wert doch gesellschaftlich objektiven Charakters sein muß. Wir haben früher an das Beispiel der Brutus-Gestalt erinnert, wo dieser Zusammenhang, dieses Wurzeln des Werts im gesellschaftlichen Sein, handgreif-



ainda menos nesta direção. Sua existência, que opera na forma de um dever fático-socialmente obrigatório, ao qual pertence interna e necessariamente sua pluralidade, sua relação recíproca em uma escala da heterogeneidade à oposividade, de fato é racionalizável apenas *post festum*, contudo, nisto se expressa precisamente a unitariedade plena de contradição, a desigual unitariedade do processo histórico-social no seu todo. Este constitui, em sua determinabilidade causal objetiva, uma totalidade (*Ganzheit*) em movimento; já que ele se constrói da adição (*Summierung*) causal das posições teleológico-alternativas, cada momento que, imediata ou mediadamente o funda ou inibe, tem de existir como tais posições teleológico-alternativas. Decide, o valor dessas posições, sua verdadeira intenção tornada objetiva na práxis, de poder ser dirigida ao essencial ou ao efêmero, ao progressivo ou ao inibidor, etc. Porque no ser social todas estas tendência são realmente existentes e operantes, porque produzem nos seres humanos que agem, alternativas de diferentes direções, níveis, etc., não é de modo algum casual o modo fenomênico da relatividade. Nas perguntas e respostas, ela também apoia a que, ao menos em parte, permaneça viva uma tendência à autenticidade, pois a alternativa da respectiva práxis não se expressa apenas no sim ou não para com um valor determinado, mas igualmente qual valor constitui então a base da alternativa concreta, e a partir de quais fundamentos é tomada tal posição ante a ele. Sabemos: o desenvolvimento econômico resulta na espinha dorsal do progresso fático. Os valores decisivos, que se mantêm no processo, são, por isso — conscientes ou inconscientes, imediatos ou eventualmente amplamente mediados —, sempre a ele referidos; resulta, contudo, em importantes diferenças objetivas quais momentos desse processo como um todo a referida alternativa pensa e alcança. Através disso os valores se mantêm no ininterruptamente renovável processo social como um todo; através disso tornam-se, em seu tipo, componentes existentes do ser social no seu processo de reprodução, em elementos do complexo: ser social.

Para a demonstração dessa situação ontológica, escolhemos propositalmente um valor que está muito amplamente afastado do trabalho como modelo. Fizemo-lo, primeiro, para mostrar que também em tais casos em que a alternativa imediatamente já se tornou puramente interior, a intenção da decisão encontra-se ainda assim fundada em determinações objetivamente sociais da existência, que, portanto, o valor realizado na práxis tem de ter um caráter objetivamente social. Relembramos, anteriormente, o exemplo da figura de Brutus, em que essa conexão, essas raízes do valor no ser social, é palpa-

lich faßbar ist. Ebenso, vielleicht noch stärker, wird sie sichtbar, wenn wir daran erinnern, daß in den Augen Hesiods Prometheus ein von den Göttern rechtens bestrafter Frevler war und seine Gestalt seit der Tragödie des Aischylos im Bewußtsein der Menschheit als Lichtbringer und Wohltäter weiterlebt. Wenn wir noch hinzufügen, daß der alttestamentarische Sündenfall (NB: mit der Arbeit als Strafe dafür) und die christliche Lehre von der Erbsünde den Hesiodischen Standpunkt mit gesteigerter sozialer Wirkungskraft vertreten, so haben wir ein eindeutiges Bild vor uns, woraus leicht abzulesen ist, daß die Alternativen in diesem Fall die Entscheidung zum Gehalt hatten, ob der Mensch in seiner Arbeit sich selbst als Menschen zustande bringt — oder ob er sich als dienendes Produkt transzendenter Mächte aufzufassen hat, woraus notwendig folgt, daß jede im Menschen selbst, in seiner Gesellschaftlichkeit begründete selbständige Tat einen Frevel gegen die höheren Mächte in sich birgt. Für das Zur-Geltung-Gelangen der Gesellschaftlichkeit in den Alternativen ist jedoch — zweitens — diese ihre Struktur ein extremer, freilich höchst bedeutsamer Fall, der in der Geschichte der Menschheit nur auf relativ entwickelter Stufe wirksam werden kann. Die gesellschaftlich notwendige Setzung von Werten muß deshalb auch anders strukturierte Fälle hervorbringen. Da dieser ganze Problemkomplex nur in der Ethik angemessen behandelt werden kann, beschränken wir uns auf rein formelle Hinweise: Es gibt gesellschaftliche Werte, die einen institutionellen Apparat, der freilich höchst verschiedene Formen annehmen kann, brauchen, um sich gesellschaftlich durchzusetzen (Recht, Staat, Religion etc.), und es gibt Fälle, in denen die Objektivationen der Widerspiegelung der Wirklichkeit zu Trägern von Werten, zu Auslösungen von Wertsetzungen werden etc. Die Differenzen, die heterogenen Strukturen, die direkte Gegensätzlichkeiten hervorrufen, wäre unmöglich, hier auch nur anzudeuten, denn diese äußern sich adäquat ausnahmslos nur in den konkreten gesellschaftlichen Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen aller Werte miteinander, sind also nur in einer wirklich synthetischen, auf die Totalität der gesellschaftlichen Praxis und damit des gesellschaftlichen Seins gerichteten Darstellung erfaßbar.

## 3.

### Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen

Damit sind jene Erscheinungsweisen der spezifisch menschlichen Lebensführung, die, wenn auch noch so weit vermittelt, aus der Arbeit entspringen und darum ontologisch-genetisch aus ihr begriffen werden müssen, noch lange nicht erschöpft. Bevor wir jedoch auf einige, scheinbar sehr entlegene, dem Wesen nach



velmente tangível. Do mesmo modo, torna-se visível, talvez ainda mais intensamente, quando sobre isso recordamos que, aos olhos de Hesíodo, Prometeu era um sacrílego corretamente punido pelos Deuses e sua figura, desde a tragédia de Ésquilo, sobrevive na consciência da humanidade como aquele que trouxe a luz e um benfeitor. Se ainda acrescentarmos que a queda no pecado do Velho Testamento (*nota bene*: com o trabalho como castigo) , e a doutrina cristã do pecado original sustentam com mais eficácia social o ponto de vista de Hesíodo, temos diante de nós uma imagem inequívoca, onde facilmente é legível que as alternativas, neste caso, possuíam por conteúdo se o ser humano, em seu trabalho cria a si mesmo enquanto ser humano — ou se tem de apreender a si como produto a serviço de poderes transcendentes, de onde segue necessariamente que toda ação independente, que se funda nos próprios seres humanos, em sua socialidade, contém em si um sacrilégio contra os poderes mais elevados. Para o alcançar-validade da socialidade nas alternativas — segundo —, esta sua estrutura é um caso extremo, ainda que altamente significativo, que apenas pode tornar-se operante em um patamar relativamente desenvolvido da história da humanidade. A posição socialmente necessária de valores tem de, por isso, produzir também casos estruturados diversamente. Já que apenas poderemos tratar adequadamente de todo esse complexo de problemas na ética, limitaremo-nos a indicações puramente formais: há valores sociais que necessitam de um aparato institucional, que certamente pode adotar formas altamente diversificadas, para afirmar-se socialmente (Direito, Estado, religião, etc.) e há casos nos quais as objetivações do reflexo da realidade se tornam portadoras de valores, tornam-se desencadeadoras de posições de valor, etc. As diferenças, as heterogêneas estruturas que provocam as opositividades diretas, seriam aqui impossíveis, mesmo que apenas para indicar, pois elas se expressam adequadamente nas inter-relações e nas interações sociais concretas de todos os valores entre si e, portanto, são compreensíveis apenas em uma exposição realmente sintética dirigida à totalidade da práxis social e, com isso, ao ser social.

## 3.

### A relação-sujeito-objeto no trabalho e suas consequências

Com isto, estamos ainda longe de esgotar aqueles modos de manifestação do comportamento de vida especificamente humana, as quais, mesmo que amplamente mediadas, brotam a partir do trabalho, e por isso têm de ser genético-ontologicamente apreendidas a partir dele. Antes, contudo, de podermos nos aproximar de algumas questões,

jedoch hier verwurzelte Fragen näher eingehen können, müssen wir eine bereits von uns gestreifte unmittelbare Folgeerscheinung der Arbeit, nämlich die Entstehung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und die darin wirklich wirkende notwendige Distanziertheit des Objekts vom Subjekt, etwas näher betrachten. Diese Distanziertheit schafft sogleich eine unentbehrliche, mit Eigenleben versehene Basis für das gesellschaftliche Sein der Menschen: die Sprache. Engels sagt mit Recht, sie käme daher, daß die Menschen »einander *etwas zu sagen hatten*. Das Bedürfnis schuf sich sein Organ.«[107] Was bedeutet jedoch, etwas zu sagen? Mitteilungen, und zwar höchst wichtige, wie betreffend Gefahr, Nahrungsmittel, sexuelles Begehren etc., finden wir bereits bei den höheren Tieren. Der Sprung zwischen diesen Mitteilungen und denen der Menschen, auf die Engels treffend hinweist, liegt gerade in dieser Distanz. Der Mensch spricht immer »über« etwas Bestimmtes, das er dadurch in einem doppelten Sinn von seinem unmittelbaren Dasein abhebt: Erstens, indem es als ein unabhängig existierendes Objekt gesetzt ist, zweitens — und darin kommt die Distanzierung womöglich noch stärker zum Vorschein —, indem er zwar bemüht ist, das jeweilige Objekt als konkretes deutlich zu machen; seine Ausdrucksmittel, seine Bezeichnungen sind aber so beschaffen, daß jedes Zeichen auch in völlig anderen Zusammenhängen vollgültig figurieren kann. Damit löst sich das im Wortzeichen Abgebildete von den Gegenständen, die es bezeichnet, und damit auch vom Subjekt, das es äußert, ab, wird zum gedanklichen Ausdruck für je eine ganze Gruppe von bestimmten Phänomenen, die in ganz anderen Zusammenhängen, von ganz anderen Subjekten in ähnlicher Weise angewendet werden können. Die Mitteilungsformen der Tiere kennen keine derartige Distanziertheit, sie bilden einen organischen Bestandteil des biologischen Lebensprozesses, und wenn sie auch einen deutlichen Inhalt haben, so ist dieser an konkret bestimmte Situationen der daran Beteiligten gebunden; wir können hier also nur in einem sehr übertragenen, leicht mißverständlichen Sinn überhaupt von Subjekten und Objekten sprechen, obwohl stets ein konkretes Lebewesen eine Mitteilung über ein konkretes Phänomen zu machen bestrebt ist, obwohl diese Mitteilungen in ihrer unabreißbaren Situationsgebundenheit höchst eindeutig zu sein pflegen. Die, simultane Setzung des Subjekts und Objekts in der Arbeit und ebenso, aus ihr entspringend, in der Sprache distanzieren das Subjekt vom Objekt und vice versa, das konkrete Objekt von seinem Begriff etc., im hier angegebenen Sinn. Dadurch wird erst ein tendenziell schrankenlos erweiterbares Begreifen des Objekts und sein Beherrschen durch den Menschen möglich. Es ist nicht überraschend, daß das Benennen

107 {1} Dialektik der Natur, S. 696; MEW 20, S. 446.



aparentemente muito remotas, porém, pela sua essência, aqui enraizadas, temos de observar algo mais de perto um fenômeno consequente do trabalho, a saber, o surgimento da relação-sujeito-objeto e o distanciamento real, e necessariamente nela operante, do objeto com o sujeito. Este distanciamento cria imediatamente uma base indispensável, provida com vida própria, para o ser social dos seres humanos: a linguagem. Engels diz com razão que ela decorre de que os seres humanos »*tinham algo para dizer* um ao outro. Da necessidade criou-se seu órgão.«[108] Contudo, o que significa dizer algo? Comunicações e, de fato, muitíssimo importantes, como as que se referem ao perigo, aos meios de alimentação, aos desejos sexuais, etc., encontramos já nos animais superiores. O salto entre essas comunicações e aquelas dos seres humanos, como Engels aponta apropriadamente, repousa precisamente nessa distância. O ser humano fala sempre »sobre« algo determinado, que ele extrai de sua existência imediata em um duplo sentido: primeiro, na medida em que é posto como um objeto independentemente existente, segundo — e com isto, possivelmente o distanciamento vem à luz ainda mais intensamente — na medida em que, de fato, está empenhado em tornar nítido o respectivo objeto enquanto concreto; seus meios de expressão, suas designações são feitas de tal modo, contudo, que podem figurar com plena validade em conexões inteiramente outras. Com isto se separa, o representado, no signo linguístico, dos objetos a que se refere e, com isto, também do sujeito que o expressa; torna-se expressão intelectual para todo um grupo de fenômenos determinados que, em conexões inteiramente distintas, podem ser empregados em maneira similar por todos os outros sujeitos. As formas de comunicação dos animais não conhecem qualquer distanciamento desse tipo; constituem um componente orgânico do processo de vida biológico e, mesmo quando possuem um conteúdo nítido, este está ligado, portanto, a determinadas situações dos que dela participam; poderíamos sobretudo aqui falar em geral de sujeitos e objetos apenas em um sentido muito figurado, facilmente mal-entendível, embora seja sempre um ser vivo concreto que se esforça por fazer uma comunicação acerca de um fenômeno concreto, embora estas comunicações costumem ser muitíssimo claras em sua incessante dependencialidade para com a situação. A posição simultânea de sujeito e objeto no trabalho e, igualmente dele brotando, na linguagem, distancia o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto de seu conceito, etc., no sentido aqui indicado. Através disto, torna-se pela primeira vez possível uma compreensão tendencialmente ampliável ilimitadamente dos objetos, e seu domínio pelos seres humanos. Não é surpresa que o denominar

108 {1} Engels: O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In Marx e Engels: Texto I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.65.

der Objekte, das Aussprechen ihres Begriffs, ihres Namens lange Zeit als magisches Wunder gegolten hat; noch im Alten Testament drückt sich die Herrschaft des Menschen über das Tier darin aus, daß Adam ihnen Namen gibt, worin zugleich das Heraustreten der Sprache aus der Natur deutlich bezeichnet wird.

Dieses Distanzschaffen erhält aber sowohl in der Arbeit selbst wie in der Sprache eine ständig zunehmende Differenzierung. Schon die einfachste Arbeit verwirklicht, wie wir gesehen haben, durch die Dialektik von Ziel und Mittel ein neues Verhältnis der Unmittelbarkeit und Vermittlung auch dadurch, daß jede durch Arbeit erreichte Bedürfnisbefriedigung bereits ihrem objektiven Wesen nach eine vermittelte ist; die ebenfalls unaufhebbare Tatsache, daß jedes Arbeitsprodukt, wenn es fertiggestellt, für den es gebrauchenden Menschen eine neue — nicht mehr naturhafte — Unmittelbarkeit besitzt, verstärkt in ihrer Gegensätzlichkeit diesen Tatbestand. (Das Kochen oder Braten des Fleisches ist eine Vermittlung, aber das Essen des gekochten und gebratenen Fleisches ist in diesem Sinn ebenso unmittelbar wie die des rohen, wenn auch das letztere naturhaft, das erstere gesellschaftlich ist.) Die Arbeit schiebt aber in ihrer Höherentwicklung immer ganze Serien von Vermittlungen zwischen den Menschen und sein unmittelbares Ziel, das er letzthin zu erreichen bestrebt ist. Dadurch entsteht in der Arbeit eine schon früher der erscheinende Differenzierung der unmittelbaren und weiter vermittelten Zielsetzungen. (Man denke an die Herstellung von Waffen, die vom Auffinden des Erzes, von seinem Schmelzen bis zur Fertigstellung eine ganze Reihe von verschiedenen, einander gegenüber heterogenen teleologischen Zielsetzungen erfordert.) Eine gesellschaftliche Praxis ist nur möglich, wenn dieses Verhalten zur Wirklichkeit gesellschaftlich allgemein geworden ist. Daß bei einer solchen Ausweitung der Arbeitserfahrungen ihnen gegenüber ganz neue Verhältnisse und Strukturen entstehen, ist selbstverständlich, kann aber an der Tatsache, daß diese Unterscheidung des Unmittelbaren vom Vermittelten — bei ihrer simultanen Existenz in ihrem notwendigen Zusammenhang, ihrer Reihenfolge, ihrer Überund Unterordnung etc. — aus der Arbeit entstanden ist, nichts ändern. Die gedankliche Distanzierung der Objekte durch die Sprache macht erst die dabei entstehende reale Distanzierung mitteilbar, zum möglichen Gemeinbesitz einer Gesellschaft fixierbar. Man denke bloß daran, daß das zeitliche Nacheinander der verschiedenen Operationen, ihre dem Wesen der Sache entsprechenden Vermittlungen (Reihenfolge, Pause etc.) unmöglich zur gesellschaftlichen Durchführbarkeit gelangen könnte — um nur das Allerwichtigste hervorzuheben — ohne eine eindeutige Gliederung der Zeit in der Sprache usw. Wie bei der Arbeit ist auch in der Sprache ein Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein vollzogen;



dos objetos, o expressar de seu conceito, de seu nome por longo tempo foi considerado como um milagre mágico; ainda no Velho Testamento, expressa-se o domínio do ser humano sobre o animal, em que Adão lhes dá nomes, com o que, ao mesmo tempo, é nitidamente indicado o sair da linguagem para fora da natureza.

Este criar distância mantém, todavia, tanto no próprio trabalho quanto na linguagem, uma diferenciação permanentemente crescente. Mesmo o trabalho mais simples, como já vimos, realiza através da dialética de finalidade e meio, uma nova relação da imediaticidade e mediação, também através de que toda satisfação de necessidade alcançada através do trabalho já é, por sua essência objetiva, uma satisfação mediada; o fato igualmente inexorável de que todo produto de trabalho quanto acabado possui, para os seres humanos que o empregam, uma nova — não mais natural — imediaticidade, reforça, em sua opositividade, esse estado de fato. (Cozinhar ou assar a carne é uma mediação, mas o comer da carne cozida ou assada é nesse sentido igualmente tão imediato quanto o da crua, ainda que esta última seja natural, e a primeira, social.) O trabalho sempre impulsiona, contudo, em seu desenvolvimento ascendente, séries inteiras de mediações entre os seres humanos e suas finalidades imediatas que, por último, esforça-se por alcançar. Com isso, surge no trabalho uma já anterior diferenciação decisiva das posições de finalidade imediatas e mais amplamente mediadas. (Pense-se na produção de armas que, desde o encontrar do ferro, que desde a fundição até o acabamento, requer posições teleológicas diferentes, entre si heterogêneas.) Uma práxis social apenas é possível quando essa relação com a realidade se torna socialmente geral. É óbvio que, por uma tal ampliação das experiências de trabalho, ante elas surgem relações e estruturas de todo novas, contudo nada pode alterar no fato de que essa diferenciação entre o imediato e o mediado — por sua simultânea existência na sua necessária conexão, na sua sequência, na sua supra e subordenação, etc. — é originada do trabalho. O distanciamento intelectual do objeto através da linguagem, pela primeira vez, faz comunicável o real distanciamento que aqui emerge e torna fixável o possível patrimônio comum de uma sociedade. Pense-se meramente em que o suceder temporal das diferentes operações, suas mediações correspondentes à essência das coisas (sequência, pausa, etc.) seria impossível que pudesse alcançar uma implementabilidade social — e apenas para realçar o mais importante — sem uma inequívoca divisão do tempo na linguagem, e assim por diante. Tal como pelo trabalho, também pela linguagem se consuma um salto do ser natural para o ser social;

hier wie dort ist dieser Sprung ein langsamer Prozeß, dessen erste Anfänge uns zwar ewig unbekannt bleiben werden, deren Entwicklungsrichtung wir jedoch mit Hilfe der Entwicklung der Werkzeuge ziemlich genau studieren und als post festum Erkenntnis[109] auch in ihrer Gesamtheit einigermaßen überblicken können. Natürlich sind auch die ältesten Sprachdenkmäler, die die Ethnographie uns liefern kann, viel jünger als die ersten Werkzeuge. Eine Sprachwissenschaft aber, die die wirklich vorhandenen Zusammenhänge zwischen Arbeit und Sprache zum Gegenstand der Forschung, zum Leitfaden der Methode machen würde, könnte hier unsere Kenntnis vom geschichtlichen Prozeß innerhalb des Sprungs außerordentlich ausbreiten und vertiefen.

Wie bereits ausführlich dargestellt, verändert die Arbeit zwangsläufig auch die Natur des sie vollziehenden Menschen. Die Richtung, die dieser Umwandlungsprozeß einschlägt, ist mit der teleologischen Setzung und ihrer praktischen Verwirklichung von selbst gegeben. Wie wir zeigten, besteht die Zentralfrage der inneren Umgestaltung des Menschen darin, daß er eine bewußte Herrschaft über sich selbst erlangt. Nicht nur das Ziel ist früher im Bewußtsein da als seine materielle Verwirklichung; diese dynamische Struktur der Arbeit erstreckt sich auch auf jede einzelne Bewegung: Der arbeitende Mensch muß jede seiner Bewegungen im voraus planen und die Realisation seiner Planung ununterbrochen kritisch, bewußtseinsmäßig überprüfen, wenn er in seiner Arbeit das konkret optimal Mögliche erreichen will. Diese Herrschaft des menschlichen Bewußtseins über den eigenen Leib, die sich auch auf einen Teil der Bewußtseinssphäre, auf Gewohnheiten, Instinkte, Affekte erstreckt, ist ein elementares Erfordernis selbst der primitivsten Arbeit, muß also, da es ja ein von der tierischen Verfassung qualitativ verschiedenes, ihr gegenüber völlig heterogenes Verhältnis zu sich selbst erfordert, da diese Forderungen von jeder Art der Arbeit gestellt werden, auch die Vorstellungen des Menschen über sich selbst entscheidend prägen.

Objektiv ontologisch entsteht die von uns bereits aus verschiedenen Aspekten geschilderte neue Beschaffenheit des menschlichen Bewußtseins, das aufhört, ein biologisches Epiphänomenon zu sein, und ein wesentliches, aktives Moment des neuentstehenden gesellschaftlichen Seins bildet. Wenn wir in vielfacher Weise das Zurückweichen der Naturschranke infolge der Arbeit darlegten, so spielte dabei diese neue Funktion des Bewußtseins, als Träger der teleologischen Setzungen der Praxis, eine höchst bedeutsame Rolle. Wenn wir jedoch bei diesem Fragenkomplex mit streng ontologischer Kritik verfahren wollen, so müssen wir einsehen, daß es sich zwar um ein ununterbrochenes Zurückweichen der Naturschranke, niemals aber um ihre völlige Aufhebung handeln kann; der Mensch, das aktive

109 Benseler acrescentou hifens nesta expressão: »post-festum-Erkenntnis«, que não existem no manuscrito (p.554). Não o fizeram Scarponi (p.103), Morbois (p.176), Fortes e Tonet (p.129) e Vedda (p.156).



nela, como nele, este salto é um longo processo, cujos primeiros inícios de fato permanecerão eternamente desconhecidos, cuja direção de desenvolvimento, contudo, com o auxílio do desenvolvimento das ferramentas, podemos estudar com considerável precisão e, como conhecimento *post festum*, mesmo ter uma visão razoável de sua totalidade (*Gesamtheit*). Naturalmente, mesmo os mais antigos monumentos linguísticos que a etnografia nos pode oferecer são muito mais recentes que as primeiras ferramentas. Contudo, uma ciência da linguagem que fizesse das conexões realmente existentes entre trabalho e fala o objeto de investigação, o *leitmotiv* do método, poderia ampliar e aprofundar extraordinariamente nosso conhecimento do processo histórico no interior do salto.

Já descrevemos detalhadamente que o trabalho modifica inevitavelmente também a natureza do ser humano que o executa. A direção que toma esse processo de transformação é dada por si com a posição teleológica e sua realização prática. Como mostramos, a questão central da transformação interior do ser humano está em alcançar um domínio consciente sobre si próprio. Não apenas a finalidade está antes da sua realização material na consciência; essa estrutura dinâmica do trabalho se estende a cada movimento individual: o ser humano que trabalha tem de antecipadamente planejar cada um de seus movimentos e checar ininterrupta, criticamente, conscientemente, a realização de seu plano, se deseja alcançar em seu trabalho o concretamente ótimo possível. Esse domínio da consciência humana sobre seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, instintos, afetos é uma exigência elementar mesmo do trabalho mais primitivo, já que se diferencia qualitativamente da condição animal pois exige, frente a esta, relações inteiramente heterogêneas para consigo mesmo, já que essas exigências estão postas a todo tipo de trabalho, tem de, portanto, marcar decisivamente também as representações (*Vorstellungen*) do ser humano acerca de si mesmo.

Objetivamente, ontologicamente, emerge a nova qualidade, já por nós descrita em diferentes aspectos, da consciência humana, que cessa de ser um epifenômeno biológico e constitui um momento essencial, ativo, do ser social nascente. Quando explicamos em modos variados o afastamento da barreira natural como consequência do trabalho, esta nova função da consciência desempenha aqui, como portadora das posições teleológicas da práxis, um papel altamente significativo. Ao, contudo, desejarmos proceder com esse complexo de questão com uma crítica ontológica estrita, devemos enxergar que pode se tratar, de fato, de um ininterrupto afastamento da barreira natural, jamais, contudo, de sua completa superação; o ser humano, membro ativo

Mitglied der Gesellschaft, der Motor ihrer Änderungen und Vorwärtsbewegungen, bleibt im biologischen Sinn unaufhebbar ein Naturwesen: Im biologischen Sinn bleibt sein Bewußtsein — trotz aller auch ontologisch entscheidenden Funktionswandlungen — untrennbar an den biologischen Reproduktionsprozeß seines Leibes gebunden; in der allgemeinen Tatsache einer solchen Gebundenheit überhaupt bleibt die biologische Basis des Lebens auch in der Gesellschaft unverändert bestehen. Alle Möglichkeiten, diesen Prozeß etwa durch angewandte Erkenntnis zu verlängern etc., können an dieser letzthinnigen ontologischen Gebundenheit des Bewußtseins an dem Lebensprozeß des Leibes nichts ändern.

Diese Beschaffenheit des Verhältnisses von zwei Seinssphären ist ontologisch betrachtet nichts strukturell Neues. Auch im biologischen Sein sind die physikalischen und chemischen Verhältnisse, Prozesse etc. unaufhebbar gegeben. Daß sie — je höher entwickelt der Organismus, desto mehr — Funktionen auszuüben imstande sind, die für nicht organisch gebundene, rein physikalische oder chemische Prozesse unmöglich wären, kann die unauflösliche Gebundenheit des Organismus an die Basis seines normalen Funktionierens nicht aufheben. So verschieden nun das Verhältnis des gesellschaftlichen Seins zum biologischen von dem eben erwähnten zwischen organischem und anorganischem Sein auch ist, diese Gebundenheit des komplizierteren höheren Systems an Existenz, Reproduktion etc., des es »von unten« fundierenden bleibt eine unabänderliche ontologische Tatsache. An sich wird dieser Zusammenhang auch nicht bezweifelt; die Entfaltung des Bewußtseins schafft jedoch gesellschaftlich relevante Setzungen, die bereits im Alltagsleben geeignet sind, die ontologische »intentio recta« auf falsche Bahnen zu lenken. Die so entstehenden Abweichungen von diesen Grundtatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins sind schon darum so schwer zu durchschauen und zu überwinden, weil sie auf unmittelbar unaufhebbare Tatsachen des Bewußtseins sich stützen zu können scheinen. Will man die Kompliziertheit dieser Lage nicht vulgarisierend vereinfachen, so darf man sich nicht an das Wort »scheinen« klammern, sondern muß ständig gewärtig sein, daß dieses Scheinen hier eine notwendige Erscheinungsweise des gesellschaftlich-menschlichen Seins zum Ausdruck bringt und darum, als solches isoliert betrachtet, als unwiderlegbar vorkommen muß; sein Charakter als doch bloße Erscheinung kann nur durch die Analyse des konkreten Komplexes in seiner widerspruchsvollen Dynamik zutage treten.

Wir haben also zwei gegensätzlich scheinende Tatsachen vor uns: Erstens die objektiv ontologische, daß Existenz und Wirksamkeit des Bewußtseins unablöslich an den biologischen Ablauf des lebenden Organismus gebunden ist, daß jedes



da sociedade, o motor de suas alterações e movimentos avante, permanece inexoravelmente um ser natural em sentido biológico: em sentido biológico, sua consciência permanece — apesar de todas as ontologicamente decisivas mudanças de função — inseparavelmente ligada ao processo de reprodução biológica de seu corpo; no fato geral de uma tal dependencialidade, a base biológica da vida permanece, em geral, inalterada também na sociedade. Todas as possibilidades de estender esse processo, por exemplo, pelo uso de conhecimento, etc., não podem por último em nada alterar essa dependencialidade da consciência para com o processo de vida do corpo.

Considerada ontologicamente, essa qualidade da relação entre duas esferas de ser não é estruturalmente nova. Também no ser social estão inexoravelmente dadas as relações, processos, etc., físicos e químicos. Que sejam — quanto mais desenvolvido o organismo, tanto mais — capaz de exercer funções que são impossíveis a processos físicos e químicos não ligados a organismos, isso não pode superar a indissolúvel dependencialidade do organismo para com a base de seu funcionamento normal. Por mais diferente, então, que seja a relação do ser social para com o biológico, da há pouco mencionada entre ser orgânico e inorgânico, essa dependencialidade dos sistemas mais complicados e elevados para com a existência, a reprodução, etc., com que o funda »desde abaixo«, permanece um fato irrevogável. Em si, esta conexão não é posta em dúvida; o desdobramento da consciência cria, contudo, posições socialmente relevantes que já na vida cotidiana são adequadas a conduzir a »*intentio recta*« ontológica a caminhos falsos. Os desvios que assim surgem destes fatos fundamentais do ser social são já aqui tão difíceis de perceber e ultrapassar porque podem parecer se apoiar em fatos imediatamente inexoráveis da consciência. Se não se deseja vulgarmente simplificar o complicado dessa situação, não se pode agarrar à palavra »parecem«, ao contrário, tem de estar constantemente presente que essa aparência expressa aqui um modo fenomênico necessário do ser humano-social e, por isso, considerado isoladamente, tem de parecer irrevogável; seu caráter de mera aparência apenas pode ser esclarecido pela análise do complexo concreto em sua dinâmica contraditória.

Temos, portanto, diante de nós dois fatos aparentemente contraditórios: primeiro, o fato objetivamente ontológico de que a existência e a operatividade da consciência estão ligadas indissoluvelmente ao decurso biológico do organismo vivo, de que cada

individuelle Bewußtsein — und ein anderes kann es nicht geben — mit seinem Leib zusammen entsteht und vergeht. Zweitens die aus dem Arbeitsprozeß entstehende führende, leitende, bestimmende Rolle des Bewußtseins dem Leib gegenüber; dieser erscheint im so gegebenen Zusammenhang als dienendes, Durchführendes Organ der teleologischen Setzungen, die nur vom Bewußtsein ausgehen und bestimmt werden können. Dieses über jeden Zweifel erhaben scheinende Grundfaktum des gesellschaftlichen Seins, nämlich die Herrschaft des Bewußtseins über den Leib, löst mit einer gewissen Zwangsläufigkeit im menschlichen Bewußtsein die Vorstellung aus: Das Bewußtsein bzw. die als seine substanzhaft als Träger gedachte »Seele« könnte unmöglich den Leib in solchem Ausmaße leiten und beherrschen, wenn sie nicht ihrer Substanz nach von diesem unabhängig, von ihm qualitativ verschiedenartig beschaffen wäre, wenn sie nicht ihm gegenüber eine selbständige Existenz besitzen würde. Es ist bei unbefangener, uninteressierter Betrachtung dieses Problemkomplexes — wozu es freilich nur selten kommt — evident, daß ein noch so sicheres Bewußtsein der Selbständigkeit noch keinen Beweis für ihr wirkliches Vorhandensein bringen kann. Soweit irgendein Seiendes dem Sein nach selbständig sein kann — dieses Verhältnis ist immer relativ —, muß die Selbständigkeit ontologisch-genetisch ableitbar sein, die selbständige Funktion innerhalb eines Komplexes reicht als Beweis nicht aus. Dieser Beweis — natürlich nur innerhalb des gesellschaftlichen Seins, also auch hier nur relativ — ist für den Menschen in seiner Ganzheit, als Individuum, als Persönlichkeit zu führen, niemals also für Leib oder Bewußtsein (Seele), jedes für sich, isoliert betrachtet, wo objektiv-ontologisch eine unaufhebbare Einheit, die Unmöglichkeit des Seins des Bewußtseins ohne das simultane Sein des Leibes, gegeben ist. Ontologisch muß gesagt werden, daß ein Seinszustand des Leibes ohne Bewußtsein möglich ist, z. B. wenn infolge einer Krankheit das Bewußtsein zu funktioneren aufhört, wären ein Bewusstsein[110]ohne biologische Grundlage unmöglich ein Sein besitzen kann. Das widerspricht der selbständigen, leitenden, planenden Rolle des Bewußtseins dem Leib gegenüber keineswegs, ist vielmehr ihre ontologische Grundlage. Der Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen ist also hier in einer äußerst krassen Form vorhanden. Man darf freilich nicht vergessen, daß solche Gegensätzlichkeiten zwischen Erscheinung und Wesen gar nicht so selten vorkommen; es genügt, an die Bewegung der Sonne und der Planeten zu denken, wo die dem Wesen nach diametral entgegengesetzten Erscheinungsweisen für die Bewohner der Erde so fest in ihrer sinnlich-unmittelbaren Widerspiegelung der Phänomene gegeben sind, daß auch für den überzeugtesten Anhänger der Kopernikanischen Weltauffassung im unmittelbar-sinnlichen Alltagsleben die Sonne morgens auf- und abends untergeht.

110 {Nota da tradução} Este trecho grifado não se encontra na edição de Benseler, mas sim no manuscrito (p. 558). Está presente na tradução de Scarponi (p.106), de Morbois (p.180) e de Fortes e Tonet (p.131). Vedda (p.159) traz uma variação: »una existencia del cuerpo sin la conciencia es posible, por ejemplo, cuando, como consecuencia de una enfermedad, la conciencia no puede poseer un ser por carecer del fundamento biológico.«



consciência individual — e não pode ser dada outra — emerge e desaparece juntamente com seu corpo. Segundo, o papel dirigente, condutor, determinante, que emerge do processo de trabalho, da consciência ante o corpo; este aparece, na conexão assim dada, como órgão auxiliar, implementador das posições teleológicas que apenas podem partir e ser determinadas pela consciência. Este, acima de toda dúvida, fato fundamental do ser social, a saber, o domínio da consciência sobre o corpo, desencadeia com certa inevitabilidade na consciência humana a representação (*Vorstellung*): a consciência, quer dizer, a »alma«, pensada como seu portador substancial, seria impossível que pudesse conduzir e dominar o corpo em tais proporções se sua substância não fosse constituída independente deste, qualitativamente diferente, se não possuísse ante a ele uma existência independente. Para uma consideração imparcial, desinteressada, deste complexo de problema — o que, contudo, apenas ocorre raramente —, é evidente que mesmo uma consciência tão segura da independência não pode trazer nenhuma prova para sua real existência de ser. Tanto quanto qualquer existente pode ser independente segundo o ser — esta relação é sempre relativa —, a independência tem de ser dedutível genético-ontologicamente, a função independente no interior de um complexo não basta como prova. Esta prova — naturalmente apenas no interior do ser social, portanto, aqui também, apenas relativamente —para o ser humano é em sua totalidade (*Ganzheit*), enquanto indivíduo, enquanto personalidade, não conduz jamais, portanto, ao corpo ou à consciência (alma) cada um por si isoladamente considerados, onde ontológico-objetivamente está dado uma inexorável unidade, a impossibilidade do ser da consciência sem o simultâneo ser do corpo. Ontologicamente tem de ser dito que uma situação ontológica do corpo sem consciência é possível, p. ex., quando como consequência de uma doença a consciência cessa de funcionar, enquanto é impossível que a consciência sem base biológica possa possuir um ser. Isto não contradiz de modo algum o papel independente, dirigente, planificador, da consciência para com o corpo; antes, é sua base ontológica. A contradição entre aparência e essência é, portanto, aqui existente de uma forma extremamente crassa. Não se pode esquecer, contudo, que tais opositividades entre aparência e essência de maneira alguma ocorrem tão raramente; basta pensar no movimento do Sol e dos planetas, em que os modos de aparência, diametralmente opostos segundo a essência, são dados tão irrevogavelmente para o habitante da Terra em seu reflexo imediato-sensível do fenômeno, que mesmo para o partidário mais convencido da visão de mundo copernicana, na vida cotidiana sensível-imediata, o sol se levanta pela manhã e se põe à tarde.

Daß dieser Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen im Bewußtsein der Menschen leichter, wenn auch an sich langsam, den Charakter eines primär ontologischen Widerspruchs verlor und als der, was er ist, als einer zwischen Erscheinung und Wesen, bewußt werden konnte, liegt darin, daß er sich auf das äußere Leben der Menschen bezieht und ihr Verhalten zu sich selbst nicht unmittelbar berühren muß. Natürlich spielt diese Frage im Zusammenbruch der religiösen Ontologie und der Verwandlung des ontologisch fundierten Glaubens in ein rein subjektives religiöses Bedürfnis eine gewisse Rolle, auf die wir hier unmöglich näher eingehen können. Bei der uns gegenwärtig interessierenden Frage handelt es sich dagegen um die für jeden Menschen alltäglich-vitalen Interessen an seinem geistigen Bilde von sich selbst. Dazu kommt noch verstärkend die Tatsache, daß zwar die objektiv-ontologische Selbständigkeit der »Seele« vom Leibe bloß auf einer unbegründeten Annahme, auf einer isolierend, falsch abstrahierenden Betrachtung des Gesamtprozesses beruht, jedoch das selbständige Handeln des Bewußtseins, die von ihm ausgehende Wesensart der teleologischen Setzungen, der bewußtseinsmäßigen Kontrolle ihrer Durchführung etc. objektive Tatsachen der Ontologie und des gesellschaftlichen Seins sind. Wenn also das Bewußtsein seine eigene Selbständigkeit vom Leibe als ontologisch absolute Wahrheit faßt, irrt es nicht in der unmittelbar gedanklichen Fixierung des Phänomens, wie beim Planetensystem, sondern bloß darin, daß es die — ontologisch notwendige — Erscheinungsweise als direkt und adäquat in der Sache selbst fundiert betrachtet. Wie schwierig die Überwindung dieser notwendig dualistischen Erscheinungsweise eines ontologisch letzthin einheitlichen Kräftekomplexes ist, zeigt sich nicht nur in den Religionen, sondern auch immer wieder in der Geschichte der Philosophie. Selbst jene Denker, die sonst ernsthaft und erfolgreich bemüht waren, die Philosophie von den transzendent-theologischen Dogmen zu reinigen, strauchelten hier und mußten den alten Dualismus in neuen Formulierungen doch aufrechterhalten. Es genügt, an die großen Philosophen des 17. Jahrhunderts zu erinnern, bei denen in der unaufhebbaren Dualität von Ausdehnung und Denken diese Erscheinungsweise als ontologisch Letztes aufbewahrt bleibt (Descartes). Spinozas Pantheismus verschiebt die Lösung in eine transzendente Unendlichkeit; die Zweideutigkeit des deus sive natura drückt dies am energischsten aus. Und der ganze Okkasionalismus ist nichts weiter als ein Versuch, eine gedankliche Versöhnung ohne wirkliche ontologische Entwirrung des Grundproblems zu geben. Die Schwierigkeit, dieses Irregehen der ontologischen »intentio recta« im Alltagsleben und auch in der Philosophie zu durchschauen, steigert sich auch im Laufe der Entfaltung des gesellschaftlichen Seins. Freilich liefert die Entwicklung der Biologie als Wissenschaft immer neue und



Que essa contradição entre aparência (*Erscheinung*)[111] e essência na consciência dos seres humanos facilmente, ainda que mesmo lentamente, perca seu caráter de uma contradição primariamente ontológica e que possa ser tornada consciente pelo que é, como uma contradição entre aparência (*Erscheinung*) e essência, apoia-se em que se relaciona à vida externa dos seres humanos, e não deve tocar imediatamente seu comportamento para com eles próprios. Naturalmente, essa questão desempenha um dado papel, que aqui seria impossível abordar mais de perto, no colapso da ontologia religiosa e na mudança da crença ontologicamente fundada em uma necessidade religiosa puramente subjetiva. A questão que presentemente nos interessa trata, ao contrário, dos interesses vitais-cotidianos de todo ser humano em sua imagem espiritual de si próprio. Com isto resulta ainda mais intenso o fato de que a independência ontológico-objetiva da »alma« para com o corpo baseia-se, de fato, em uma aceitação infundada, em uma consideração isoladora, falsamente abstrativa, do processo como um todo, contudo, o agir independente da consciência, a espécie de essência das posições teleológicas que dele parte, o controle consciente de sua implementação, etc., são fatos objetivos da ontologia e do ser social. Quando, portanto, a consciência apreende sua própria independência do corpo como uma verdade ontologicamente absoluta, não se equivoca na imediata fixação intelectual do fenômeno (*Phänomens*), assim como no sistema planetário, contudo, meramente em que considera o modo de manifestação — ontologicamente necessário — como direta e adequadamente fundado na própria coisa. O quanto é difícil a ultrapassagem desse modo de manifestação necessariamente dualístico de um complexo de forças por último unitário, mostra-se não apenas nas religiões, mas também seguidamente na história da filosofia. Mesmo aqueles pensadores que se esforçaram com seriedade e sucesso para purificar a filosofia dos dogmas teológico-transcendentes, aqui tropeçaram e tiveram mesmo que sustentar o velho dualismo em novas formulações. É suficiente recordar os grandes filósofos do século 17, nos quais permanece preservado na inexorável dualidade de extensão e pensamento esse modo de manifestação como ontologicamente último (Descartes). O panteísmo de Espinoza desloca a solução a uma infinidade transcendente; a ambiguidade do *deus sive natura* o expressa o mais energicamente. E o ocasionalismo como um todo não é mais que uma tentativa de reconciliação intelectual do problema fundamental sem um real desenlace ontológico. A dificuldade em se descobrir esse extravio da »*intentio recta*« ontológica na vida cotidiana e também na filosofia ainda se intensifica no curso do desdobramento do ser social. Claro que o desenvolvimento da biologia enquanto ciência fornece sempre novos e

111 {Nota da tradução} O fato de, nesta passagem e nas próximas páginas, Lukács examinar um fenômeno social que é também uma aparência (a bipartição do ser humano em alma e corpo), somado a que »Erscheinung« significar tanto aparência quanto fenômeno, abrem duas possibilidades de tradução desta passagem. Scarponi (p.106) e Fortes e Tonet (p.132) preferiram traduzir »Erscheinung« por »fenômeno«. A favor desta opção está a referência, na mesma frase, a uma »contradição primariamente ontológica«. Vedda (p.159) e Morbois (p.180) optaram por »aparência«, o que se justificaria pelo fato de que no parágrafo imediatamente anterior e no prosseguimento deste parágrafo, Lukács emprega »Phänomene« para »fenômeno«, o que sugere que por »Erscheinung«, nestas passagens, mencionaria a »aparência«. Optamos por »aparência«, por esta última razão, ainda que nas primeiras linhas do último parágrafo da próxima página, »Folgeerscheinungen unseres Phänomens« tenha que vir traduzido por »consequências fenomênicas de nosso fenômeno«. Esta dificuldade foi enfrentada por Scarponi (p.108), Fortes e Tonet (p.134) e Vedda (p.162) optando por traduzir »Folgeerscheinungen« por »consequências« e Morbois (p.183) por »épiphénomènes«.

bessere Argumente für die Untrennbarkeit von Bewußtsein und Sein, für die Unmöglichkeit der Existenz einer »Seele« als selbständiger Substanz.

Dafür wirken aber andere Kräfte des sich ständig höher organisierenden gesellschaftlichen Lebens in der entgegengesetzten Richtung. Wir meinen dabei den Problemkomplex, den man als Sinnhaftigkeit des Lebens umschreiben kann. Dieser Sinn ist vom Menschen für den Menschen, für sich und seinesgleichen gesellschaftlich gesetzt; in der Natur kommt diese Kategorie überhaupt nicht vor, also auch nicht als Negation des Sinnes. Leben, Geburt, Tod sind als Erscheinungen des naturhaften Lebens gefaßt sinnfrei, weder sinnvoll noch sinnwidrig. Erst wenn der Mensch in der Gesellschaft für sein Leben einen Sinn sucht, ist mit dem Scheitern einer solchen Bestrebung ihr Gegenpol, die Sinnlosigkeit ebenfalls gesetzt. In den anfänglichen Gesellschaften erscheint diese Wirkungsart noch in einer spontanen, rein gesellschaftlichen Form: Ein Leben, das den Geboten der jeweiligen Gesellschaft entspricht, ist sinnvoll; so der Heldentod der Spartaner bei Thermopylä. Erst wenn die Gesellschaft sich so weit differenziert, daß der Mensch individuell sein Leben als sinnhaft gestaltet oder es der Sinnlosigkeit preisgibt, entsteht dieses Problem als allgemeines und mit ihm eine weitere Vertiefung des als selbständig Betrachtens der »Seele«, nunmehr ausdrücklich nicht nur dem Leib, sondern auch den eigenen spontanen Affekten gegenüber. Die unabänderlichen Fakten des Lebens, vor allem der Tod, der eigene ebenso wie der von anderen, macht das Bewußtsein von dieser Sinnhaftigkeit zu einer gesellschaftlich geglaubten Realität. An sich erfordert das Streben nach Sinnhaftmachen des Lebens keineswegs notwendigerweise eine Verfestigung dieses Dualismus von Leib und Seele; es genügt, um das zu sehen, nur an Epikur zu denken. Dies ist jedoch nicht die Regel solcher Entwicklungen. Die hier bereits erwähnte, spontan in die Außenwelt projizierte Teleologie des Alltagslebens hilft ontologische Systeme aufzubauen, in welchen die Sinnhaftigkeit des einzelnen Lebens als Teil, als Moment eines weltteleologischen Erlösungswerks erscheint. Ob dabei die Seligkeit im Himmel oder die Selbstauflösung in einer seligen Ungegenständlichkeit, in einem heilbringenden Nichtsein das krönende Ende der teleologischen Kette bildet, bleibt für diese Betrachtungen irrelevant. Wichtig ist, daß das Bewahrenwollen der sinnvollen Integrität der Persönlichkeit— von einer bestimmten Entwicklungsstufe an ein wichtiges Problem des gesellschaftlichen Lebens — eine geistige Stütze in einer von solchen Bedürfnissen entwickelten fingierten Ontologie erhält.

Wir sind mit Absicht auf so weitgehende, weitvermittelte Folgeerscheinungen unseres Phänomens, der ontologisch falschen Auslegung einer elementaren Tatsache des menschlichen Lebens, zu sprechen gekommen. Denn erst so wird



melhores argumentos para a inseparabilidade de consciência e ser, para a impossibilidade da existência de uma »alma« como substância independente.

Contudo, outras forças da vida social, que sempre se organizam mais elevadamente, operam em direção oposta. Referimo-nos ao complexo de problemas que se pode definir como sentido da vida. Este sentido é do ser humano para o ser humano, socialmente posto para si e seus semelhantes; na natureza, essa categoria absolutamente não aparece, portanto também não aparece como negação de sentido. Vida, nascimento e morte são, enquanto fenômenos da vida natural, apreensíveis livres de sentido, nem plenos de sentido nem adversos ao sentido. Apenas quando o ser humano em sociedade busca um sentido para sua vida, com a frustração deste esforço é igualmente posto seu polo oposto, o sem-sentido. Nas sociedades primitivas aparece esse tipo de operar ainda em uma forma espontânea, puramente social: uma vida que brota dos mandamentos da sociedade correspondentes é plena de sentido; deste modo, a morte heroica dos espartanos nas Termópilas. Apenas quando a sociedade se diferencia tão amplamente que o ser humano individual ou configura sua vida individual como significativa ou a abandona ao sem sentido, esse problema emerge como geral e, com ele, um mais amplo aprofundamento do considerar independente da »alma«, a partir de agora expressamente não apenas do corpo, mas também ante os próprios afetos espontâneos. Os fatos imodificáveis da vida, antes de tudo a morte, a própria, assim como a dos outros, faz da consciência desse sentido uma realidade socialmente crível. Em si, o afã de fazer a vida com sentido de maneira alguma e de modo necessário requer uma consolidação desse dualismo de corpo e alma; é suficiente, para vê-lo, apenas pensar em Epicuro. Esta não é, contudo, a regra de tais desenvolvimentos. A aqui já mencionada teleologia da vida cotidiana, espontaneamente projetada no mundo externo, auxilia a construir sistemas ontológicos na qual o sentido da vida singular aparece como parte, como momento, de uma obra de redenção teleologicamente mundial. Se, com isso, a beatitude no paraíso ou a autodissolução em uma abençoada não-objetividade constitui, em um redentor não-ser, o coroamento final da cadeia teleológica, permanece irrelevante para essas considerações. Importante é que a vontade de preservar a integridade plena de sentido da personalidade — a partir de um determinado patamar de desenvolvimento, um importante problema da vida social — obtém um suporte espiritual em uma ontologia fictícia desenvolvida de tais necessidades.

Viemos propositalmente a falar sobre tão amplamente distantes e tão mediadas consequências fenomênicas (*Folgeerscheinungen*) de nosso fenômeno (*Phänomens*), a interpretação ontologicamente falsa de um fato elementar da vida humana. Pois, apenas assim

sichtbar, ein wie weites Feld im Menschwerden des Menschen durch die Arbeit extensiv entstanden ist. Die Herrschaft des Ziele setzenden Bewußtseins über den gesamten sonstigen Menschen, vor allem über seinen eigenen Leib, das dadurch errungene distanziert-kritische Verhalten des menschlichen Bewußtseins zur eigenen Person, läßt sich, freilich in stets wandelnden Formen, mit neuen, immer differenzierteren Inhalten durch die Menschheitsgeschichte hindurch verfolgen. Und ihr Ursprung liegt zweifellos in der Arbeit. Deren Analyse führt zwanglos, von selbst zu dieser Phänomengruppe, während alle anderen Erklärungsversuche, ohne es zu wissen, die durch die Arbeit entstandenen Selbsterfahrungen des Menschen voraussetzen. Es ist z. B. irreführend, im Erlebnis des Traumes den Ursprung dieser Selbständigkeit der »Seele« zu suchen. Auch einige höhere Tiere träumen, ohne daß dadurch der tierisch-epiphänomenale Charakter ihres Bewußtseins eine solche Richtung nehmen könnte. Dazu kommt noch, daß die Unheimlichkeit des Traumes als Erlebnis gerade darin besteht, daß sein als Seele interpretiertes Subjekt Wege einschlägt, die ihrer normalen Herrschaft im Leben mehr oder weniger inkongruent zu sein scheinen. Ist jedoch einmal, infolge der wachen Arbeitserfahrungen, das selbständige Dasein der »Seele« zum fixen Punkt des Menschenbildes geworden, dann, aber nur dann, können Traumerlebnisse zu einem weiteren gedanklichen Aufbau ihres transzendenten Seins führen. Das geschieht schon in der Magie und mit entsprechenden Änderungen in den späteren Religionen.

Man darf aber nicht vergessen, daß sowohl die von der Magie erstrebte Beherrschung der sonst unbewältigten Naturkräfte wie die religiösen Auffassungen von Schöpfergöttern sich letzten Endes die menschliche Arbeit als Modell zugrunde legen. Engels, der gelegentlich auch dieses Problem streift, sich aber mehr für die Entstehung der idealistisch-philosophischen Weltauffassung interessiert, will diese daraus ableiten, daß schon auf einer relativ niedrigen Stufe (in der einfachen Familie) »der die Arbeit planende Kopf ... die geplante Arbeit durch andre Hände ausführen lassen konnte«[112]. Das ist sicher richtig für jene Gesellschaften, in denen die herrschenden Klassen bereits vollständig aufgehört haben, selbst zu arbeiten, in denen deshalb die von Sklaven verrichtete körperliche Arbeit einer gesellschaftlichen Verachtung anheimfiel; so in der entwickelten hellenischen Pólis. Aber noch die Homerische Heroenwelt kennt keine prinzipielle Verachtung der körperlichen Arbeit; in ihr sind Arbeit und Muße noch nicht in klassenmäßiger Arbeitsteilung verschiedenen gesellschaftlichen Menschengruppen ausschließlich zugewiesen. »Ihn (Homer, G. L.) und seine Hörer reizt nicht das Ausmalen der

112 {2} Ebd., S. 700; ebd., S. 450.



torna-se visível o quão imenso é o campo extensivamente surgido no tornar-se-humano do ser humano através do trabalho. O domínio da consciência que põe finalidades sobre todo o restante do ser humano, antes de tudo sobre o seu próprio corpo, e o comportamento crítico-distante conquistado da consciência humana para com a própria pessoa, deixa-se acompanhar, ainda que em formas sempre mutáveis, com conteúdos novos, sempre diferenciados, através da história da humanidade. E sua origem repousa, sem dúvida, no trabalho. Cuja análise indubitavelmente conduz, a partir de si próprio, a este grupo de fenômenos, enquanto todas as outras tentativas de esclarecimento, sem o saber, pressupõem as autoexperiências do ser humano surgidas através do trabalho. Por exemplo, é desencaminhador buscar na vivência do sonho a origem dessa independência da »alma«. Também alguns animais superiores sonham, sem que com isto o caráter epifenomênico-animal de sua consciência possa tomar uma tal direção. Acrescente-se que a fantasticidade do sonho como vivência existe precisamente em ter seu sujeito, interpretado como alma, tomado caminhos que parecem ser mais ou menos incongruentes com seu domínio normal na vida. Contudo, uma vez que as experiências de trabalho, enquanto desperto, tornam a existência independente da »alma« um ponto fixo da imagem humana então, mas apenas então, as vivências do sonho podem conduzir a uma mais ampla estrutura espiritual de seu ser transcendente. Isto já sucede na magia e, com alterações correspondentes, nas religiões posteriores.

Contudo, não se pode esquecer que tanto o domínio, pelo qual a magia se esforça, sobre as forças naturais, de outro modo indomináveis, tanto quanto as visões religiosas acerca de deuses criadores, por último, tomam por base o trabalho humano como modelo. Engels, que ocasionalmente toca também nesse problema, interessa-se, contudo, mais pelo surgimento da visão de mundo filosófico-idealista, quer deduzir a partir desta que já em um patamar relativamente baixo (na família simples), »que a cabeça que planejava o trabalho já era capaz de obrigar mãos alheias a executar o trabalho planejado«[113] Isto é certamente correto para aquelas sociedades nas quais as próprias classes dominantes já cessaram completamente de trabalhar e nas quais, por isso, o trabalho braçal realizado pelos escravos cai em desprezo social; como na pólis helênica desenvolvida. Contudo, ainda o mundo homérico dos heróis ainda não conhecia o desprezo por princípio do trabalho braçal; nele, trabalho e ócio não são ainda exclusivamente alocados na divisão de trabalho de classe entre diferentes grupos sociais de seres humanos. »Ele (Homero, G. L.) e os seus ouvintes não são

113{2} Engels: O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *In* Marx e Engels: Texto I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.69.

Befriedigung, sondern sie empfinden die Lust an des Menschen Tun, an seiner Fähigkeit, sich ein Mahl zu gewinnen und zu bereiten und sich damit selbst zu stärken ... Die Teilung des menschlichen Lebens in Arbeit und Muße ist hier im Homerischen Epos noch in ihrem konkreten Zusammenhang geschaut. Der Mensch arbeitet; das ist notwendig, um zu essen und mit dem Fleischopfer die Götter zu versöhnen, und wenn er gegessen und geopfert hat, beginnt die freie Freude.«[114] Und wenn Engels im Anschluß an die angeführte Stelle davon spricht, daß der ideologische Prozeß, den er meint, »namentlich seit Untergang der antiken Welt die Köpfe beherrscht hat«, so weist er auf die weltanschauliche Wirkung, die der Spiritualismus des Christentums in Gang gebracht hat; das Christentum war jedoch, vor allem in seinen ersten Anfängen, in denen sein Spiritualismus vielleicht seinen Höhepunkt erlangte, keineswegs die Religion einer von der physischen Arbeit gesellschaftlich befreiten Oberschicht. Wenn wir nun weiter darauf bestehen, daß in der Arbeit selbst die objektiv wirksame, aber ontologisch relative Unabhängigkeit des Bewußtseins vom Leib entstand, zugleich mit ihrer — erscheinungsmäßig — völligen Selbständigkeit und deren Widerspiegelung in den Erlebnissen des Subjekts als »Seele«, so steht es ganz fern, daraus spätere kompliziertere Auffassungen dieses Komplexes direkt ableiten zu wollen. Was wir aufgrund der Ontologie des Arbeitsprozesses behaupten, ist nur jener schlichte Tatbestand, den wir beschrieben haben. Wenn er sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen, in verschiedenen Klassenlagen sehr verschieden äußert, so folgen diese oft entgegengesetzten Differenzierungen des jeweiligen Inhalts aus der jeweiligen Struktur der jeweiligen sozialen Formation. Das schließt keineswegs aus, daß die Grundlage bei diesen so verschieden gearteten Erscheinungen eben jener ontologische Tatbestand sei, der mit der Arbeit, in ihr objektiv notwendig entstehen mußte.

Bereits die Frage, ob die Selbständigkeit der »Seele« eine diesseitige oder jenseitige Auslegung erfährt, ist vom Ursprung aus nicht mehr abzuleiten. Sicher waren die meisten magischen Vorstellungen wesentlich diesseitig: Die unbekannten Naturkräfte sollten durch Magie ebenso beherrscht werden wie die bekannten durch normale Arbeit, und die magischen Abwehrmaßnahmen etwa gegen gefährliche Einwirkungen der durch den Tod selbständig gewordenen »Seelen« entsprechen in ihrer allgemeinen Struktur durchaus den alltäglichen teleologischen Arbeitssetzungen, mag ihr Inhalt noch so phantastisch sein. Auch die Forderung eines Jenseits, wo die auf der Erde abgebrochene, fragmentarisch gebliebene Sinnhaftigkeit des Lebens etwa durch Seligkeit oder Verdammnis erfüllt wird, entstand — als

114 {3} E. Ch. Welskopf: Probleme der Muße im alten Hellas, Berlin, 1962, S. 47



estimulados pela descrição da satisfação, ao contrário, sentem o prazer no fazer humano, em sua capacidade de conquistar e preparar uma refeição e, com isso, se fortalecer... A divisão da vida humana em trabalho e ócio é ainda vista, na epopeia homérica, na sua conexão concreta. O homem trabalha; isto é necessário para comer e para se conciliar com os deuses com sacrifícios de carne; só depois que comeu e sacrificou é que começa o gozo livre.«[115] E quando Engels, em conexão com a passagem citada, fala que o processo ideológico a que se refere, »tem, sobretudo desde o declínio do mundo antigo, dominado as cabeças«, aponta ao efeito mundial que colocou o espiritualismo cristão em andamento; o cristianismo, contudo, nos seus primeiros inícios, nos quais seu espiritualismo talvez alcançou seu ponto mais elevado, não era de modo algum a religião de uma camada superior socialmente livre do trabalho físico. Ao agora insistirmos que no próprio trabalho emerge a objetivamente operante, mas ontologicamente relativa, independência da consciência para com o corpo, igualmente com sua — na aparência — completa independência e seu reflexo nas vivências dos sujeitos enquanto »alma«, estamos completamente distantes de daqui querer diretamente deduzir as visões posteriores mais complicadas deste complexo. O que mantemos, com base na ontologia do processo de trabalho, é apenas aquele simples estado de fato que descrevemos. Quando ele, em diferentes estágios de desenvolvimento, em diferentes situações de classe, expressar-se muito diferentemente, estas diferenciações, com frequência contrapostas, do respectivo conteúdo seguem a respectiva estrutura da respectiva formação social. Isto não exclui, de modo algum, que a base para fenômenos tão diferentemente dispostos seja justamente aquele estado de fato ontológico que teve de emergir com o trabalho, nele objetivamente necessário.

Já a questão de se a independência da »alma« passa por uma interpretação terrena ou transcendente, não é mais deduzível de sua origem. Seguramente, a maior parte das representações (*Vorstellungen*) mágicas eram essencialmente terrenas: as desconhecidas forças da natureza deviam ser dominadas pela magia, tal como as conhecidas através do trabalho normal, e as medidas mágicas para defesa, por exemplo, contra os efeitos perigosos de »almas« tornadas independentes pela morte, correspondem em sua estrutura geral perfeitamente às cotidianas posições teleológicas do trabalho, por fantástico que possa ser seu conteúdo. Também a demanda por um além em que o sentido da vida, na Terra dado incompleto, fragmentariamente, seria atendida, por exemplo, através da beatitude ou da danação, emerge — como

115 {3} Welskopf: Probleme der Muße im alten Hellas. Rütten & Loening, Berlim, 1962, p.47. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.135) e Vedda (p.163) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não existe no manuscrito (p.562), em Scarponi (p.110), em Benseler e em Morbois (p.185).

allgemein menschliches Phänomen — aus der Lage solcher Menschen, denen das ihnen offenstehende Leben keine diesseitige Erfüllung zu geben imstande war. Max Weber weist richtig auf das entgegengesetzte Extrem hin, daß etwa Kriegshelden ein Jenseits »unvornehm und würdelos« erscheint; »den[116] Tod und die Irrationalitäten des menschlichen Schicksals innerlich zu bestehen, ist dem Krieger eine alltägliche Sache, und die Chancen und Abenteuer des Diesseits erfüllen sein Leben derart, daß er etwas anderes als den Schutz gegen bösen Zauber und zeremonielle, dem ständischen Würdegefühl adäquate und zu Bestandteilen der Standeskonvention werdende Riten, allenfalls priesterliche Gebete für Sieg oder glücklichen, in einen Heldenhimmel führenden Tod von einer Religiosität nicht verlangt und ungern akzeptiert.«[117] Es genügt, an Farinata degli Uberti Dantes, an die von Machiavelli gelobten Florentiner, denen am Heil ihrer Vaterstadt mehr lag als an ihrem eigenen Seelenheil, zu denken, um die Richtigkeit dieses Gedankengangs einzusehen. Eine derartige Vielfalt, die nur ein kleiner Ausschnitt der im gesellschaftlichen Sein verwirklichten ist, bedarf natürlich in jeder neuen historischen Gestalt einer besonderen Erklärung. Das schließt aber nicht aus, daß keine dieser Gestalten wirklich werden könnte, ohne jene ontologische Trennung von Bewußtsein und Leib, die in der Arbeit ihre erste und allgemein herrschende, fundamentale und Komplizierteres fundierende Funktion erhalten hat. In ihr — und nur in ihr — kann also die ontologische Genesis der späteren komplizierten gesellschaftlichen Phänomene gesucht und gefunden werden.

Wie grundlegend die Arbeit für das Menschwerden des Menschen ist, zeigt sich auch darin, daß ihre ontologische Beschaffenheit den genetischen Ausgangspunkt für noch eine, die Menschen im Laufe ihrer ganzen Geschichte tief bewegende Lebensfrage bildet, für die Freiheit. Auch bei ihrer Betrachtung müssen wir dieselbe Methode anwenden wie bisher: Bei Aufzeigen jener Urstruktur, die den Ausgangspunkt zu den späteren Formen, ihr unaufhebbares Fundament bildet, gleichzeitig auch jene qualitativen Unterschiede sichtbar machen, die im Laufe der späteren gesellschaftlichen Entwicklung mit spontaner Unvermeidlichkeit auftreten und die ursprüngliche Struktur des Phänomens notwendig, auch in wichtigen Bestimmungen entscheidend modifizieren. Die besondere Schwierigkeit für eine— allgemein methodologische — Untersuchung der Freiheit liegt gerade darin, daß sie zu den vielgestaltigsten, vielseitigsten, schillerndsten Erscheinungen der gesellschaftlichen Entwicklung gehört. Man könnte sagen: Jedes einzelne relativ

116 {Nota da tradução} Corrigido segundo o manuscrito (p.564). Em Benseler lê-se »erscheint: »Den‹...«. Fortes e Tonet (p.136), Vedda (p.164) e Morbois (p.186) seguiram Benseler.
117 {4} Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921, S.270; Studienausgabe, Köln-Berlin 1964, S. 371.



um fenômeno humano geral — da situação em que os seres humanos, naquilo que a vida lhes abre, não foram capazes de dar nenhuma satisfação (*Erfüllung*) terrena. Max Weber aponta corretamente o extremo oposto, que, por exemplo, para os heróis guerreiros, um além aparece como »ignóbil e indigno«: »Enfrentar a morte e as irracionalidades do destino humano com coragem é para o guerreiro uma coisa cotidiana, e os riscos e aventuras deste mundo ocupam tanto espaço em sua vida que não exige nem aceita de bom grado de qualquer religião outra coisa que não a proteção contra feitiçarias e ritos cerimoniais, adequados ao sentimento de dignidade estamental, que se tornam componentes da convenção estamental, e, quando muito, ainda preces sacerdotais pela vitória ou por uma morte feliz, que conduza ao céu dos heróis«.[118] É suficiente pensar no Farinata degli Uberti, de Dante, e naqueles florentinos elogiados por Maquiavel, para os quais a salvação da cidade natal era mais que a salvação de sua própria alma, para enxergar a correção dessa linha de argumentação. Uma tal variedade, que é apenas um pequeno recorte do realizado no ser social, requer naturalmente em cada nova figura histórica um esclarecimento particular. Isto não exclui, contudo, que nenhuma dessas figuras poderia tornar-se real sem aquela separação ontológica de consciência e corpo que obteve no trabalho sua primeira função dominante em geral, fundamental e fundante do mais complicado. Nela — e apenas nela — pode, portanto, ser procurada e encontrada a gênese ontológica dos complicados fenômenos sociais posteriores.

O quão fundamental é o trabalho para o tornar-se-humano do ser humano mostra-se em que sua qualidade ontológica constitui o ponto de partida genético ainda para uma questão vital que move profundamente os seres humanos no curso de toda a sua história, para a liberdade. Também em sua consideração devemos aplicar o mesmo método até aqui: pelo demonstrar daquela estrutura originária que constitui o ponto de partida de formas posteriores, seu fundamento inexorável, ao mesmo tempo tornar visíveis as diferenças qualitativas que, no curso do desenvolvimento social posterior, ocorrem com espontânea inevitabilidade e que necessariamente modificam decisivamente, mesmo em determinações importantes, a estrutura originária dos fenômenos. A dificuldade particular para uma — metodologicamente geral — investigação da liberdade repousa precisamente em que ela pertence a um dos mais fenômenos mais multiformes, multilaterais, matizados do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer: toda esfera singular

118 {4} Weber: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. I. Ed. UnB, Brasília, 2015, p.323. {Nota da tradução} Vedda (p.165) e Fortes e Tonet (p.136) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente nem no manuscrito (p.564), nem em Scarponi (p.111), nem em Morbois (p.187), nem em Benseler.

eigengesetzlich gewordene Gebiet des gesellschaftlichen Seins produziert je eine eigene Form der Freiheit, die noch dazu, simultan mit der gesellschaftlichgeschichtlichen Entwicklung der betreffenden Sphäre, ebenfalls bedeutsamen Wandlungen unterworfen ist. Freiheit im juristischen Sinn bedeutet etwas wesentlich anderes als im Sinne der Politik, der Moral, der Ethik etc. Eine angemessene Behandlung der Freiheitsfrage kann also auch nur in der Ethik stattfinden. Eine solche Differenzierung ist schon darum theoretisch höchst wichtig, weil die idealistische Philosophie um jeden Preis einen einheitlichsystematischen Begriff der Freiheit suchte und jeweils auch gefunden zu haben vermeinte. Auch hier zeigen sich die verwirrenden Folgen jener weit verbreiteten Tendenz, die die ontologischen Fragen mit logisch-erkenntnistheoretischen Methoden zu lösen versucht. Demzufolge entsteht einerseits eine falsche, oft fetischisierende Homogenisierung heterogener Seinskomplexe, andererseits werden, wie schon früher gezeigt wurde, die komplizierteren Formen als Modellvorbilder der einfacheren gebraucht, und damit wird sowohl das genetische Verständnis der ersteren wie die richtige wertmäßige Analyse der letzteren methodologisch unmöglich gemacht.

Wenn wir nun, nach diesen unerläßlichen Vorbehalten, die ontologische Genesis der Freiheit in der Arbeit zu klären versuchen, müssen wir naturgemäß von dem alternativen Charakter der Zielsetzung in der Arbeit ausgehen. In dieser Alternative erscheint nämlich das der Natur völlig fremde Phänomen der Freiheit zum ersten Mal in einer deutlich umrissenen Gestalt: Indem das Bewußtsein in alternativer Weise darüber entscheidet, welches Ziel es setzen und wie es die dazu erforderlichen Kausalreihen als Mittel der Verwirklichung in gesetzte verwandeln will, entsteht ein dynamischer Wirklichkeitskomplex, zu dem in der Natur keinerlei Analogie zu finden ist. Das Phänomen der Freiheit kann also in seiner ontologischen Genesis nur hier aufgesucht werden. In erster Annäherung gesagt, Freiheit ist jener Bewußtseinsakt, als dessen Ergebnis ein neues, von ihm gesetztes Sein entsteht. Schon hier weicht unsere ontologisch-genetische Auffassung von der idealistischen ab. Denn erstens besteht die Grundlage der Freiheit, wenn wir von ihr als Moment der Wirklichkeit sinnvoll sprechen wollen, in einer konkreten Entscheidung zwischen verschiedenen konkreten Möglichkeiten; wird die Wahlfrage höher abstrahiert, wird sie vom Konkreten vollständig losgelöst, so verliert sie jeden Zusammenhang mit der Wirklichkeit, wird zu einer leeren Spekulation. Zweitens ist Freiheit ein — letzthinniges — Verändernwollen der Wirklichkeit (das freilich unter bestimmten Umständen das Aufbewahren ihres gegebenen Bestandes in sich begreift), wobei die Wirklichkeit als Ziel der Veränderung auch in der weitgehendsten Abstraktion aufbewahrt bleiben muß. Unsere bisherigen Be-



tornada relativamente autônoma do ser social produz uma forma própria de liberdade e, ainda simultaneamente com o desenvolvimento histórico-social da esfera concernente, igualmente é submetida a mudanças significativas. Liberdade no sentido jurídico significa algo essencialmente diferente que no sentido da política, da moral, da ética, etc. Um tratamento adequado da questão da liberdade, portanto, também apenas pode ocorrer na ética. Uma tal diferenciação é já aqui teoricamente altamente importante porque a filosofia idealista procurou, a todo custo, um conceito sistemático-unitário da liberdade e também sempre pensou tê-lo encontrado. Também aqui se mostram as desencaminhadoras consequências daquela tendência amplamente difundida de tentar solucionar as questões ontológicas com métodos gnosiológico-lógicos. Consequentemente emerge, por um lado, uma falsa, frequentemente fetichizadora, homogeneização de complexos de ser heterogêneos, por outro lado, são aplicados, como já vimos antes, as formas mais complicadas como modelos exemplares das mais simples e com isto torna-se metodologicamente impossível tanto a compreensão genética das primeiras quanto a correta análise valorativa das últimas.

Quando, então, após essas imperativas ressalvas, tentamos aclarar a gênese ontológica da liberdade no trabalho, temos de naturalmente partir do caráter de alternativa da posição de finalidade no trabalho. De fato, nessa alternativa aparece o fenômeno da liberdade, completamente estranho à natureza, pela primeira vez em figura nitidamente delineada: na medida em que a consciência decide de modo alternativo qual finalidade pôr e como deseja transformar em postas as imprescindíveis séries causais como meio de realização, emerge um complexo dinâmico da realidade do qual não se encontra nenhuma analogia na natureza. O fenômeno da liberdade, portanto, apenas pode ser aqui buscado em sua gênese ontológica. Dito em uma primeira aproximação, a liberdade é aquele ato de consciência de cujo resultado emerge um novo ser por ele posto. Já aqui nossa visão genético-ontológica se separa das idealistas. Pois, primeiro, a base da liberdade consiste, se queremos dela sensatamente falar como momento da realidade, em uma decisão concreta entre diferentes possibilidades concretas; fosse a questão da escolha mais elevadamente abstraída, fosse ela completamente destacada do concreto, perderia toda conexão com a realidade, tornando-se apenas uma especulação vazia. Segundo, a liberdade é — por último — um querer transformar a realidade (o que, admissivelmente, sob determinadas circunstâncias, compreende a preservação da existência dada em si) no qual a realidade como finalidade da transformação tem de permanecer preservada mesmo na abstração mais ampla. Nossas precedentes con-

trachtungen haben freilich auch gezeigt, daß eine Entscheidungsintention, die durch Vermittlungen auf Veränderung des Bewußtseins eines anderen Menschen oder seines eigenen gerichtet ist, ebenfalls eine derartige Veränderung meint. Der so entstehende Umkreis von realen Zielsetzungen ist also groß und umreißt eine große Vielfältigkeit; er hat aber doch in jedem Einzelfall genau bestimmbare Grenzen. Solange also keine derartige Intention auf Veränderung der Wirklichkeit nachweisbar ist, haben Bewußtseinszustände wie Erwägungen, Planungen, Wünsche etc. nichts mit dem realen Problem der Freiheit direkt zu tun.

Komplizierter ist die Frage, wieweit die äußere oder innere Determiniertheit der Entscheidung als Kriterium ihrer Freiheit aufgefaßt werden kann. Wird der Gegensatz von Determiniertheit oder Freiheit abstrakt logizistisch aufgefaßt, so kommt man dazu, daß nur ein allmächtiger und allwissender Gott innerlich wirklich frei sein könne, der würde aber wiederum seinem theologischen Wesen nach jenseits der Sphäre der Freiheit existieren. Als Bestimmung des in der Gesellschaft lebenden und gesellschaftlich handelnden Menschen ist die Freiheit nie völlig ohne Determination. Wir erinnern bloß an unsere früheren Ausführungen darüber, daß schon in der einfachsten Arbeit gewisse Knotenpunkte der Entscheidungen aufgetreten und der Entschluß hier, die eine Richtung und nicht die andere einzuschlagen, eine »Periode der Konsequenzen« herbeiführen kann, in welcher der Spielraum der Entscheidung sich äußerst einschränkt und unter Umständen praktisch gleich Null werden kann. Sogar bei Spielen, z. B. im Schachspiel, kann eine, teils durch eigene Züge heraufbeschworene, Lage eintreten, in welcher nur ein zwangsmäßig gegebener Zug möglich ist etc. Und für die innerlichst menschlichen Beziehungen hat Hebbel dies in seiner Tragödie »Herodes und Mariamne« sehr schön ausgedrückt:

> »Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
> In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
> Die Zügel übergibt. Nur das ist schlimm,
> Daß er den Augenblick nicht kennt, daß jeder
> Es sein kann, dervorüberrollt!«

Abgesehen von diesem für die konkrete Konzeption der Freiheit so wichtigen Moment der objektiven Existenz der Knotenpunkte innerhalb der Kette der Entscheidungen zeigt die Analyse dieser Lage noch eine bedeutsame Bestimmung in der Determiniertheit des Subjekts der Alternative: die notwendige Unkenntnis ihrer Folgen oder zumindest eines Teils ihrer Folgen. Diese Struktur wohnt bis zu



siderações também mostraram, contudo, que uma intenção de decisão que está dirigida, através de mediações, à transformação da consciência de outro ser humano ou de sua própria, pensa igualmente em uma tal transformação. O círculo de posições de finalidade reais que assim emerge é, portanto, grande e delineia uma grande variedade; tem, todavia, em cada caso singular, um limite precisamente determinável. Enquanto, portanto, não for demonstrável nenhuma intenção semelhante de transformação da realidade, os estados de consciência, como considerações, planificações, desejos, etc., nada têm a ver com o problema da liberdade.

Mais complicada é a questão de quão amplamente a determinabilidade interna ou externa da decisão pode ser compreendida como critério da sua liberdade. Fosse a oposição de determinabilidade ou liberdade compreendida abstratamente, chega-se a que apenas um deus onipotente e onisciente poderia ser interiormente realmente livre, mas, por outro lado, sendo sua essência teológica, existiria para além da esfera da liberdade. Enquanto determinação do ser humano que vive e atua socialmente na sociedade, a liberdade não é jamais completamente sem determinação. Recordamos apenas nossa exposição de que no trabalho mais simples já adentram certos pontos nodais das decisões, e a resolução que aqui pode seguir uma direção e não outra pode causar um »período de consequências« em que o espaço de manobra da decisão pode se tornar extremamente limitado e, sob circunstâncias, praticamente mesmo nulo. Mesmo nos jogos, p. ex., no xadrez, pode ocorrer uma situação, em parte provocada pelos próprios movimentos, em que apenas um dado movimento é forçosamente possível, etc. E, para as relações humanas mais interiores, Hebbel o expressou muito belamente em sua tragédia »Herodes e Mariane«:

> »Para todo homem chega o momento
> em que o condutor de sua estrela passa às suas próprias mãos as rédeas.
> Porém o mal é que ele não conhece esse momento,
> que pode ser qualquer um que passa diante dele!«

À parte esses momentos, tão importantes para a concreta concepção da liberdade, da existência objetiva de pontos nodais no interior da cadeia de decisões, a análise dessa situação mostra ainda uma significativa determinação na determinabilidade do sujeito da alternativa: o necessário desconhecimento de suas consequências ou, ao menos, de uma parte de suas consequências. Esta estrutura é inerente, até um

einem gewissen Grad jeder Alternative inne; ihre quantitative Beschaffenheit muß jedoch auf die Alternative selbst qualitative Rückwirkungen haben. Es ist leicht einzusehen, daß vor allem das Alltagsleben ununterbrochen Alternativen stellt, die unerwartet auftauchen und oft bei Strafe des Untergangs sofort beantwortet werden müssen; bei diesen gehört zur wesentlichen Bestimmung der Alternative selbst, daß ihre Entscheidung in Unkenntnis der Mehrzahl der Komponenten, der Lage, der Folgen etc. gefällt werden muß. Aber auch hier bleibt ein Minimum an Freiheit in der Entscheidung erhalten; auch hier handelt es sich — als Grenzfall — doch um .eine Alternative und nicht um ein von rein spontaner Kausalität determiniertes Naturgeschehen.

In einem bestimmten, theoretisch bedeutsamen Sinn repräsentiert selbst die primitivste Arbeit eine Art von Gegenpol zu den eben geschilderten Tendenzen. Daß die »Periode der Konsequenzen« auch im Arbeitsprozeß auftauchen kann, ändert die Grundlage eines solchen Gegensatzes nicht. Denn jede Arbeitssetzung hat ihr in Gedanken konkret und bestimmt gefaßtes Ziel; ohne ein solches wäre keine Arbeit möglich, während eine Alternative vom oben geschilderten Typus des Alltagslebens oft äußerst verschwommene, unklare Zielsetzungen hat. Wir unterstellen natürlich wie immer auch hier die Arbeit als bloße Hervorbringerin von Gebrauchswerten. Das hat zur Folge, daß das die Alternativen als die eines Stoffwechsels des Menschen mit der Natur setzende Subjekt bloß durch seine Bedürfnisse und durch seine Kenntnisse der Naturbestimmtheiten seines Objekts determiniert wird; Kategorien wie Unfähigkeit zu bestimmten Arbeitsweisen infolge der sozialen Struktur der Gesellschaft (z. B. Sklavenarbeit), wie gegen die Durchführung der Arbeit entstehende Alternativen sozialen Charakters (z. B. Sabotage in hochentwickelten gesellschaftlichen Produktionen) kommen auf dieser Stufe noch nicht vor. So ist hier vor allem die adäquate objektive Erkenntnis der Materie und der Vorgänge allein relevant für den erfolgreichen Prozeß der Verwirklichung; die sogenannten inneren Motive des Subjekts kommen dabei kaum in Frage. Der Inhalt der Freiheit unterscheidet sich deshalb wesentlich von dem der komplizierteren Formen. Man könnte ihn am besten so umschreiben: Je angemessener die im Subjekt erlangte Erkenntnis der jeweils in Betracht kommenden Naturzusammenhänge ist, desto größer wird seine freie Bewegung im Stoff; anders ausgedrückt:Je größer die adäquate Erkenntnis der jeweils wirkenden Kausalketten, desto adäquater können sie in gesetzte verwandelt werden, desto sicherer wird die Herrschaft des Subjekts über sie, d. h. seine hier erlangbare Freiheit.

Es ist aus alledem klar, daß jede Alternativentscheidung das Zentrum eines gesellschaftlichen Komplexes bildet, unter dessen dynamischen Komponenten



certo grau, a toda alternativa; sua qualidade quantitativa tem de, contudo, ter retroações qualitativas sobre a própria alternativa. É fácil enxergar que antes de tudo a vida cotidiana coloca ininterruptas alternativas que afloram inesperadamente e com frequência têm de ser imediatamente respondidas sob pena de ruína; nelas, pertence à determinação essencial das próprias alternativas que sua decisão tem de ser tomada em desconhecimento da maior parte dos componentes, da situação das consequências, etc. Mas também aqui permanece um mínimo de liberdade na decisão mantida; também aqui se trata — como caso-limite — de uma alternativa e não de um evento natural determinado por uma pura causalidade espontânea.

Em um certo sentido, teoricamente significativo, mesmo o trabalho mais primitivo representa um tipo de polo oposto das tendências recém-descritas. Que o »período de consequências« pode emergir também no processo de trabalho, em nada altera a base de tal oposição. Pois toda posição de trabalho tem sua finalidade formulada concreta e determinadamente no pensamento; sem isso nenhum trabalho seria possível enquanto que, uma alternativa de um tipo acima descrito da vida cotidiana, com frequência tem posições de finalidade extremamente nebulosas, não claras. Assumimos, naturalmente, como sempre, também aqui o trabalho como mero produtor de valores de uso. Isto tem por consequência que o sujeito que põe as alternativas de um metabolismo do ser humano com a natureza é meramente determinado pelas suas necessidades e pelas determinabilidades naturais de seu objeto; categorias como incapacidade de determinados modos de trabalho decorrente da estrutura social da sociedade (p. ex., a escravidão) ou alternativas sociais que emergem contra a implementação do trabalho (p. ex., a sabotagem em produções sociais altamente desenvolvidas) ainda não aparecem neste estágio. Portanto, aqui, antes de tudo o conhecimento objetivo adequado da matéria e dos procedimentos é, sozinho, relevante para o processo de realização bem-sucedido; os assim denominados motivos interiores do sujeito dificilmente entram em questão. É por isso que o conteúdo da liberdade se diferencia essencialmente do daquelas formas mais complicadas. Na melhor das hipóteses poder-se-ia circunscrevê-lo assim: quanto mais adequado é o conhecimento alcançado pelo sujeito das conexões naturais que a cada vez entram em questão, tanto maior é o seu livre movimento na matéria; expresso de outra forma: quanto maior o conhecimento adequado das cadeias causais operantes em cada caso, tanto mais adequadamente elas podem ser transformadas em postas, tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, *i.e.*, a sua liberdade aqui alcançável.

A partir de tudo isso, é claro que toda decisão alternativa constitui o centro de um complexo social, entre seus componentes dinâmicos

Determiniertheit und Freiheit figurieren. Die Zielsetzung, mit welcher das ontologisch Neue als gesellschaftliches Sein auftritt, ist ein Akt der entstehenden Freiheit, indem Wege und Mittel der Bedürfnisbefriedigung nicht mehr Auswirkungen spontan biologischer Kausalketten sind, sondern Ergebnisse bewußt beschlossener und durchgeführter Handlungen. Jedoch gleichzeitig und in davon untrennbarer Weise ist dieser Akt der Freiheit unmittelbar vom Bedürfnis selbst — vermittelt von jenen gesellschaftlichen Beziehungen, die dessen Art, Qualität etc. hervorbringen — determiniert. Dieselbe Gedoppeltheit, das simultane Sein, die Wechselbeziehung von Determiniertheit und Freiheit ist auch in der Verwirklichung des Zieles feststellbar; alle ihre Mittel sind ursprünglich naturhaft gegeben, und diese ihre Gegenständlichkeit determiniert sämtliche Akte des Arbeitsprozesses, der, wie wir gesehen haben, aus einer Kette von Alternativen besteht. Endlich ist der Mensch, der den Arbeitsprozeß vollzieht, in seinem Geradesosein als Produkt der bisherigen Entwicklung gegeben; mag die Arbeit ihn noch so verändern, auch dieses Anderswerden entsteht auf dem Boden von Fähigkeiten, die zu Beginn der Arbeit teils naturhaft, teils gesellschaftlich ausgebildet bereits als mitbestimmende Momente, als Möglichkeiten im Sinne der Aristotelischen Dynamis in der menschlichen Arbeitsleistung vorhanden waren. Unsere frühere Behauptung, daß jede Alternative ihrem ontologischen Wesen nach konkret ist, daß eine allgemeine Alternative, eine Alternative überhaupt nur als Gedankenerzeugnis eines logisch-erkenntnistheoretischen Abstraktionsprozesses denkbar ist, verdeutlicht sich nunmehr in der Richtung, daß die sich in der Alternative äußernde Freiheit ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls konkret und nicht abstrakt-allgemein sein muß: Sie stellt ein bestimmtes Kraftfeld der Entscheidungen innerhalb eines konkreten gesellschaftlichen Komplexes dar, in welchem sowohl naturhafte wie gesellschaftliche Gegenständlichkeiten und Kräfte mit ihm simultan wirksam werden. Eine ontologische Wahrheit kann also nur diese konkrete Totalität besitzen. Daß in ihr im Laufe der Entwicklung die gesellschaftlichen Momente absolut wie relativ ständig zunehmen, kann diese Grundgegebenheit nicht ändern, um so weniger als bei der Arbeit, so wie sie hier unterstellt ist, das Moment der Beherrschung der Natur das ausschlaggebende bleiben muß, selbst bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke. Die freie Bewegung im Stoff ist und bleibt das übergreifende Moment für die Freiheit, soweit diese in Arbeitsalternativen zur Geltung gelangt.

Es darf aber nicht außer acht[119] gelassen werden, daß diese Erscheinungsweise der Freiheit selbst dann, formell wie inhaltlich, aufrechterhalten bleibt, wenn die Arbeit schon längst ihren ursprünglichen, hier als Basis unterstellten Zustand verlassen hat. Man denke vor allem an die Entstehung von Wissenschaft (Mathe

119 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 570): »Acht«.



figuram determinabilidade e liberdade. A posição de finalidade com a qual surge o ontologicamente novo como ser social, é um ato da liberdade nascente, na medida em que vias e meio da satisfação de necessidade não são mais efeitos espontâneos de cadeias causais biológicas, mas resultados de ações decididas e levadas a cabo conscientemente. Contudo, ao mesmo tempo e de modo inseparável disto, é este ato de liberdade imediatamente determinado — mediado por aquelas relações sociais que produzem a sua espécie, qualidade, etc. — pela própria necessidade. A mesma duplicidade, o ser simultâneo, a inter-relação de determinabilidade e liberdade é também constatável na realização da finalidade; todos os seus meios são originariamente dados pela natureza, e esta sua objetividade determina o conjunto dos atos do processo de trabalho, o qual, como vimos, é feito de uma cadeia de alternativas. Por fim, o ser humano, que executa o processo de trabalho, em seu ser-precisamente-assim é dado como um produto do desenvolvimento até o momento; por mais que o trabalho possa mudá-lo, também esse devir-outro surge do terreno de capacidades que, em parte constituídas naturalmente, em parte socialmente, que já estavam em existência no início do trabalho como momentos codeterminantes, como possibilidades no sentido da *dynamis* aristotélica, no rendimento do trabalho humano. Nossa afirmação anterior de que toda alternativa é, por sua essência ontológica, concreta, de que uma alternativa em geral, uma alternativa, sobretudo, como produto do pensamento apenas é pensável como um processo de abstração gnosiológico-lógico, elucida-se agora na direção de que a liberdade que se expressa na alternativa tem de ser, por sua essência ontológica, concreta e não geral-abstrata: ela representa um determinado campo de força das decisões no interior de um complexo social concreto no qual são operantes, simultaneamente, tanto objetividades e forças naturais quanto sociais. Uma verdade ontológica apenas pode possuir, portanto, esta totalidade concreta. Que nela, no curso do desenvolvimento, os momentos sociais se intensifiquem tanto absoluta quanto relativamente, em nada pode alterar esta dadidade fundamental, tanto menos quanto no trabalho, tal como é assumido aqui, tem de decisivamente permanecer o momento do domínio da natureza, mesmo que por um amplo afastamento da barreira natural. O livre movimento na matéria é e permanece o momento predominante para a liberdade, tanto quanto esta alcança validade para as alternativas de trabalho.

Não pode ser descuidado que esse modo de manifestação da própria liberdade permanece mantendo-se formal e conteudísticamente mesmo bem depois que o trabalho abandonou sua situação originária, aqui assumida como base. Pense-se, sobretudo, no surgimento da ciência (mate-

matik, Geometrie etc.) aus immer stärker verallgemeinerten Arbeitserfahrungen. Natürlich lockert sich dabei die unmittelbare Verbindung mit der einmaligen konkreten Zielsetzung der einzelnen Arbeit. Da aber eine letzthinnige, wenn auch eventuell weitvermittelte Anwendung in der Arbeit als letzthinnige Verifikation in dieser bestehenbleibt, da, wenn auch in stark verallgemeinerter Weise, die letzthinnige Intention, reale Zusammenhänge in gesetzte und in teleologischen Setzungen verwendbare zu verwandeln, keine umwälzende Änderung erfährt, erleidet auch die für die Arbeit charakteristische Erscheinungsform der Freiheit, die freie Bewegung im Stoff keine fundamentale Umwälzung. Selbst auf dem Gebiet der künstlerischen Produktion ist die Lage eine ähnliche, obwohl hier die direkte Verknüpftheit mit der Arbeit selbst relativ seltener offenkundig ist (Verwandlung von lebenswichtigen Verrichtungen, wie Säen, Ernten, Jagd, Krieg etc., in Tänzen; Architektur). Dabei entstehen vielfache Komplikationen, auf die wir später noch zurückkommen werden. Ihr Grund besteht einerseits darin, daß die unmittelbare Verwirklichung in der Arbeit selbst hier sehr vielen, mannigfaltigen, oft äußerst heterogenen Vermittlungen unterworfen ist, andererseits, daß der Stoff, in welchem die freie Bewegung im Stoff als Gestalt der Freiheit entsteht, nicht mehr bloß die Natur ist, sondern vielfach schon der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur oder sogar der Prozeß des gesellschaftlichen Seins selbst. Eine wirklich ausgebreitete umfassende Theorie muß diese Komplikationen natürlich in Betracht ziehen, eingehend analysieren, was wieder nur in der Ethik Durchführbar wird; hier genügt es, auf diese Möglichkeiten bloß hinzuweisen, bei der Feststellung, daß die Grundform der Freiheit dabei doch erhalten bleibt.

Da wir gesehen haben, daß in diesem Komplex eine untrennbare Wechselbeziehung zwischen Determiniertheit und Freiheit obwaltet, überrascht uns nicht, daß die philosophischen Behandlungen dieser Frage von dem Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit auszugehen pflegen. Der so formulierte Gegensatz leidet erstens darunter, daß die bewußterweise zumeist logisch-erkenntnistheoretisch orientierte Philosophie, vor allem die idealistische, die Determination einfach mit der Notwendigkeit identifiziert, worin eine rationalistische Verallgemeinerung und Überspannung des Begriffs der Notwendigkeit enthalten ist, ein Absehen von ihrem ontologischen echten »Wenn ... dann«-Charakter. Zweitens herrscht im größten Teil der vormarxschen Philosophie, vor allem in der idealistischen, die uns bereits bekannte, ontologisch illegitime, Ausweitung des Begriffs der Teleologie auf Natur und Geschichte, wodurch es für sie außerordentlich erschwert ist, das Problem der Freiheit in seiner eigentlichen, echt seienden Form zu erfassen. Denn dazu ist notwendig, den qualitativen Sprung im



mática, geometria, etc.), a partir das experiências de trabalho cada vez mais fortemente generalizadas. Naturalmente, afrouxa-se, com isso, a ligação imediata com a posição de finalidade absolutamente concreta do trabalho singular. Contudo, de que por último, mesmo que eventualmente amplamente mediada, uma aplicação do trabalho permaneça existente, ao fim, como verificação, que, mesmo quando em modo fortemente generalizado, a intenção última de transformar reais conexões em posições postas e teleológicas aproveitáveis não sofra qualquer alteração revoluteante, também a forma de manifestação da liberdade característica para o trabalho, o livre movimento na matéria, não sofre qualquer revolvimento fundamental. A situação é similar mesmo na esfera da produção artística, embora aqui, obviamente, a ligação com o próprio trabalho é relativamente raramente evidente (transformação da execução de importantes atividades da vida, como a semeadura, a colheita, a caça, a guerra, etc., em danças; arquitetura). Com isso, emergem múltiplas complicações, às quais ainda retornaremos mais tarde. Seu fundamento consiste, por um lado, em que a realização imediata do próprio trabalho é submetida a muitíssimas, multifacéticas mediações, com frequência extremamente heterogêneas; por outro lado, que a matéria na qual o livre movimento na matéria como figura da liberdade emerge não é mais meramente a natureza, mas em muitos casos já o metabolismo da sociedade com a natureza ou mesmo o processo do ser social enquanto tal. Uma teoria realmente ampla e abrangente deve naturalmente levar em consideração essas complicações, analisá-las em detalhe, o que, novamente, apenas é implementável na ética; aqui é suficiente meramente apontar essa possibilidade pela constatação de que, com isso, a forma básica da liberdade permanece mantida.

Já que vimos que nesse complexo prevalece uma inter-relação indivisível entre determinabilidade e liberdade, não nos surpreende que os tratamentos filosóficos dessa questão costumem partir da oposição entre necessidade e liberdade. A oposição assim formulada ressente-se, primeiro, de que, a filosofia na maior parte das vezes orientada lógico-gnosiologicamente, de modo consciente, sobretudo a idealista, identifica a determinação simplesmente com a necessidade, em que está contida uma generalização e hipostasia racionalistas do conceito de necessidade, um desprezo de seu autêntico caráter-»se... então«. Segundo, na maior parte da filosofia pré-marxista, sobretudo na idealista, impera a expansão ontologicamente ilegítima, por nós já conhecida, do conceito de teleologia sobre natureza e história, pelo qual é extraordinariamente difícil para ela apreender o problema da liberdade em sua forma autêntica, genuinamente existente. Pois, para isso, é necessário compreender

Menschwerden des Menschen richtig zu begreifen, das der gesamten Natur, organischer und unorganischer, gegenüber etwas radikal Neues ist. Auch die idealistische Philosophie will ja durch den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit dieses Neue hervorheben; sie schwächt es aber nicht nur dadurch ab, daß sie in die Natur eine Teleologie, die ontologische Voraussetzung der Freiheit hineinprojiziert, sondern auch dadurch, daß sie aus dem ontologisch-struktiven Gegensatz eine Privation der Natur und der Naturkategorien macht. Hegels berühmte und sehr einflußreich gewordene Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit lautet so: »Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird ...«[120]

Ohne Frage erfaßt Hegel hier eine wesentliche Seite des Problems: die Rolle der richtigen Widerspiegelung, des richtigen Erfassens der an sich seienden spontanen Kausalität. Aber schon der Ausdruck »blind« weist auf jene Schiefheit der idealistischen Konzeption, auf die wir eben angespielt haben. Denn das Wort »blind« hat nur als Gegensatz zum Sehen einen wirklichen Sinn; ein Gegenstand, ein Prozeß etc., der seinem ontologischen Wesen nach nie bewußt, nie sehend werden kann, ist nicht blind (höchstens im ungenauen, metaphorischen Sinn); er steht vielmehr diesseits des Gegensatzes von Sehen und Blindheit. Ontologisch bedeutet das Richtige an dem, was Hegel hier meinte, daß ein kausaler Prozeß, dessen Gesetzlichkeit (Notwendigkeit) wir richtig erfaßt haben, für uns jene Unbeherrschbarkeit verlieren kann, die Hegel mit dem Ausdruck Blindheit bezeichnen will. An sich hat sich jedoch am naturkausalen Prozeß selbst nichts geändert, er kann nunmehr allerdings in einen von uns gesetzten verwandelt werden, und in diesem — aber nur in diesem — Sinn hört er auf, als »blinder« zu wirken. Daß es sich dabei nicht bloß um einen bildlichen Ausdruck handelt — dann wäre ja jede polemische Bemerkung müßig —, zeigt die Tatsache, daß selbst Engels bei Behandlung dieser Frage von der Unfreiheit der Tiere spricht; wieder: Unfrei kann nur ein Wesen sein, das seine Freiheit verloren oder noch nicht errungen hat. Die Tiere sind nicht unfrei, sondern stehen allenfalls diesseits des Gegensatzes von frei und unfrei. Aber auch von einem noch wesentlicheren Gesichtspunkt aus gesehen enthält die Hegelsche Bestimmung der Notwendigkeit etwas Schiefes und Irreführendes. Das hängt mit seiner logisch-teleologischen Auffassung des ganzen Kosmos zusammen. Die Analyse der Wechselwirkung faßt er nämlich so zusammen: »Diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*.«[121] Wir wissen aus der kritischen Darstellung von Hegels System und Methode, daß durch

120 {5} Enzyklopädie, § 147, Zusatz; HWA, 8, S. 290.
121 {6} Ebd., §158; HWA 8, S. 303.



corretamente o salto qualitativo no tornar-se-humano do ser humano, que é algo radicalmente novo ante à natureza como um todo, orgânica e inorgânica. Também a filosofia idealista deseja, através dessa oposição entre necessidade e liberdade, enfatizar este algo novo; extravia-se, todavia, não apenas ao projetar na natureza uma teleologia, o pressuposto ontológico da liberdade, mas também com isso fazer da oposição estrutural-ontológica uma privação da natureza e das categorias naturais. A determinação de Hegel, tornada famosa e muito influente, da relação de necessidade e liberdade é assim: »Cega a necessidade só o é na medida em que não é conceituada (...).«[122]

Sem dúvida, Hegel aqui apreende um lado essencial do problema: o papel do reflexo correto, do apreender correto da espontânea causalidade em si existente. Contudo, logo a expressão »cega« exibe aquela tergiversação da concepção idealista, à qual há pouco aludimos. Pois a palavra »cega« tem um sentido real apenas em oposição ao ver; um objeto, um processo, etc., que de acordo com sua essência ontológica jamais pode se tornar consciente, ou jamais pode ser visto, não é cego (no máximo, em sentido impreciso, metafórico); antes, ele está aquém da oposição entre o ver e a cegueira. Ontologicamente, o correto sobre o que Hegel pensou aqui significa que um processo causal, cuja legalidade (necessidade) apreendêssemos corretamente, pode perder para nós aquela indominabilidade que Hegel deseja descrever com a expressão cegueira. Em si, contudo, nada se alterou no próprio processo causal natural; ele pode a partir de agora, contudo, ser transformado em um posto, e neste sentido — mas apenas neste — cessa de operar enquanto »cego«. Que não se trata aqui simplesmente de uma expressão figurada — com o que todo comentário polêmico seria fútil —, mostra o fato de que o próprio Engels, no tratamento desta questão, fala da iliberdade dos animais; novamente: não-livre pode apenas ser um ser que perdeu ou ainda não alcançou sua liberdade. Os animais não são não-livres, ao contrário, estão em todos os casos aquém da contraposição entre livre e não-livre. Mas, também visto de um ponto de vista mais essencial, a determinação hegeliana de necessidade contém algo distorcido e desencaminhador. Isto se associa com sua visão teleológico-lógica do cosmos como um todo. A análise da inter-relação ele, a saber, sumariza assim: »*Essa verdade* da *necessidade* é, por conseguinte, a *liberdade*.«[123] Sabemos, da exposição crítica do sistema e do método de Hegel, que

122 {5} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 147, adendo, p.275.
123 {6} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 158, p.287.

die Bezeichnung, eine Kategorie sei die Wahrheit der anderen, der logische Aufbau der Aufeinanderfolge der Kategorien gemeint ist, d. h. ihre Stelle im Verwandlungsprozeß der Substanz ins Subjekt, auf dem Weg zum identischen Subjekt-Objekt.

Durch diese abstraktive Steigerung ins Metaphysische verlieren Notwendigkeit und Freiheit, und erst recht ihr Verhältnis zueinander, jenen konkreten Sinn, den Hegel ihnen zu geben bestrebt war und den er in der Analyse der Arbeit selbst, wie wir gesehen haben, vielfach getroffen hat. In dieser Verallgemeinerung entsteht das Phantom einer Identität, während eigentliche Notwendigkeit und Freiheit zu uneigentlichen Repräsentationen ihrer Begriffe herabsinken. Hegel führt ihr Verhältnis zusammenfassend aus: »Freiheit... und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise für sich bestimmt und somit zugleich notwendig. Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von außen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen anderen Körper gestoßen wird, und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoß erteilt wird. Dies ist jedoch eine bloß äußerliche Notwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit.«[124] Man sieht erst jetzt, wie irreführend die Bezeichnung »blind« für die Notwendigkeit gewesen ist. Wo der Ausdruck einen wirklichen Sinn hätte, sieht Hegel »eine bloß äußerliche Notwendigkeit«; diese wird jedoch durch ihr Erkanntwerden nicht dem Wesen nach verwandelt, sie bleibt, wie wir gesehen haben, auch wenn — im Arbeitsprozeß — erkannt, weiter »blind«; nur indem sie für die Verwirklichung einer konkreten teleologischen Setzung erkannt und in eine gesetzte verwandelt wird, erfüllt sie ihre Funktion im gegebenen teleologischen Zusammenhang. (Der Wind ist nicht weniger »blind« als sonst, wenn er an einer Windmühle oder an einem Segelboot die gesetzten Bewegungen zu vollbringen hilft.) Das, was Hegel als eigentliche Notwendigkeit in ihrer Identität mit der Freiheit bezeichnet, bleibt aber ein kosmisches Mysterium.

Wenn nun Engels im »Anti-Dühring« auf die berühmte Definition von Hegel zurückgreift, so schiebt er natürlich alle derartigen Konstruktionen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen, mit Recht einfach beiseite. Seine Auffassung ist streng und eindeutig auf die Arbeit orientiert. Er kommentiert Hegels Ausspruch

124 {7} Ebd., S. 5, Zusatz; HWA 8, S. 102 f.



através da designação de uma categoria como a verdade de outras, está referida a estrutura lógica da sucessão das categorias, *i.e.*, seu lugar no processo de transformação da substância em sujeito, no caminho ao sujeito-objeto idêntico.

Através desta exacerbação abstrativa ao metafísico, necessidade e liberdade e, ainda, mais, sua relação recíproca, perdem aquele sentido concreto que Hegel se esforçava por dar-lhes e que na análise do próprio trabalho, como vimos, alcançou repetidamente. Nessa generalização emerge o fantasma de uma identidade, enquanto as autênticas necessidade e liberdade naufragam em representações inautênticas de seus conceitos. Hegel assinala o sumário de sua relação: »liberdade (...) e necessidade, enquanto se contrapõem abstratamente uma à outra, pertencem somente à finitude e só valem no terreno desta. Uma liberdade que não tenha em si necessidade alguma e uma simples necessidade sem liberdade são determinações abstratas e, por isso, não verdadeiras. A liberdade é essencialmente concreta, determinada em si de maneira eterna e, portanto, ao mesmo tempo necessária. Quando se fala de necessidade, costuma-se entender sob esse termo, antes de tudo, só determinação vinda de fora; como, por exemplo, na mecânica finita, um corpo só se move quando é impelido por outro corpo e certamente na direção que lhe foi transmitida por esse choque. No entanto, isso é uma necessidade simplesmente exterior; não a necessidade verdadeiramente interior, pois essa é a liberdade.«[125] Apenas agora se vê quão desencaminhadora tem sido a denominação »cega« para a necessidade. Onde a expressão tinha um sentido real, Hegel vê »uma necessidade meramente externa«; esta, todavia, não é transformada através de sua essência pelo seu tornar-se conhecida; permanece, como vimos, mesmo quando reconhecida — no processo de trabalho —, amplamente »cega«; apenas na medida em que é reconhecida para a realização de uma posição teleológica concreta e é transformada em posta, cumpre ela a sua função na conexão teleológica dada. (O vento não é menos »cego« do que usualmente ao ajudar a realizar os movimentos postos de um moinho de vento ou de um barco a vela.) Isto que Hegel descreve como necessidade autêntica em sua identidade com a liberdade, permanece, contudo, um mistério cósmico.

Quando, então, Engels, no »Anti-Duhring«, volta-se à renomada definição de Hegel, com razão, naturalmente, deixa simplesmente de lado todas as construções deste tipo, sem dignar-lhe uma refutação. Sua visão está rigorosa e nitidamente orientada ao trabalho. Comenta a observação de Hegel

125 {7} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 35, adendo, p.98. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.144) e Vedda (p.173) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.573), em Scarponi (p.119), em Benseler e em Morbois (p.197).

folgendermaßen: »Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. Es gilt dies mit Beziehung sowohl auf die Gesetze der äußern Natur, wie auf diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein des Menschen selbst regeln ... Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können.«[126] Damit ist die Hegelsche Darstellung tatsächlich »auf die Füße gestellt«; es fragt sich nur, ob dadurch, daß Engels hier doch den Formulierungen Hegels folgt und den allgemeinen, in dieser Allgemeinheit freilich etwas verschwommenen Begriff der Determination durch den präziser scheinenden, philosophiegeschichtlich traditionell gegebenen der Notwendigkeit ersetzt, die ontologische Sachlage wirklich geklärt hat. Wir glauben, daß die traditionelle Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit das hier vorliegende Problem nicht in seiner ganzen Weite umfassen kann. Wenn wir nämlich von dem logizistischen Aufbauschen des Notwendigkeitsbegriffs absehen, der freilich sowohl im Idealismus und in der Theologie wie in der alten materialistischen Opposition gegen beide eine große Rolle gespielt hat, ist kein Grund vorhanden, von den anderen modalen Kategorien ontologisch vollständig abzusehen. Die Arbeit, der sie konstituierende teleologisch gesetzte Prozeß, ist auf die Wirklichkeit gerichtet; Verwirklichung ist nicht nur das reale Ergebnis, das der wirkliche Mensch im Kampf mit der Wirklichkeit selbst in der Arbeit durchsetzt, sondern auch das ontologisch Neue am gesellschaftlichen Sein im Gegensatz zum bloßen Anderswerden der Gegenstände in den Naturprozessen. Der wirkliche Mensch in der Arbeit steht der für diese in Betracht kommenden ganzen Wirklichkeit gegenüber, wobei daran erinnert werden muß, daß wir die Wirklichkeit nie als bloß eine der modalen Kategorien auffassen, sondern als ontologischen Inbegriff ihrer realen Totalität. In diesem Falle ist Notwendigkeit (als »Wenn... dann«-Zusammenhang gefaßt, als jeweils konkrete Gesetzlichkeit) nur eine, freilich höchst wichtige, Komponente des gerade in Betracht kommenden Wirklichkeitskomplexes. Die Wirklichkeit jedoch — hier als Wirklichkeit jener Materien, Prozesse, Umstände etc. aufgefaßt, die die Arbeit im gegebenen Fall für ihre Zielsetzung benutzen will — ist durch die Notwendigkeit bestimmter Zusammenhänge etc. noch lange nicht vollständig erschöpft.

Man denke dabei bloß an die Möglichkeit. Arbeit setzt voraus, daß der Mensch die Geeignetheit bestimmter Eigenschaften eines Gegenstandes für seine Zielsetzung erkennt. Diese Eigenschaften müssen zwar objektiv vorhanden sein, sie gehören

126 {8} Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 118; MEW 20, S. 106.



como se segue: »A liberdade não reside na tão sonhada independência em relação às leis da natureza, mas no conhecimento dessas leis e na possibilidade proporcionada por ele de fazer com que elas atuem, conforme um plano, em função de determinados fins. Isso vale tanto com referência às leis da natureza externa quanto àquelas que regulam a existência corporal e espiritual do próprio ser humano (...). Em consequência, liberdade da vontade nada mais é que a capacidade de decidir com conhecimento de causa.«[127] Com isto a exposição hegeliana de fato é »posta sobre os pés«; pergunta-se, apenas, dado que Engels segue aqui as formulações de Hegel e no geral, nessa generalidade admissivelmente algo vaga, substitui o conceito de determinação pelo aparentemente mais preciso, tradicionalmente dado histórico-filosoficamente, de necessidade, se o estado de coisa ontológico está de fato esclarecido. Cremos que a tradicional contraposição de liberdade e necessidade não pode abarcar o problema aqui existente em toda sua amplitude. Quando abandonamos o exagero logicista do conceito de necessidade, que, certamente, desempenhou um grande papel, tanto no idealismo e na teologia quanto na antiga oposição materialista contra ambos, não existe ontologicamente nenhum fundamento para abandonarmos completamente as outras categorias modais. O trabalho, o processo teleologicamente posto que o constitui, é dirigido à realidade; a realização não é apenas o resultado real que o ser humano real, em luta com a própria realidade, impõe no trabalho, mas também o ontologicamente novo no ser social em oposição ao mero devir-outro dos objetos nos processos naturais. O ser humano real, no trabalho, contrapõe-se com o todo da realidade que para este entra em consideração, com o que deve ser recordado que compreendemos a realidade nunca como simplesmente uma das categorias modais, mas como a corporificação[128] ontológica de sua real totalidade. Neste caso, a necessidade (apreendida como conexão-»se-então«, como legalidade sempre concreta), é apenas um componente, certamente muitíssimo importante, dos complexos da realidade que justamente entram em consideração. A realidade, portanto — aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias, etc., apreensíveis, os quais o trabalho deseja empregar no caso dado para sua posição de finalidade —, está longe de ser exaurida pela necessidade de determinadas conexões, etc.

Pense-se, com isso, apenas na possibilidade. O trabalho pressupõe que o ser humano reconheça a adequabilidade de determinadas propriedades de um objeto para sua posição de finalidade. Estas propriedades têm de ser, de fato, objetivamente existentes, elas pertencem

127 {8} Engels: *anti-Dühring*, Boitempo, São Paulo, 2015, pp.145-6. {Nota da tradução} Vedda (p.174) e Fortes e Tonet (p.145) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.574), em Benseler, em Scarponi (p.119) e em Morbois (p.198).

128 {Nota da tradução} »Inbegriff« é de tradução complicada, nesta passagem. Optamos pelo mais literal, »corporificação«. Já Vedda (p.175) preferiu »conceptualização«, opção que se justifica por »Begrif« ser quase sempre traduzido por »conceito«. Já Scarponi (p.120) e Fontes e Tonet (p.145) preferiram »quintaessência«. Morbois (p.199) traduziu por »incarnation«.

zum Sein des betreffenden Gegenstandes, sie sind jedoch zumeist in dessen Natursein latent geblieben, bloße Möglichkeiten. (Wir erinnern daran, daß wir schon früher auf die ontologische Zusammengehörigkeit von Eigenschaft und Möglichkeit hingewiesen haben.) Es ist die objektiv seiende Eigenschaft bestimmter Steine, daß sie, in bestimmter Weise geschliffen, als Messer, als Axt etc. benutzt werden können. Ohne diese seiende Möglichkeit des Naturhaften in Wirklichkeit zu verwandeln, wäre jede Arbeit zur Unfruchtbarkeit verurteilt, unmöglich. Es wird aber hier keine Art von Notwendigkeit erkannt, sondern eine latente Möglichkeit. Keine blinde Notwendigkeit wird hier zur bewußten, sondern eine latente und ohne Arbeitsprozeß ewig latent bleibende Möglichkeit wird durch die Arbeit bewußt in die Sphäre der Wirklichkeit erhoben. Das ist aber nur eine Seite der Möglichkeit im Arbeitsprozeß. Das von jedem, der die Arbeit wirklich versteht, hervorgehobene Moment der Umwandlung des arbeitenden Subjekts ist, ontologisch betrachtet, im wesentlichen ein systematisches Erwecken von Möglichkeiten, die im Menschen bis dahin nur als Möglichkeiten schlummerten. Es gibt wahrscheinlich wenige bei der Arbeit angewandte Bewegungen, Handgriffe etc., die der Mensch vor dem Arbeitsprozeß gekannt oder gar ausgeübt hätte. Sie werden erst durch die Arbeit aus bloßen Möglichkeiten zu Fertigkeiten, die in einer ständigen Entwicklung immer neue Möglichkeiten im Menschen zu Wirklichkeiten heranreifen lassen.

Endlich darf auch die Rolle des Zufalls, sowohl im positiven wie im negativen Sinn, nicht vernachlässigt werden. Die ontologisch bedingte Heterogenität des Naturseins bringt es mit sich, daß jede Aktivität ununterbrochen von Zufällen gekreuzt wird. Soll die teleologische Setzung erfolgreich zur Verwirklichung werden, so muß der Arbeitende auch diese ununterbrochen in Betracht ziehen. Das kann im negativen Sinne geschehen, indem er seine Aufmerksamkeit darauf richtet, die eventuellen Folgen ungünstiger Zufälle auszuschalten, auszugleichen, unschädlich zu machen. Es kann aber auch im positiven Sinne geschehen, wenn zufällige Konstellationen imstande sind, die Ergiebigkeit der Arbeit zu steigern. Selbst auf der weitaus höheren Stufe der wissenschaftlichen Bewältigung der Wirklichkeit sind Fälle bekannt, in denen Zufälle zu wichtigen Entdeckungen geführt haben. Sogar — zufällig — ungünstige Lagen können den Ausgangspunkt hervorragender Leistungen ergeben. Man erlaube hier, dies an einem — scheinbar— sehr entlegenen Beispiel zu illustrieren: Die Wände, auf die die Stanzen genannten Fresken von Raffael gemalt wurden, haben immer wieder Fenster, deren Flächenform, Format etc. für die malerische Komposition höchst ungünstig sind; der Grund ist zufällig, da diese Säle ja früher da waren als das Projekt der Fresken. Raffael hat nun im »Parnaß«, in der »Befreiung Petri« gerade diese zufällige



ao ser do objeto considerado, contudo, elas permanecem na maior parte das vezes latentes em seu ser natural, meras possibilidades. (Relembramos aqui, o que antes já indicamos, a conexidade ontológica de propriedade e possibilidade.) É a propriedade objetiva existente de determinadas pedras que, polidas de determinado modo, podem ser usadas como faca, machado, etc. Sem transformar em realidade esta existente possibilidade do natural, todo esse trabalho estaria condenado à infrutuosidade, seria impossível. Contudo, aqui não é reconhecida qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Nenhuma necessidade cega torna-se aqui consciente, mas uma possibilidade latente que, sem o processo de trabalho permanece eternamente latente, eleva-se pelo trabalho conscientemente à esfera da realidade. Este é, contudo, apenas um lado da possibilidade no processo de trabalho. O momento, realçado por todos que realmente compreenderam o trabalho, da transformação do sujeito que trabalha é, ontologicamente considerado, em essência um despertar sistemático de possibilidades que apenas dormitam nos seres humanos até então como possibilidades. Há provavelmente poucos movimentos, manipulações, etc., no trabalho que o ser humano tenha conhecido e, menos, praticado, antes do processo de trabalho. Apenas através do trabalho eles se tornam, de meras possibilidades, habilidades, no qual um desenvolvimento constante permite amadurecer sempre novas possibilidades no ser humano em realidades.

Finalmente, não deve ser negligenciado o papel do acaso, tanto em sentido positivo quanto negativo. A heterogeneidade ontologicamente determinada do ser natural traz consigo que toda atividade ininterruptamente se cruze com acasos. Se a posição teleológica deve ser realizada com sucesso, então também aquele que trabalha tem de levá-los ininterruptamente em consideração. Isto pode ocorrer em sentido negativo, na medida em que sua atenção dirige-se a evitar, compensar, neutralizar as eventuais consequências do acaso desfavorável. Também pode ocorrer em sentido positivo, quando a constelação casual é capaz de intensificar a produtividade do trabalho. Mesmo em patamar amplamente elevado do domínio científico da realidade, são conhecidos acasos que conduziram a descobertas importantes. Até mesmo — por acaso — situações desfavoráveis podem resultar em ponto de partida para realizações excepcionais. Permita-me ilustrar isto com um exemplo — aparentemente — muito distante: as paredes em que foram pintados os afrescos de Rafael denominados Estância têm seguidas janelas, cuja forma das superfícies, formato, etc., são altamente desfavoráveis à composição pictórica; o fundamento é casual, pois as salas já lá estavam antes do projeto dos afrescos. Rafael, contudo, foi capaz de empregar precisamente o

Ungunst der Umstände zu höchst originellen und tief überzeugenden, einzigartigen Raumgestaltungen auszunützen vermocht. Es scheint uns selbstverständlich, daß ähnliche Probleme auch bei der einfachen Arbeit, besonders wenn sie sich, wie z. B. die Jagd, das Segeln etc., unter sehr heterogen bestimmten Umständen durchsetzen muß, immer wieder auftaucht. Wir glauben daher, daß die traditionelle Bestimmung von Freiheit als erkannter Notwendigkeit so erfaßt werden sollte: Die freie Bewegung im Stoff — wir sprechen vorläufig nur von der Arbeit — ist nur möglich, wenn die jeweils in Betracht kommende Wirklichkeit in allen ihren modalen Kategorienformen richtig erkannt und richtig in Praxis umgesetzt wird.

Diese Ausdehnung der Engelsschen Bestimmung ist nicht nur im gegebenen Fall unvermeidlich, wenn wir das Phänomen der Arbeit und ihre Beziehungen zu der in ihr sich offenbarenden Freiheit ontologisch angemessen gedanklich erfassen wollen, sie weist zugleich in einem wichtigen Fall auf die Methodologie der vollständigen Überwindung des Hegelschen Idealismus hin. Engels hat die unmittelbar sichtbaren idealistischen Elemente von Hegels Bestimmung kritisch klar erkannt und hat damit diese tatsächlich materialistisch »auf die Füße gestellt«. Die kritische Umkehrung geschah jedoch nur unmittelbar. Daß Hegel infolge seines Systems der Notwendigkeitskategorie eine logizistisch übertriebene Bedeutung zuschrieb, daß er deshalb die besondere, auch kategoriell bevorzugte Eigenart der Wirklichkeit selbst nicht wahrnahm und infolgedessen eine Untersuchung des Verhältnisses der Freiheit zur totalen Modalität der Wirklichkeit zu untersuchen versäumte, ist Engels entgangen. Da aber der einzig sichere Weg von der Dialektik Hegels zur materialistischen darin besteht — was die philosophische Praxis von Marx und auch die von Engels in der Mehrheit der Fälle war — : jede dialektische Verflechtung auf die ihr zugrunde liegenden seienden Tätbestände hin mit unbefangener ontologischer Kritik zu untersuchen, mußte bei einer so wichtigen, so populären und einflußreich gewordenen Stelle die Unzulänglichkeit der bloßen »materialistischen Umstülpung-« der Hegelschen Philosophie und des Idealismus überhaupt nachdrücklich aufgezeigt werden.

Von diesem methodologischen Mangel abgesehen hat Engels hier die in der Arbeit als solcher entstehende Art der Freiheit, das, was wir »freie Bewegung im Stoffe« nannten, klar und präzis erkannt. Er sagt darüber:- »Freiheit des Willens heißt daher nichts andres als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können.« Diese Bestimmung schien zur Zeit, als Engels sie niederschrieb, für diese Stufe der Freiheit völlig zureichend zu sein. Die Zeitumstände ihrer Entstehung erklären auch, warum die hier vorhandene Problematik, die Divergenz in der möglichen Höherentwicklung der durch die Arbeit erlangten Einsicht in echte, weltumfas-



desfavorável das circunstâncias em arranjos espaciais únicos, altamente originais e profundamente convincentes, no »Parnaso« e no »Libertação de São Pedro«. Parece-nos evidente que problemas similares emergem seguidamente mesmo no trabalho simples, em especial quando, p. ex., na caça, na navegação à vela etc., tem de ser executado sob circunstâncias muito heterogeneamente determinadas. Cremos, por isso, que a determinação tradicional da liberdade como necessidade reconhecida deve ser assim compreendida: o livre movimento na matéria — falamos aqui, provisoriamente, apenas do trabalho — é apenas possível quando a realidade no momento tomada em consideração é corretamente reconhecida em todas as suas formas categoriais modais e corretamente convertida na práxis.

Essa extensão da determinação engelsiana não é inevitável apenas no caso dado, se desejamos apreender ontologicamente no pensamento, adequadamente, o fenômeno do trabalho e sua relação com a liberdade que nele se revela, ela aponta ao mesmo tempo, em um caso importante, à metodologia para a completa ultrapassagem do idealismo hegeliano. Engels reconheceu crítica e claramente os elementos idealistas imediatamente visíveis na determinação por Hegel e, com isto, de fato, materialisticamente a »colocou de pé«. A reversão crítica ocorre, contudo, apenas imediatamente. Que Hegel, como consequência de seu sistema, imputa à categoria da necessidade um significado logicisticamente exagerado, que Hegel por isso não discerne a peculiaridade categorialmente privilegiada da própria realidade e, consequentemente, que negligencia investigar a relação da liberdade para com a modalidade total da realidade, escapou a Engels. Já que, contudo, o único caminho seguro da dialética de Hegel ao materialismo consiste em — como, na maior parte dos casos, foi a práxis filosófica de Marx e mesmo a de Engels —: investigar todo entrelaçamento dialético a partir do estado de fato existente que se situa em seu fundamento ao longo de uma crítica ontológica imparcial, em uma passagem que se tornou tão importante, tão popular e influente, tem de demonstrar enfaticamente, acima de tudo, a insuficiência da mera »inversão materialista« da filosofia hegeliana e do idealismo em geral.

Ao deixar de lado esta carência metodológica, Engels aqui reconheceu clara e precisamente a espécie de liberdade surgida do trabalho enquanto tal, aquele que denominamos »livre movimento na matéria«. Diz, sobre isso: »Liberdade da vontade denomina aqui, nada mais além da capacidade de poder decidir com conhecimento de causa«. Esta determinação parecia, na época em que Engels a redigia, plenamente suficiente para este patamar de liberdade. As circunstâncias da época de seu surgimento também esclarecem por que lhe escapou a problemática aqui existente, a divergência entre o possível desenvolvimento ascendente do discernimento, obtida através do trabalho, em uma ciência autêntica que apreende o

sende Wissenschaft oder bloße technologische Manipulation ihm entgangen ist. Diese Scheidung der Wege ist, wie wir bereits gezeigt haben, in der durch die Arbeit erzielten Erkenntnis der Natur von Anfang an enthalten; es schien jedoch, als ob sie in der Zeit zwischen Renaissance und Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens im 19. Jahrhundert ihre Aktualität verloren hätte. Die Doppeltendenz war natürlich an sich immer vorhanden. Bei den geringen allgemeinen Kenntnissen der anfänglichen Menschen über die Gesetzmäßigkeit der Vorgänge in der Natur war es nur allzu verständlich, daß die Intentionen der Naturerkenntnis sich auf die kleine Insel des unmittelbar Erkennbaren konzentriert und beschränkt haben. Auch als die Entwicklung der Arbeit zu den Anfängen der Wissenschaften geführt hat, mußten die weiter ausgreifenden Verallgemeinerungen den damals möglichen — magischen, später religiösen — ontologischen Vorstellungen angepaßt werden. Daraus entstand eine unaufhebbar scheinende Dualität zwischen beschränkter, wenn auch zuweilen konkret hochentwickelter Rationalität in der Arbeit selbst und zwischen Ausbau und Anwendung der Erkenntnisse zu einer Welterkenntnis und Orientierung auf die in der Wirklichkeit selbst auffindbaren Verallgemeinerungen. Es genügt, wenn wir daran denken, wie relativ hochentwickelte mathematische Operationen, relativ genaue astronomische Beobachtungen in den Dienst der Astrologie gestellt wurden. Diese Dualität erlebt ihre entscheidende Krise in der Periode von Kopernikus, Kepler und Galilei. Wir haben bereits erwähnt, daß in dieser Zeit die Theorie der bewußten »wissenschaftlichen« Manipulation der Wissenschaft ihre prinzipielle Beschränkung auf ein praktizistisches Manipulieren der erkannten Tatsachen, Gesetze etc. beim Kardinal Bellarmin auftaucht. Es schien lange—auch noch in der Zeit, als Engels schrieb —, als ob dieser Versuch endgültig zum Scheitern verurteilt worden wäre; das Vordringen der modernen Naturwissenschaft, ihre Verallgemeinerung zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung unwiderstehlich zu sein.

Erst am Anfang des 20. Jahrhunderts gewinnt die Gegenbewegung wieder an Einfluß. Es ist sicher kein Zufall, wie wir bereits gezeigt haben, daß der bekannte Positivist Duhem bewußt an die Auffassung Bellarmins angeknüpft und sie als dem wissenschaftlichen Geist entsprechende Einstellung Galilei gegenüber preist. Die volle Entfaltung dieser Tendenzen im Neopositivismus haben wir im ersten Kapitel ausführlich geschildert, so daß wir hier auf Einzelfragen nicht zurückkommen müssen. Vom Standpunkt unseres gegenwärtigen Problems ergibt sich daraus die paradoxe Lage, daß, während auf primitiver Stufe die Unentwickeltheit der Arbeit und des Wissens Hindernis für die echte ontologische Erforschung des Seins war, heute gerade das sich grenzenlos ausbreitende Beherrschen der Natur



mundo ou mera manipulação tecnológica. A separação dos caminhos, como já mostramos, desde o início está contida no conhecimento da natureza alcançado através do trabalho; parecia, todavia, como se ela no período entre o Renascimento e o impulso do pensamento científico no século 19, teria perdido sua atualidade. A dupla tendência, em si, naturalmente sempre existiu. Pelo pequeno conhecimento geral do ser humano inicial acerca da legalidade dos eventos na natureza, era muitíssimo compreensível que as intenções do conhecimento da natureza se concentrassem e se limitassem à pequena ilha do imediatamente conhecível. Também quando o desenvolvimento do trabalho conduziu ao início das ciências, as mais amplas generalizações tiveram de se adaptar às representações (*Vorstellungen*) ontológicas — mágicas, mais tarde religiosas — então possíveis. Disso emergiu uma dualidade aparentemente inexorável entre a mais limitada, mesmo que por vezes concretamente mais elevadamente desenvolvida, racionalidade no próprio trabalho, e entre a expansão e a aplicação do conhecimento a um conhecimento do mundo, e a uma orientação a generalizações encontráveis na própria realidade. É suficiente, quando pensamos nisso, como operações matemáticas relativamente altamente desenvolvidas, observações astronômicas relativamente precisas foram postas a serviço da astrologia. Essa dualidade alcança sua crise decisiva no período de Copérnico, Kepler e Galileu. Já mencionamos que, nesta época, pelo cardeal Belarmino, surge a teoria da manipulação »científica« consciente da ciência, sua limitação por princípio a uma manipulação prática dos fatos, leis, etc., conhecidos. Pareceu por longo tempo — também ainda na época que Engels escreveu — como se esta tentativa tivesse sido definitivamente destinada ao fracasso; o avanço das modernas ciências da natureza, sua generalização em uma concepção de mundo científica pareciam ser irresistíveis.

Apenas no início do século 20, o movimento oposto ganha uma ampla influência. Seguramente não é nenhum acaso, como já vimos, que o conhecido positivista Duhem reporte-se conscientemente à visão de Belarmino e a exalte, contra Galileu, como correspondente ao espírito científico. O completo desdobramento dessas tendências no neopositivismo descrevemos detalhadamente no primeiro capítulo, por isso aqui não temos de retornar às questões de detalhe. Do ponto de vista do nosso presente problema, disto eleva-se a situação paradoxal de que, enquanto no patamar primitivo o não desenvolvimento do trabalho e do saber era obstáculo para a autêntica investigação ontológica do ser, hoje precisamente o domínio amplamente sem limites da natureza

selbsterbaute Schranken vor eine seinsgemäße Verallgemeinerung des Wissens errichtet, daß dieses nicht gegen Phantasmagorien, sondern gegen seine eigene Verengung auf Grundlage der eigenen praktischen Universalität sich wenden muß. Die entscheidenden Motive der hier in neuer Form auftretenden Gegensätzlichkeit zwischen Erkenntnis des Seins und seiner bloßen Manipulation können wir erst später eingehend behandeln. Hier müssen wir uns mit der Feststellung der Tatsache begnügen, daß die Manipulation materiell in der Entwicklung der Produktivkräfte, ideell in den neuen Formen des religiösen Bedürfnisses ihre Wurzeln hat, daß sie sich nicht mehr bloß auf das Ablehnen einer realen Ontologie beschränkt, sondern auch praktisch der rein wissenschaftlichen Entwicklung entgegenwirkt. Der amerikanische Soziologe W. H. Whyte zeigt in seinem Buch »The Organization Man«, daß die neuen Formen der Organisation der wissenschaftlichen Forschung, Planung, die team work etc. ihrem Wesen nach auf Technologie angelegt sind und schon durch diese Formen der selbständigen, wissenschaftlich produktiven Forschung hindernd im Wege stehen.[129] Nur nebenbei erwähnen wir, daß schon in den zwanziger Jahren Sinclair Lewis in seinem Roman »Martin Arrowsmith« diese Gefahr klarsichtig signalisierte. Auf sie mußte hier schon darum hingewiesen werden, weil ihre Aktualität die Engelssche Bestimmung der Freiheit auf dieser Stufe als »die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können« äußerst problematisch macht. Denn der Manipulation in der Erkenntnis — im Gegensatz zu den Magiern etc. — kann Sachkenntnis keineswegs abgesprochen werden. Das Problem konkretisiert sich nunmehr dahin, worauf die Sachkenntnis orientiert ist; dieses Ziel der Intention und nicht die Sachkenntnis allein ist imstande, hier ein reales Kriterium abzugeben, so daß auch hier das Kriterium im Verhältnis zur Wirklichkeit selbst zu suchen ist. Die Orientierung auf eine logizistisch noch so solid begründete unmittelbare Praktizität führt ontologisch in eine Sackgasse.

Wir haben früher bereits darauf hingewiesen, daß die ursprüngliche Struktur der Arbeit wesentlichen Veränderungen unterworfen wird, sobald die teleologische Setzung nicht mehr ausschließlich auf Umwandlung von Naturgegenständen, auf Verwendung von Naturprozessen gerichtet ist, sondern Menschen dazu veranlassen soll, ihrerseits derartige bestimmte Setzungen zu vollziehen. Qualitativ noch entschiedener wird diese Wandlung, wenn die Entwicklung dahin führt, daß für den Menschen seine eigene Verhaltensweise, seine eigene Innerlichkeit zum Gegenstand der teleologischen Setzung werden soll. Das allmähliche, ungleichmäßige und widerspruchsvolle Ins-Leben-Treten solcher teleologischen Setzun-

129 {9} W. H. Whyte: The Organization Man, Penguin Books, London, S. 190 ff.



coloca obstáculos autoconstruídos para uma generalização ontológica do saber, que esta tem de se voltar, não contra fantasmagorias, mas contra seu próprio estreitamento em base de uma universalidade prática própria. Os motivos decisivos da nova forma, aqui surgida, de opositividade entre conhecimento do ser e sua mera manipulação, podem ser tratados em detalhes apenas mais tarde. Devemos aqui nos satisfazer com a constatação do fato de que a manipulação tem suas raízes materiais no desenvolvimento das forças produtivas, ideais, nas novas formas da necessidade religiosa, que não se limita mais meramente ao desconsiderar de uma real ontologia, mas também praticamente atua contra o puro desenvolvimento científico. O sociólogo norte-americano W. H. Whyte mostra em seu livro »The organization men« que as novas formas de organização da investigação, planificação, o *team work* científicos são, por sua essência, adequados para a tecnologia e já por estas formas colocam-se no caminho dificultando a investigação científica independente, produtiva.[130] Apenas *in passim* recordamos que já nos anos 1920, Sinclair Lewis, em seu romance »Martin Arrowsmith«, sinalizou claramente este perigo. A partir deste, tem de ser aqui apontado porque já faz extremamente problemática a determinação engelsiana da liberdade neste patamar como »a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa«. Pois a manipulação no conhecimento — em oposição aos magos, etc. — de modo algum pode ser descartada como não conhecimento de causa. O problema se concretiza de agora em diante no para que é orientado o conhecimento de causa; esta finalidade da intenção, e não o conhecimento de causa isoladamente, é capaz de fornecer aqui um critério real, portanto também aqui o critério é buscado na relação com a própria realidade. A orientação a uma praticidade logicizada, ainda que muito solidamente fundada, ontologicamente conduz a um beco sem saída.

Sobre isso já antes apontamos que a estrutura originária do trabalho sofre alterações essenciais tão logo a posição teleológica não é mais exclusivamente dirigida à transformação dos objetos naturais, à utilização de processos naturais, mas deve induzir o ser humano a executar, por sua vez, tais posições teleológicas determinadas. Qualitativamente ainda mais decisiva torna-se essa mudança quando o desenvolvimento leva a que, para o ser humano, seu próprio modo de comportamento, sua própria interioridade, deve se tornar objeto da posição teleológica. O gradual, desigual e pleno de contradição entrar-na-vida de tais posições teleo-

130 {9} Whyte: The Organization Man. Penguin, Londres, 1963, p.199s.

gen ist das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Die neuen Formen können also niemals einfach aus den ursprünglichen, die komplizierten aus den einfachen vermittels einer gedanklichen Ableitung gewonnen werden. Nicht nur ihre jeweilige konkrete Erscheinungsweise ist gesellschaftlich-geschichtlich bedingt, sondern auch ihre allgemeinen Formen, ihr Wesen ist an bestimmte Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen Entwicklung gebunden. Bevor wir also nicht ihre Gesetzmäßigkeiten auch nur in den allgemeinsten Zügen kennengelernt haben, was wir beim Problem der Reproduktion im nächsten Kapitel zu skizzieren versuchen werden, kann über ihre Wesensart, über den Zusammenhang und die Gegensätzlichkeit einzelner Stufen untereinander, über die innere Widersprüchlichkeit einzelner Komplexe etc. nichts Konkretes gesagt werden. Ihre eigentliche Behandlung gehört daher ebenfalls in die Ethik. Hier kann bloß — mit den bisher angedeuteten Vorbehalten — der Versuch gemacht werden, aufzuzeigen, daß bei aller Komplikation der Struktur, bei allen qualitativen Gegensätzen im Objekt und darum im Ziel und im Mittel der teleologischen Setzung die entscheidenden Bestimmungen doch aus dem Arbeitsprozeß genetisch entstanden sind, daß dieser — bei aller Betonung der Verschiedenheit, die in Gegensätzlichkeit umschlagen kann — auch in der Freiheitsfrage als Modell für die gesellschaftliche Praxis dienen kann.

Die entscheidenden Verschiedenheiten entstehen dadurch, daß Objekt und Medium der Verwirklichung in den teleologischen Setzungen immer gesellschaftlicher werden. Das bedeutet nicht, wie wir wissen, daß die Naturbasis verlorengehen würde, nur jenes ausschließende Gerichtetsein auf Natur, das die von uns hier unterstellte Arbeit charakterisiert, wird von objektmäßig gemischteren, immer stärker gesellschaftlich werdenden Intentionen abgelöst. Wenn also die Natur in diesen Setzungen auch zum Moment herabsinkt, muß ihr gegenüber doch das in der Arbeit notwendig gewordene Verhalten aufbewahrt bleiben. Dazu tritt jedoch ein zweites Moment. Die gesellschaftlichen Prozesse, Lagen etc. sind zwar letzten Endes von menschlichen Alternativentscheidungen ausgelöst worden, man darf aber nie vergessen, daß diese nur dann sozial relevant werden können, wenn sie Kausalreihen in Gang setzen, die sich, mehr oder weniger unabhängig von den Absichten ihres Gesetztseins, ihren eigenen, ihnen immanenten Gesetzlichkeiten gemäß bewegen. Der in der Gesellschaft praktisch handelnde Mensch steht also hier einer zweiten Natur gegenüber, zu welcher er sich, wenn er sie mit Erfolg meistern will, vorerst unmittelbar ebenso verhalten muß wie zur ersten Natur, d. h., er muß versuchen, den von seinem Bewußtsein unabhängigen Lauf der Dinge in einen gesetzten zu verwandeln, ihm durch Erkenntnis seines Wesens das von ihm-Gewollte aufzuprägen. Soviel muß jede



lógicas é o resultado do desenvolvimento social. As novas formas, portanto, jamais podem ser obtidas a partir das originárias, as mais complicadas a partir das mais simples, por meio de uma dedução intelectual. Não apenas seu respectivo modo de manifestação é determinado histórico-socialmente, mas também suas formas gerais, sua essência, é ligada a determinados patamares de desenvolvimento do desenvolvimento social. Antes, portanto, que tenhamos conhecido suas legalidades, mesmo que ainda em seus traços mais gerais, o que tentaremos no próximo capítulo ao esboçar o problema da reprodução, nada pode ser dito de concreto sobre seu tipo de essência, sobre sua conexão e a opositividade de patamares singulares entre si, sobre a contraditoriedade interna dos complexos singulares, etc. Por isso seu tratamento apropriado pertence uma vez mais à ética. Aqui pode ser meramente feita a tentativa — com as reservas até aqui indicadas — de demonstrar que, por toda complicação da estrutura, por todas as oposições qualitativas no objeto e, com isso, na finalidade e no meio da posição teleológica, as determinações decisivas surgem geneticamente do processo de trabalho, que este — por toda ênfase na diferença, que pode se transformar em opositividade — na questão da liberdade pode auxiliar também como modelo da práxis social.

As diferenças decisivas surgem através devido a que o objeto e *medium* da realização na posição teleológica se tornam sempre mais sociais. Isto não significa, como sabemos, que seria perdida a base natural, apenas que aquele exclusivo ser-dirigido à natureza, que caracteriza o trabalho tal como por nós aqui assumido[131], é substituído por intenções que se tornam cada vez mais intensamente sociais e mescladas segundo o objeto. Se, portanto, nessas posições, a natureza até mesmo decai a momento, deve-se manter preservada ante ela o comportamento tornado necessário no trabalho. A isto se acresce um segundo momento. Os processos sociais, situações, etc. são, por último, causados por decisões alternativas humanas, não se pode jamais esquecer que estas só podem tornar-se socialmente relevantes quando colocam em andamento séries causais que se movem mais ou menos independentes das intenções de seu ser-posto, conforme suas próprias, suas imanentes, legalidades. Que o ser humano que praticamente age na sociedade está aqui, portanto, ante uma segunda natureza para a qual ele próprio, se a quer com sucesso dominá-la, inicialmente deve comportar-se imediatamente do mesmo modo que para com a primeira natureza, *i.e.*, tem de tentar transformar, independentemente de sua consciência, o curso das coisas em um curso posto, deve imprimir a este, pelo conhecimento de sua essência, o por ele deliberado. Isso é, no mínimo,

131 {Nota da tradução} A partir deste ponto a tradução da frase está longe de ser tranquila. As quatro traduções oferecem alternativas distintas. A dificuldade parece se concentrar na interpretação do conteúdo de »von objektmäßig gemischteren«. Scarponi (p.125): »da intenzioni sempre piu sociale e mirante contemporaneamente a piú oggeti«. Fortes e Tonet (p.150-1): »é substituída por intenções sempre mais sociais e, ao mesmo tempo, voltadas para mais objetos.« Morbois (p.206): »est remplacée par des intentions plus mélangées quant à leur objet, et toujours plus fortement sociales«. Vedda (p.181): »es reemplazada por intenciones más híbridas en cuanto al objeto, cada vez más intensamente socializadas«.

vernünftige soziale Praxis aus der ursprünglichen Struktur der Arbeit zumindest übernehmen.

Das ist nicht wenig, allerdings auch nicht alles. Denn die Arbeit beruht wesentlich darauf, daß Sein, Bewegung etc. in der Natur sich zu unseren Entscheidungen völlig gleichgültig verhalten; es ist ausschließlich ihre richtige Erkenntnis, die ihr praktisches Beherrschen ermöglicht. Das gesellschaftliche Geschehen hat zwar ebenfalls eine immanente, »naturhafte« Gesetzlichkeit, und in diesem Sinn bewegt es sich ebenso unabhängig von unseren Alternativen wie die Natur selbst. Wenn der Mensch jedoch in diesen Ablauf handelnd eingreift, ist eine Stellungnahme, ein Bejahen oder Verneinen dem Prozeß gegenüber unvermeidlich; ob sich dies bewußt oder unbewußt, mit richtigem oder falschem Bewußtsein vollzieht, ist eine Frage, die hier noch nicht erörtert werden kann; das ist aber für eine derart allgemeine Behandlung, wie sie hier möglich ist, auch nicht ausschlaggebend. Jedenfalls tritt damit ein völlig neues Moment in den Komplex der Praxis ein, das gerade die Wesensart der hier in Erscheinung tretenden Freiheit weitgehend beeinflußt. Wir haben bei der Arbeit hervorgehoben, daß bei ihrer hier unterstellten ersten Gestalt das innere subjektive Verhalten noch so gut wie gar keine Rolle spielt. Jetzt aber wird es — freilich in den verschiedenen Sphären in verschiedener Weise — immer wichtiger. Die Freiheit gründet sich nicht zuletzt auf solche Stellungnahmen zum Gesamtprozeß der Gesellschaft oder wenigstens zu seinen Teilmomenten. Hier entsteht also auf der Grundlage der gesellschaftlich werdenden Arbeit ein neuer Typus der Freiheit, der sich nicht mehr direkt aus der bloßen Arbeit ableiten und nicht mehr allein auf die freie Bewegung im Stoff zurückführen läßt. Nur einige ihrer wesentlichen Bestimmungen bleiben, wie gezeigt, doch erhalten, allerdings in verschiedenen Sphären der Praxis mit verschiedenem Gewicht.

Daß die teleologische Setzung mit der in ihr eingeschlossenen Alternative bei allen Modifikationen, Verfeinerungen, Verinnerlichungen dem Wesen nach in jeder Praxis erhalten bleiben muß, ist eine Selbstverständlichkeit. Auch das sie charakterisierende intime und untrennbare ineinanderüberspielen von Determiniertheit und Freiheit muß überall bestehenbleiben. Die Proportionen mögen sich noch so sehr, bis ins Qualitative, ändern, die allgemeine Grundstruktur kann sich nicht entscheidend verwandeln. Die vielleicht bedeutendste Veränderung vollzieht sich in der Beziehung von Ziel und Mittel. Wir haben gesehen, daß zwischen diesen schon auf der primitivsten Stufe ein gewisses Verhältnis der potentiellen Widersprüchlichkeit geherrscht hat, das sich freilich erst dann extensiv wie intensiv entfaltet, wenn im Gegenstand der Zielsetzung nicht mehr die Veränderung der Natur, sondern die der Menschen das übergreifende Moment bildet. Natürlich



o que toda práxis social razoável deve adotar da estrutura originária do trabalho.

Isso não é pouco, contudo também não é tudo. Pois o trabalho se baseia essencialmente em que o ser, o movimento, etc., na natureza se comporta inteiramente indiferente para com nossas decisões; é exclusivamente o seu conhecimento correto que possibilita o seu domínio prático. Os eventos sociais, de fato, igualmente têm uma legalidade imanente, »natural« e, neste sentido, ela se movimenta tão independentemente das nossas alternativas quanto a natureza. Quando, contudo, o ser humano intervém agindo nesse decurso, é inevitável uma tomada de posição, um afirmar ou negar ante o processo; se se executa consciente ou inconscientemente, com consciência correta ou falsa, é uma questão que aqui ainda não pode ser discutida; mas isto também não é decisivo para um tratamento geral como aqui é possível. Em todo caso, adentra com isto no complexo da práxis um momento completamente novo, que amplamente influencia precisamente o tipo de essência da liberdade que aqui entra em manifestação. Salientamos que, no trabalho, em sua primeira figura aqui assumida, o comportamento interno subjetivo não desempenha quase nenhum papel. Agora, contudo, ela se torna sempre mais importante — claro, nas diferentes esferas, de modos diferentes. A liberdade se funda, não por último, em tais tomadas de posição ante ao processo como um todo da sociedade ou, ao menos, para com seus momentos parciais. Aqui emerge, portanto, da base do trabalho tornado social, um novo tipo de liberdade que não mais se deduz diretamente do mero trabalho e que não mais se deixa reduzir apenas ao livre movimento na matéria. Apenas algumas de suas determinações essenciais permanecem, como visto, as quais recebem, contudo, diferentes pesos nas diferentes esferas da práxis.

Que, por sua essência, a posição teleológica, com a nela inclusa alternativa, apesar de todas as modificações, aperfeiçoamentos, interiorizações, tem de permanecer em toda práxis, é uma obviedade. Também a interação íntima e indivisível que a caracteriza, de determinabilidade e liberdade, deve, sobretudo, permanecer existente. As proporções podem se alterar muito, até mesmo qualitativamente, mas a estrutura fundamental não pode se transformar decisivamente. A mudança talvez mais significativa realiza-se na relação de finalidade e meio. Vimos que entre eles tem dominado, já no patamar o mais primitivo, uma dada relação de contraditoriedade potencial, a qual, contudo, apenas se desdobra tanto extensiva quanto intensivamente quando, no objeto da posição de finalidade, não mais a alteração da natureza, mas a do ser humano constitui o momento predominante. Naturalmente,

bleibt die untrennbare Koexistenz von Determiniertheit durch die gesellschaftliche Wirklichkeit und Freiheit im alternativen Schluß bestehen. Es ist jedoch ein qualitativer Unterschied, ob die Alternative bloß ein rein erkenntnismäßig bestimmbares Richtig oder Unrichtig zum Inhalt hat oder ob die Zielsetzung selbst das Ergebnis von gesellschaftlich-menschlich entstandenen Alternativen ist. Denn es ist klar, daß, nachdem Klassengesellschaften entstanden sind, eine jede Frage verschiedene Lösungsrichtungen hervorruft, je nachdem, von welchem Klassenstandpunkt aus die Antwort auf ein lebendiges Dilemma gesucht wird. Und es ist ebenso selbstverständlich, daß mit dem Immer-stärker-Werden der Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft diese Alternativen in den Begründungen der Alternativsetzungen an Breite und an Tiefe ständig zunehmen müssen. Es ist hier noch nicht möglich, diese Veränderungen in der Struktur der Zwecksetzungen konkret zu analysieren. Das bloße Aussprechen, daß hier eine solche Entwicklungsrichtung eintreten mußte, zeigt bereits, daß die Zielsetzung nicht mehr mit den Kriterien der einfachen Arbeit gemessen werden kann.

Diese Lage hat aber zur notwendigen Folge, daß die Widersprüche zwischen Zielsetzung und Mittel der Verwirklichung sich entsprechend, bis zum Umschlagen ins qualitativ Unterscheidende, verschärfen müssen. Natürlich wird auch hier die Frage im Vordergrund stehen, ob die Mittel geeignet sind, das gesetzte Ziel zu verwirklichen. Aber erstens entsteht ein so großer Unterschied in der exakten Entscheidbarkeit dieser Frage, daß er sofort als qualitativer erscheinen muß. Denn beim Setzen von Kausalketten in der einfachen Arbeit handelt es sich um die Erkenntnis von an sich unverändert wirksamen Naturkausalitäten. Die Frage ist bloß, wieweit ihr dauerndes Wesen, ihre naturbedingten Variationen richtig erkannt wurden. Das »Material« der nunmehr zu vollziehenden Kausalsetzungen bei den Mitteln ist jedoch gesellschaftlichen Charakters, nämlich mögliche Alternativentscheidungen von Menschen; darum etwas prinzipiell nicht Homogenes und noch dazu im ununterbrochenen Wandel Befindliches. Das würde freilich einen solchen Grad der Unsicherheit der Kausalsetzung bedeuten, daß man mit Recht von einem qualitativen Unterschied zur ursprünglichen Arbeit selbst sprechen könnte. Ein solcher ist auch vorhanden, obwohl uns aus der Geschichte Entscheidungen bekannt sind, die diese Unsicherheit in der Erkenntnis der Mittel erfolgreich überwunden haben; andererseits sehen wir immer wieder, daß die modernen Versuche, die Unsicherheit mit Manipulationsmethoden zu beherrschen, sich in komplizierteren Fällen als äußerst problematisch erweisen.

Noch wichtiger scheint uns die Frage der möglichen Widersprüchlichkeit zwischen Zielsetzung und Dauerwirkung der Mittel. Hier taucht ein derart bedeutsa-



permanece existente a inseparável coexistência de determinabilidade através da realidade social, e liberdade na conclusão alternativa. É, contudo, uma diferença qualitativa se a alternativa meramente tem por conteúdo um correto ou incorreto puramente determinável gnosiologicamente, ou se a própria posição de finalidade é o resultado de alternativas surgidas humano-socialmente. Pois é claro que, após terem surgido as sociedades de classe, toda questão provoca soluções de diferentes direções, a depender de qual ponto de vista de classe é tentada a resposta a um dilema vivo. E é igualmente evidente que, com o tornar-se-sempre-mais-intenso da socialidade da sociedade, essas alternativas nos fundamentos dos pôres alternativos têm de aumentar em amplitude e profundidade. Não é aqui possível analisar concretamente essas alterações da estrutura dos pôres de propósito. O mero anunciar que de aqui tem de ocorrer uma tal direção de desenvolvimento já mostra que a posição de finalidade não mais pode ser mensurada com os critérios do trabalho simples.

Essa situação tem, contudo, por consequência necessária, que as contradições entre posição de finalidade e meio da realização têm de correspondentemente se agravar até o transbordar em qualitativamente distintas. Naturalmente está aqui também em primeiro plano a questão de se os meios são adequados para realizar a finalidade posta. Contudo, em primeiro lugar, emerge aqui uma diferença tão grande na exata decidibilidade dessa questão que ela tem de imediatamente aparecer como qualitativa. Pois, pelo pôr de cadeias causais no trabalho simples, trata-se do conhecimento de causalidades naturais que operam sem alterações. A questão é apenas o quão corretamente foram conhecidas sua essência duradoura e suas variações naturalmente condicionadas. De agora em diante, o »material« das posições causais a executar-se pelos meios é, contudo, de caráter social, a saber, possíveis decisões alternativas de seres humanos; por isso algo por princípio não homogêneo e, além disso, que abriga ininterrupta mudança. Isto significaria, claro, tal grau de insegurança na posição causal que se poderia falar com razão de uma diferença qualitativa para com o próprio trabalho originário. Uma tal diferença é mesmo existente, embora conheçamos da história decisões que ultrapassaram com sucesso esta insegurança no conhecimento dos meios; por outro lado, vemos continuamente que as modernas tentativas de dominar a insegurança com métodos de manipulação se demonstram extremamente problemáticas nos casos mais complicados.

Parece-nos ainda mais importante a questão da possível contraditoriedade entre posição de finalidade e os efeitos duradouros dos meios. Aqui emerge um problema

mes gesellschaftliches Problem auf, daß es sehr bald eine allgemein philosophische Behandlung erfahren hat und, man könnte sagen, ununterbrochen, auf der Tagesordnung des Denkens geblieben ist. Sowohl die Empiriker der gesellschaftlichen Praxis wie ihre moralistischen Beurteiler sehen sich hier gezwungen, sich immer wieder mit dieser Widersprüchlichkeit auseinanderzusetzen. Ohne hier auf konkrete Einzelfragen eingehen zu können, was ebenfalls nur in der Ethik möglich sein wird, muß nochmals zumindest der theoretische Vorrang der ontologischen Betrachtung der gesellschaftlichen Praxis sowohl dem praktizistischen Empirismus wie dem abstrakten Moralisieren gegenüber hervorgehoben werden. Die Geschichte zeigt nämlich einerseits oft, daß Mittel, die bestimmten Zielsetzungen rational adäquat angemessen schienen, »plötzlich« ein völliges, ein katastrophales Versagen offenbaren, andererseits, daß es unmöglich ist — selbst vom Gesichtspunkt einer wirklichen Ethik —, eine rationalisierte Tabelle von erlaubten und unzulässigen Mitteln a priori aufzustellen. Die Widerlegung beider falschen Extreme kann nur von einer Warte aus erfolgen, von wo aus die moralischen, ethischen etc. Beweggründe der Menschen als reale Momente des gesellschaftlichen Seins erscheinen, die stets innerhalb von widerspruchsvollen, aber in ihrer Widersprüchlichkeit einheitlichen sozialen Komplexen mehr oder weniger effektiv wirksam werden, die aber stets reale Bestandteile der gesellschaftlichen Praxis bilden, die infolge einer solchen Beschaffenheit eine entscheidende Rolle darin spielen, ob ein bestimmtes Mittel (eine bestimmte Beeinflussung der Menschen, so oder so ihre Alternativen zu entscheiden) für die Verwirklichung eines Zieles geeignet oder ungeeignet, richtig oder verwerflich ist.

Damit eine solche vorläufige — und in ihrer Vorläufigkeit notwendig sehr abstrakte — Bestimmung nicht zu Mißverständnissen führt, muß noch hinzugefügt werden, was bereits aus unseren bisherigen Ausführungen notwendig folgt: daß die ontologische Realität des ethischen etc. Verhaltens keineswegs so viel besagen will, daß die Anerkennung seiner Realität sein Wesen erschöpfen könnte. Im Gegenteil. Seine gesellschaftliche Realität beruht nicht zuletzt darauf, mit welchen aus der gesellschaftlichen Entwicklung herauswachsenden Werten es real verknüpft ist, wie es mit ihrem Erhaltenbleiben, Perennieren etc. real zusammenhängt. Würde man freilich dieses Moment unzulässig verabsolutieren, so käme man zu einer idealistischen Konzeption des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses; würde man es einfach negieren, so käme man zu jener Begrifflosigkeit, die in der praktizistischen »Realpolitik«, auch wenn sie sich verbal auf Marx beruft, unvertilgbar enthalten ist. Man muß also, auch in dieser notgedrungen noch sehr abstrakt-allgemeinen Fassung, darauf achten, daß die hier offenkundige, wach-



social de tal modo significativo que muito cedo experimentou um tratamento filosófico geral e, poder-se-ia dizer, permaneceu ininterruptamente na ordem do dia do pensamento. Tanto os empíricos da práxis social, quanto os seus juízes moralistas, veem-se repetidamente aqui forçados a se confrontarem mutuamente com esta contraditoriedade. Sem poder aqui tratar de questões singulares concretas, o que igualmente será possível apenas na ética, deve ser enfatizado, uma vez mais, ao menos a prioridade teórica da consideração ontológica da práxis social tanto ante o empirismo prático quanto ante o moralizar abstrato. A história, de fato, mostra com frequência, por um lado, que meios que parecem racionalmente adequados a determinados pôres de finalidade »repentinamente« mostram-se um completo, catastrófico, fracasso; por outro lado, que é impossível — mesmo do ponto de vista de uma ética autência — *a priori* montar uma tabela racionalizada de meios permitidos e inadmissíveis. A refutação de ambos os falsos extremos só pode ter lugar de um ponto de vista de onde apareçam as considerações morais, éticas, etc., dos seres humanos como momentos reais do ser social, os quais se tornam mais ou menos efetivamente operantes sempre no interior de complexos sociais plenos de contradição mas que, em sua contraditoriedade, tornam-se complexos sociais unitários mais ou menos efetivamente operantes, os quais, contudo, sempre constituem componentes reais da práxis social e, como resultado de uma tal qualidade, desempenham um papel decisório se um determinado meio (uma determinada influência dos seres humanos para decidirem, de um modo ou de outro, suas alternativas), é adequado ou inadequado, correto ou repreensível para a realidade de uma finalidade.

Para que uma tal provisória determinação — e, na sua provisoriedade, necessariamente muito abstrata — não conduza a incompreensões, deve ser acrescentado o que necessariamente se segue da nossa exposição até aqui: que a realidade (*Realität*) ontológica do comportamento ético, etc., de maneira alguma quer dizer que o reconhecimento de sua realidade (*Realität*) poderia esgotar sua essência. Ao contrário. Sua realidade (*Realität*) social se baseia em, não por último, com quais valores que crescem do desenvolvimento social está realmente enlaçada, como realmente se conecta com os seus permanecer-preservar, perenizar, etc. Fosse esse momento inadmissivelmente absolutizado, chegar-se-ia a uma concepção idealista do processo histórico-social; fosse simplesmente negado, chegar-se-ia àquela carência de conceito que está indelevelmente contida na »Realpolitik« prática, mesmo quando verbalmente se cita a Marx. Deve-se, portanto, mesmo nesta versão por necessidade ainda muito geral-abstrata, atentar a que o aqui manifesto

sende Bedeutung der subjektiven Entscheidungen in den Alternativen primär eine gesellschaftliche Erscheinung ist. Nicht die Objektivität des Entwicklungsprozesses wird damit subjektivistisch relativiert — das ist nur eine gesellschaftlich bedingte Erscheinungsform seiner Unmittelbarkeit —, sondern der objektive Prozeß selbst stellt infolge seiner Höherentwicklung Aufgaben, die nur durch diese wachsende Bedeutung der subjektiven Entschlüsse in Gang gebracht und in Gang gehalten werden können. Aber alle Wertungen, die in solchen subjektiven Entscheidungen zur Geltung gelangen, sind in der gesellschaftlichen Objektivität der Werte, in ihrer Bedeutung für die objektive Entwicklung des Menschengeschlechts verankert, und sowohl ihre Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit wie die Intensität und Dauer ihrer Wirkung sind letzten Endes Ergebnisse dieses objektivgesellschaftlichen Prozesses.

Es ist nicht schwer, wahrzunehmen, wie weit sich die so entstehenden Handlungsstrukturen von denen der einfachen Arbeit entfernen. Trotzdem wird es sich jedem unbefangenen Blick zeigen, daß — ontologisch betrachtet — Keime, freilich nur Keime, dieser Konflikte und Widersprüche bereits im einfachsten Ziel-Mittel-Verhältnis enthalten waren. Daß ihr gesellschaftlich-geschichtliches Aktuellwerden auch qualitativ völlig neue Problemkomplexe ins Leben ruft, kann nur den überraschen, der die Geschichte nicht als ontologische Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins auffaßt und darum entweder die Werte zu »zeitlosen«, rein geistigen Entitäten hypostasiert oder in ihnen bloß subjektive Reflexe auf von der Praxis der Menschen unbeeinflußbare objektive Prozesse erblickt.

Sehr ähnlich ist die Lage bei den Wirkungen, die die Arbeit in ihrem Vollstrecker hervorruft. Auch hier können und müssen die Unterschiede sehr bedeutsam sein; jedoch das Wichtigste am Wesen dieses Prozesses erhält sich inmitten der größten konkreten Veränderungen. Wir meinen natürlich jene Einwirkungen, die die Arbeit am arbeitenden Menschen selbst vollbringt: die Notwendigkeit seiner Herrschaft über sich selbst, seines ständigen Kampfes gegen die eigenen Instinkte, Affekte etc. Wir haben bereits darauf hingewiesen, müssen es aber hier mit besonderem Nachdruck wiederholen, daß der Mensch eben in diesem Kampf, durch diesen Kampf gegen seine eigene naturhaft gegebene Beschaffenheit zum Menschen geworden ist, und seine Höherentwicklung, seine Vervollkommnung kann sich auch weiter nur auf diesem Weg, nur mit diesen Mitteln verwirklichen. Es ist kein Zufall, daß bereits die Sitte bei primitiven Völkern dieses Problem in den Mittelpunkt des angemessenen menschlichen Verhaltens rückt; es ist ebensowenig zufällig, daß jede große Moralphilosophie, von Sokrates, den Stoikern und Epikur angefangen bis zu so verschiedenen Denkern wie Spinoza und Kant, ununterbrochen mit diesem Problem als mit der Zentralfrage des wahrhaft



crescente significado das decisões subjetivas nas alternativas é, primariamente, um fenômeno social. A objetividade do processo de desenvolvimento não é, com isso, subjetivamente relativizada — esta é apenas uma forma de manifestação socialmente condicionada de sua imediaticidade —, mas o próprio processo objetivo coloca tarefas como resultado desse desenvolvimento ascendente que, apenas através desse significado crescente das resoluções subjetivas, podem ser colocadas e mantidas em andamento. Contudo, todas as valorações que alcançam validade em tais decisões subjetivas estão ancoradas na objetividade social dos valores, em seu significado para o desenvolvimento objetivo da humanidade e tanto sua valorosidade ou avessidade-ao-valor, quanto a intensidade e duração de seu efeito são, por último, resultados desse processo sócio-objetivo.

Não é difícil discernir o quanto as estruturas de ação assim surgidas afastam-se daquelas do trabalho simples. Apesar disto, um olhar imparcial enxergará que — ontologicamente considerado — germe, mesmo que apenas um germe, desses conflitos e contradições, já está contido na mais simples relação-finalidade-meio. Que sua atualização histórico-social engendre também novos complexos de problemas qualitativamente, inteiramente novos, pode surpreender apenas aqueles que não apreendem a história como realidade ontológica do ser social e, com isso, ou hipostasiam o valor a entidades puramente espirituais, »atemporais«, ou nele divisam meros reflexos subjetivos dos processos objetivos que a práxis dos seres humanos não pode influenciar.

Muito similar é a situação dos efeitos que o trabalho causa naquele que o executa. Também aqui as diferenças podem e têm de ser muito significativas; contudo, as mais importantes quanto à essência desse processo se mantêm em meio às grandes alterações concretas. Pensamo-nos, naturalmente, naqueles efeitos que o trabalho realiza no próprio ser humano que trabalha: a necessidade de seu domínio sobre si mesmo, sua luta permanente contra os próprios instintos, afetos, etc. Já nos referimos a isso; temos de, contudo, a isso retornar com particular ênfase, pois o ser humano, mesmo nessa luta contra suas próprias qualidades naturalmente dadas, tornou-se ser humano e seu desenvolvimento ascendente, seu aperfeiçoamento, pode seguir apenas se realizando por esta via, apenas por esses meios. Não é nenhum acaso que já o costume dos povos primitivos mova este problema ao ponto central do comportamento humano adequado; da mesma maneira não é casual que toda grande filosofia moral, de Sócrates, dos estoicos e Epicuro, até os mais diferentes pensadores como Espinosa e Kant, debata-se ininterruptamente com esse problema como a questão central

menschlichen Verhaltens ringt. In der Arbeit selbst handelte es sich freilich bloß noch um eine Zweckmäßigkeitsfrage: Sie kann nur dann erfolgreich werden, kann nur dann Gebrauchswerte, Nützliches produzieren, wenn im Arbeitsprozeß diese Selbstüberwindung des Subjekts sich permanent vollzieht; das ist auch bei jeder anderen praktischen Zielsetzung der Fall. Das könnte aber noch als bloß formale Gleichartigkeit in der Praxis aufgefaßt werden.

Es handelt sich jedoch, schon in der Arbeit selbst, um weit mehr. Einerlei, wieweit das dem Vollstrecker der Arbeit bewußt ist, produziert er in diesem Prozeß sich selbst als Mitglied der Menschengattung und damit die Menschengattung selbst. Man kann sogar sagen: der kampfvolle Weg der Selbstüberwindung von der naturhaften Instinktdeterminiertheit bis zur bewußten Selbstbeherrschung ist der einzig reale Weg zur wirklichen menschlichen Freiheit. Man mag über die Proportionen der Durchsetzungsmöglichkeit menschlicher Beschlüsse in Natur und Gesellschaft streiten, man mag das Moment der Determiniertheit bei jeder Zielsetzung, bei jeder Entscheidung einer Alternative noch so hoch einschätzen; das Erkämpfen der Herrschaft über sich selbst, über das eigene, ursprünglich bloß organische Wesen ist ganz gewiß ein Akt der Freiheit, ein Fundament der Freiheit für das Leben des Menschen. Hier begegnen sich die Problemkreise von Gattungsmäßigkeit im menschlichen Sein und Freiheit: Die Überwindung der bloß organischen Stummheit der Gattung, ihre Weiterführung in die artikulierte, sich entwickelnde Gattung des sich zum gesellschaftlichen Wesen formenden Menschen ist — ontologisch-genetisch angesehen — derselbe Akt wie der der Entstehung der Freiheit. Die Existenzialisten meinen die Freiheit gedanklich zu retten und zu erhöhen, wenn sie von einer »Geworfenheit« des Menschen in die Freiheit sprechen, davon, daß der Mensch zur Freiheit »verdammt«[132] ist. In der Wirklichkeit ist freilich jede Freiheit, die nicht in der Gesellschaftlichkeit des Menschen wurzelt, die nicht, wenn auch sprunghaft, sich aus ihr herausentwickelt, ein Phantom. Wenn der Mensch sich nicht in der Arbeit, durch die Arbeit zum gesellschaftlichen Gattungswesen geschaffen hätte, wenn die Freiheit nicht die Frucht seiner eigenen Tätigkeit, seiner Selbstüberwindung der eigenen bloß organischen Beschaffenheit wäre, könnte es keine reale Freiheit geben. Daß die in der originären Arbeit errungene Freiheit noch eine primitive, beschränkte sein mußte, ändert nichts an der Tatsache, daß die geistigste und höchste Freiheit mit denselben Methoden erkämpft werden muß wie die in der anfänglichsten Arbeit, daß ihr Ergebnis, wenn auch auf noch so hoher Stufe der Bewußtheit, letzthin denselben Inhalt hat: die Herrschaft des gattungsmäßigen Individuums über seine

132 {Nota da tradução} Na edição de Benseler, bem como na tradução de Scarponi (p.130), há aqui a indicação de uma anotação manuscrita »Être et néant«. Contudo, no manuscrito (p.588) não há nenhuma anotação à margem do texto nesta passagem, nem sequer indicação de uma nota de rodapé. Fortes e Tonet (p.156), Morbois (p.213) e Vedda (p.187) seguem Benseler.



do comportamento verdadeiramente humano. No próprio trabalho, trata-se, ainda, meramente de uma questão de adequabilidade: ele apenas pode ser exitoso, apenas pode produzir valores de uso, utilidades, quando no processo de trabalho esta autoultrapassagem do sujeito se executa permanentemente; isto também para toda outra posição de finalidade. Isto poderia, contudo, ser apreendido como mera homogeneidade formal na práxis.

Trata-se, contudo, já no próprio trabalho, de muito mais. Independentemente de quão consciente seja o executor do trabalho, produz neste processo a ele próprio como membro do gênero humano e, com isso, o próprio gênero humano. Pode-se mesmo dizer: o caminho, pleno de luta, da autoultrapassagem da determinabilidade do instinto natural até o autodomínio consciente é o único caminho real para a real liberdade humana. Pode-se arguir acerca das proporções da possibilidade de realização das resoluções humanas na natureza e na sociedade, pode-se estimar muito elevadamente o momento de determinabilidade em toda posição de finalidade, em toda decisão de uma alternativa; com toda certeza, é a luta pelo domínio de si próprio, sobre a própria essência orgânica originária, um ato de liberdade, um fundamento da liberdade para a vida do ser humano. Aqui se encontram os círculos de problema da generidade no ser humano e o da liberdade: a ultrapassagem da mudez meramente orgânica do gênero, seu prosseguimento no gênero articulado, que se desenvolve do ser humano que se forma em essência social — visto genético-ontologicamente — é o mesmo ato do surgimento da liberdade. Os existencialistas creem intelectualmente salvar e elevar a liberdade ao falarem de uma »dejecção« do ser humano na liberdade, pela qual o ser humano está »condenado« à liberdade. Contudo, na realidade, toda liberdade é um fantasma se não se enraíza na socialidade do ser humano, se não se desenvolve a partir dela, ainda que por um salto. Se o ser humano não houvesse criado a si mesmo no trabalho, através do trabalho, em um ser-genérico social, se a liberdade não fosse fruto de sua própria atividade, de sua autoultrapassagem de sua própria mera qualidade orgânica, não se poderia ter nenhuma liberdade real. Que a liberdade conseguida no trabalho originário teve de ser uma liberdade ainda primitiva, limitada, nada altera no fato de que a liberdade espiritual e mais elevada tenha de ser batalhada com os mesmos métodos que no trabalho inicial, que seu resultado, mesmo que em um patamar não tão desenvolvido da conscienciosidade, por último possui o mesmo conteúdo: o domínio, pelo indivíduo genérico, sobre

bloß naturhafte, partikulare Einzelheit. In diesem Sinne, glauben wir, kann die Arbeit wirklich als Modell einer jeden Freiheit aufgefaßt werden.

Mit diesen Betrachtungen — und auch schon früher bei Hinweisen auf höhere Erscheinungsformen der menschlichen Praxis — sind wir über die Arbeit in dem von uns unterstellten Sinn hinausgegangen. Wir mußten es tun, denn die Arbeit in diesem Sinn, als bloßer Produzent von Gebrauchswerten, ist zwar der genetische Anfang des Menschwerdens des Menschen, enthält aber in jedem ihrer Momente reale Tendenzen, die notwendig über diesen Anfangszustand weit hinausführen. Obwohl jedoch dieser Anfangszustand der Arbeit eine historische Realität ist, deren Konstituierung und Ausbau unendlich scheinende Zeitstrecken in Anspruch nahm, haben wir doch mit Recht unsere Unterstellung eine Abstraktion genannt, eine vernünftige Abstraktion im Sinne von Marx. Diese bestand darin, daß wir von der notwendig mit entstehenden gesellschaftlichen Umwelt immer wieder in bewußter Weise abgesehen haben, um die Bestimmungen der Arbeit selbst in möglichster Reinheit herausarbeiten zu können. Selbstverständlich war dies nicht möglich, ohne immer wieder die Verwandtschaften und Gegensätze der Arbeit in Beziehung zu höheren gesellschaftlichen Komplexen aufzuzeigen. So scheint uns jetzt, daß wir bei dem Punkt angelangt sind, wo diese Abstraktion endgültig aufgehoben werden kann und muß, wo wir an die Analyse der grundlegenden Dynamik der Gesellschaft, an ihren Reproduktionsprozeß herantreten können. Das wird den Inhalt des nächsten Kapitels bilden.



sua mera singularidade particular, meramente natural. Nesse sentido, cremos, o trabalho pode realmente ser apreendido como modelo de toda liberdade.

Com estas considerações — e ainda já antes, nas referências às formas de manifestação mais elevadas da práxis humana — fomos além do trabalho no sentido por nós indicado. Tivemos de fazê-lo pois o trabalho, nesse sentido, como mero produtor de valores de uso, é de fato o início genético do tornar-se-humano do ser humano, contudo, contém em todos os seus momentos tendências reais as quais necessariamente vão para além dessa situação inicial. Todavia, embora essa situação inicial do trabalho seja uma realidade histórica cuja constituição e consolidação tomou uma extensão de tempo aparentemente infinita, denominamos, com razão, nossa alegação uma abstração, uma abstração razoável, no sentido de Marx. Isto consiste em que, de modo consciente, temos deixado de lado seguidamente o mundo ambiente social que necessariamente emerge com ele, para poder elaborar as determinações do próprio trabalho, na maior pureza possível. Evidentemente, isto não era possível sem seguidamente mostrar as afinidades e oposições do trabalho em relação aos complexos sociais mais elevados. Deste modo, parece-nos que agora chegamos ao ponto em que esta abstração finalmente pode e deve ser superada, em que podemos nos aproximar à análise da dinâmica fundamental da sociedade, ao seu processo de reprodução. Isto constituirá o conteúdo do próximo capítulo.

# II. DIE REPRODUKTION

## 1.

## Allgemeine Probleme der Reproduktion

Schon im vorangegangenen Kapitel haben wir hervorgehoben, daß mit der Analyse der Arbeit als solcher eine ziemlich weitgehende Abstraktion vollzogen wurde. Denn die Arbeit als entfaltete Kategorie des gesellschaftlichen Seins kann nur in einem prozessierenden und sich prozessierend reproduzierenden sozialen Komplex zu ihrer wahren und angemessenen Existenz gelangen. Andererseits war diese Abstraktion unvermeidlich, da die Arbeit für die Eigenart des gesellschaftlichen Seins eine fundamentale und alle Bestimmungen fundierende Bedeutung besitzt. Jedes gesellschaftliche Phänomen setzt deshalb, unmittelbar oder vermittelt, eventuell sehr weit vermittelt, die Arbeit mit allen ihren ontologischen Konsequenzen voraus. Diese zwiespältige Situation hatte auch zur Folge, daß unsere Analyse der Arbeit an vielen Punkten, trotz der methodologisch notwendigen Abstraktion, über die künstlich-abstraktiv isolierte Arbeit hinausgehen oder wenigstens hinausweisen mußte. Erst auf Grundlage dieser Untersuchungen sind wir nun in die Lage versetzt, die Arbeit als ontologische Basis des gesellschaftlichen Seins an ihrer richtigen Stelle, im Zusammenhang der gesellschaftlichen Totalität, in der Wechselbeziehung jener Komplexe, aus deren Wirkungen und Gegenwirkungen diese entsteht und sich behauptet, zu betrachten.

Eines der wichtigsten Ergebnisse unserer Darlegungen war das notwendige und ununterbrochene Übersichhinausweisen der Arbeitsakte. Während die reproduktiven, selbst- und arterhaltenden, Tendenzen des organischen Lebens Reproduktionen im engen, spezifischen Sinne sind, d. h. Reproduktionen jenes Lebensprozesses, der das biologische Sein eines Lebewesens ausmacht, während dabei der Regel nach nur radikale Veränderungen der Umwelt eine radikale Umformung dieser Prozesse hervorbringen, ist die Reproduktion im gesellschaftlichen Sein prinzipiell auf innere und äußere Veränderung eingestellt. Die Tatsache, daß die einzelnen Etappen des Anfangsstadiums oft Zehntausende von Jahren in Anspruch nahmen, darf uns dabei nicht irreführen. Es gehen dabei stets, wenn auch noch so minimale, Veränderungen an den Werkzeugen, im Arbeitsprozeß etc. vor sich, deren Folgen sich an gewissen Knotenpunkten sprunghaft als qualitative Veränderungen zeigen. Die objektiv-ontologische Grundlage dieser Veränderungen, mit einer zwar oft ungleichmäßigen, im Ganzen jedoch aufwärtsweisenden Tendenz aufzeigen, besteht darin, daß die teleologisch bewußt gesetzte Arbeit



# II. A REPRODUÇÃO

## 1.

## Problemas gerais da reprodução

Já no capítulo anterior, enfatizamos que, com a análise do trabalho enquanto tal, foi realizada uma abstração um tanto ampla. Pois o trabalho, como categoria desdobrada do ser social, pode apenas alcançar sua existência verdadeira e adequada em um complexo social processual, e se reproduzindo processualmente. Por outro lado, essa abstração era inevitável, pois o trabalho possui, para a especificidade do ser social, um fundamental significado fundante e que a tudo determina. Todo fenômeno social, por isso, pressupõe, direta ou mediadamente, eventualmente muito amplamente mediado, o trabalho com todas as suas consequências ontológicas. Esta situação conflituosa[133] também teve por consequência que nossa análise do trabalho, em muitos pontos, apesar da necessária abstração metodológica, teve de ir para além ou, ao menos, apontar para além do trabalho isolado abstrato-artificialmente. Apenas com base nessas investigações estamos agora em posição de considerar o trabalho como base ontológica do ser social em seu lugar correto, em conexão com a totalidade social, em inter-relação com aqueles complexos de cujos efeitos e contraefeitos ele surge e se afirma.

Um dos resultados mais importantes de nossas exposições foi o necessário e ininterrupto remeter-para-além-de-si dos atos de trabalho. Enquanto as tendências da autopreservação e da preservação da espécie dos organismos vivos são, em um sentido estrito, específicas, *i.e.*, reproduções daqueles processos de vida que perfazem o ser biológico de um ser vivo; enquanto, com isso, normalmente apenas uma radical alteração do mundo ambiente provoca uma radical remodelação desses processos, a reprodução no ser social está em princípio adaptada à alteração interna e externa. O fato de que as etapas singulares do estágio inicial com frequência ocupam dezenas de milhares de anos não pode aqui nos desorientar. Sempre adentram, mesmo que mínimas, alterações nas ferramentas, no processo de trabalho, etc., cujas consequências se mostram, em certos pontos nodais, como abruptas alterações qualitativas. A base ontológico-objetiva destas alterações, que se mostram com uma tendência de fato com frequência desigual, que, contudo, no todo apontam tendências ascendentes, consiste em que o trabalho consciente, teleologicamente posto,

133 {Nota da tradução} »zwiespältige« é de tradução delicada. Fortes e Tonet (p.169) optaram por »ambígua«, muito próxima a escolha de Morbois (p.217) »ambivalente«. Preferimos »conflituosa« porque remete à contradição entre o trabalho, categoria fundante do ser social, e as demais práxis fundadas por ele.

von Anfang an die Möglichkeit (Dynamis) in sich enthält, mehr zu produzieren, als zur einfachen Reproduktion des Lebens dessen notwendig ist, der den Arbeitsprozeß vollzieht. Daß aus der Arbeit die Herstellung von Werkzeugen, die Nutzbarmachung von Naturkräften (Feuermachen, Zähmen von Tieren etc.) notwendig erfolgt, bringt an gewissen Entwicklungsstufen jene Knotenpunkte hervor, die Struktur und Dynamik der einzelnen Gesellschaften qualitativ verändern. Diese Fähigkeit der Arbeit, in ihren Ergebnissen über die eigene Reproduktion des sie Vollziehenden hinauszugehen, schafft die objektive Grundlage zur Sklaverei, vor welcher nur die Alternative des Tötens oder des Adoptie rens des gefangenen Feindes bestand. Von dort geht der Weg durch verschiedene Etappen bis zum Kapitalismus, wo dieser Gebrauchswert der Arbeitskraft zur Grundlage des ganzen Systems wird. Aber — mögen bestimmte Theoretiker vor dem Ausdruck Mehrarbeit eine ideologische Scheu haben — das Reich der Freiheit im Sozialismus, die Möglichkeit einer sinnvollen Muße beruht doch auf dieser fundamentalen Eigenart der Arbeit, mehr als das zur eigenen Reproduktion des Arbeitenden Notwendige hervorzubringen.

Zu den wichtigsten der derartigen Veränderungen gehört die Entwicklung der Arbeitsteilung. Diese ist gewissermaßen mit der Arbeit selbst gegeben, sie wächst mit organischer Notwendigkeit aus ihr heraus. Heute wissen wir bereits, daß eine Form der Arbeitsteilung, die Kooperation, schon auf sehr anfänglichen Stufen auftritt; man denke dabei an den bereits erwähnten Fall der Jagd in der Altsteinzeit. Ihre bloße Existenz, wenn auch auf noch so niedrigem Niveau, läßt eine weitere entscheidende Bestimmung des gesellschaftlichen Seins aus der Arbeit herauswachsen, die präzise Kommunikation zwischen den sich zu einer Arbeit vereinten Menschen: die Sprache. Über diese wird in späteren Zusammenhängen die Rede sein, jetzt muß nur soviel hervorgehoben werden, daß sie ein Instrument der Fixierung des Erkannten und zum Ausdruck des Wesens seiender Objekte in einer immer stärker zutage tretenden Vielseitigkeit ist, ein Instrument für das Mitteilen vielfältiger und wechselnder menschlicher Verhaltungsweisen zu ihnen, im Gegensatz zu den vielfach genau entwickelten Signalen, die die Tiere einander geben, die stets wiederkehrende fixe Verhältnisse in einer bestimmten lebenswichtigen Konstellation weitergeben. Sie signalisieren z. B. Gefahr (Raubvögel) und haben zur Folge feststehende Verhaltungsweisen etwa des Sichverbergens, während es sprachlich schon auf primitivster Stufe möglich ist, zu sagen: ein Mammut kommt, habt keine Angst, usw. Auf dieser Anfangsstufe unserer Untersuchungen interessiert uns die Sprache als (anfangs neben der Gestikulation, dann weit über sie hinausgehend) wichtigstes Organ für jene teleologischen Setzungen, auf die wir bei der Arbeit notwendig immer wieder hinweisen mußten, die aber dort noch



desde o início contém a possibilidade (*dynamis*) de produzir mais do que é necessário para a reprodução simples daquele que executa o processo de trabalho. De que, do trabalho, segue-se necessariamente a produção de ferramentas, a exploração das forças naturais (fazer fogo, domesticar animais, etc.) produz, em certos patamares de desenvolvimento, aqueles pontos nodais que alteram qualitativamente a estrutura e a dinâmica de sociedades singulares. Essa capacidade do trabalho, em seus resultados, de ir para além da reprodução estrita dos que o executam, cria a base objetiva para a escravidão, antes da qual existia apenas a alternativa de matar ou adotar o inimigo aprisionado. Daqui, o caminho, através de diferentes etapas, conduz ao capitalismo, em que este valor de uso da força de trabalho torna-se base de todo o sistema. Todavia — em que pese a reserva que determinados teóricos têm para com a expressão mais-trabalho — o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de um ócio pleno de sentido, baseia-se nessa peculiaridade fundamental do trabalho de produzir mais do que o necessário para a própria reprodução de quem trabalha.

O desenvolvimento da divisão de trabalho pertence às mais importantes de tais alterações. Esta, por assim dizer, é dada com o próprio trabalho, brota a partir dele com necessidade orgânica. Hoje, já sabemos que uma forma de divisão do trabalho, a cooperação, ocorre já em patamares muito inicias; pense-se no caso já mencionado da caça no paleolítico. Sua mera existência, ainda que se a um nível tão baixo, permite brotar do trabalho uma outra determinação decisiva do ser social, a precisa comunicação entre os seres humanos que se unem para um trabalho: a linguagem. Sobre esta será falado em conexões posteriores, agora deve apenas ser enfatizado que ela é um instrumento de fixação do reconhecido, e de expressão da essência dos objetos existentes em uma multiplicidade que cada vez mais intensamente vem à luz, um instrumento para a comunicação de modos de comportamento cada vez mais multifacéticos e mutáveis dos seres humanos entre si, em oposição aos sinais com frequência precisamente desenvolvidos que os animais dão uns aos outros, que comunicam relações fixas sempre recorrentes em uma determinada constelação importante para a vida. Eles sinalizam, p. ex., perigo (ave de rapina) e têm por consequência modos de comportamento fixos, por exemplo, esconder-se, enquanto pela linguagem já no patamar mais primitivo é possível dizer: vem o mamute, não tenha medo e assim por diante. Nesse patamar inicial de nossas investigações, interessa-nos a linguagem como (no início ao lado da gesticulação, depois indo para além dela) o órgão mais importante para aquelas posições teleológicas que, no trabalho, necessariamente tivemos de apontar seguidamente, mas que, contudo,

nicht angemessen behandelt werden konnten. Wir meinen jene teleologischen Setzungen, die nicht die Umwandlung, das Nutzbarmachen etc. eines Naturgegenstandes bezwecken, sondern die Intention haben, andere Menschen dazu zu veranlassen, eine vom Subjekt der Aussage gewünschte teleologische Setzung ihrerseits zu vollziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß für jede Art von Arbeitsteilung ein derartiges Mitteilungsmedium unentbehrlich ist. Mag es sich um Kooperation im allgemeinen oder um ein Zusammenarbeiten bei Herstellung oder Anwendung eines Werkzeugs etc. handeln, immer sind Mitteilungen dieser Art unbedingt notwendig, und zwar je entwickelter Arbeit und Kooperation werden, desto mehr. Die Sprache muß sich deshalb simultan mit der Entwicklung von Arbeit, Arbeitsteilung und Kooperation ununterbrochen höherentwickeln, muß immer reicher, schmiegsamer, differenzierter etc. werden, damit die neu entstehenden Gegenstände und Beziehungen mitteilbar gemacht werden können. Die wachsende Herrschaft des Menschen über die Natur äußert sich also unmittelbar auch darin, wieviel Gegenstände und Beziehungen er zu benennen imstande ist. Die magische Verehrung für die Namen von Menschen, Dingen und Beziehungen hat in diesen Zusammenhängen ihre Wurzel. Darin kommt aber etwas für uns noch Wichtigeres objektiv zum Vorschein: nämlich der ontologische Tatbestand, daß alle Aktionen, Relationen etc. — und mögen sie auf den ersten Anblick noch so einfach scheinen — stets Korrelationen von Komplexen untereinander sind, wobei deren Elemente nur als Bestandteile des Komplexes, dem sie angehören, zu einer realen Wirksamkeit gelangen können. Daß der Mensch, schon als biologisches Wesen, ein Komplex ist, bedarf keiner Auseinandersetzung. Ebenso ist es unmittelbar evident, daß auch die Sprache einen komplexhaften Charakter haben muß. Jedes Wort kann nur im Zusammenhang jener Sprache, der es zugehört, überhaupt einen mitteilbaren Sinn besitzen; für jeden, der die betreffende Sprache nicht kennt, ist es ein sinnloser Lautreihe; es ist kein Zufall, daß manche primitiven Völker den Fremden als »Stummen«, als der Mitteilung unfähigen bezeichnet haben. Auch darüber kann kein Zweifel bestehen, daß die Arbeitsteilung ebenfalls einen Komplex bildet; die einzelnen Akte, Verrichtungen etc. können ebenfalls nur im Prozeß, an dem sie beteiligt sind, als sinnhaft gelten; ob sie richtig oder verfehlt sind, darüber entscheidet vor allem die Funktion, die sie gerade in diesem ihrem Komplex zu erfüllen haben. Und es ist ebenfalls einleuchtend, daß die verschiedenen — ständigen oder gelegentlichen — Gruppen, die aus der Arbeitsteilung entspringen, ebenfalls nicht unabhängig voneinander, ohne in Wechselbeziehungen miteinander zu stehen, existieren und funktionieren können. So daß selbst auf der primitivsten Stufe des gesellschaftlichen Seins dieses einen Komplex aus



não podiam lá ser tratadas adequadamente. Pensamos naquelas posições teleológicas que não visam à transformação, à exploração, etc., de um objeto natural, mas têm a intenção de fazer com que outros seres humanos executem por eles próprios uma posição teleológica desejada pelo sujeito da proposição.

Sem mais, está claro que um tal *medium* de comunicação é indispensável para todo tipo de divisão do trabalho. Quer se trate de cooperação em geral, ou de um trabalho conjunto na fabricação ou utilização de uma ferramenta, etc., comunicações dessa espécie são sempre incondicionalmente necessárias, e tanto mais quanto mais desenvolvidos o trabalho e a cooperação. A linguagem, por isso, simultaneamente ao desenvolvimento do trabalho, da divisão de trabalho e da cooperação, tem de ininterruptamente se desenvolver ascendentemente, deve se tornar cada vez mais rica, flexível, diferenciada, etc., com isto, os novos objetos e relações que emergem podem ser tornados comunicáveis. O crescente domínio do ser humano sobre a natureza se expressa, portanto, imediatamente também em quantos objetos e relações ele é capaz de nomear. A reverência mágica para o nome das pessoas, coisas e relações tem suas raízes nessas conexões. Isso, contudo traz objetivamente à luz algo para nós ainda mais importante: a saber, o estado de fato ontológico de que todas ações, relações, etc. — e podem elas parecer à primeira vista ainda muito simples — sempre são correlações mútuas entre complexos, nas quais seus elementos apenas podem alcançar uma operatividade real enquanto componentes dos complexos aos quais pertencem. Que o ser humano, já como ser biológico, é um complexo, não requer nenhum argumento. Igualmente é imediatamente evidente que a linguagem tem de ter um caráter de complexo. Toda palavra, apenas em conexão com aquela linguagem à qual pertence, pode possuir, de fato, um sentido comunicável; para aquele que não conhece a linguagem concernente, ela é uma série de sons sem sentido; não é nenhum acaso que muitos povos primitivos designavam como »mudos« os estrangeiros, como incapazes de comunicação. Também não pode existir nenhuma dúvida de que a divisão de trabalho constitui igualmente um complexo; os atos, as operações singulares, igualmente, apenas no processo do qual tomam parte podem valer como com sentido; se são corretos ou equivocados, sobre isto decide antes de tudo a função que justamente têm de cumprir neste seu complexo. E é igualmente bastante claro que os diferentes grupos — permanentes ou ocasionais — que brotam da divisão de trabalho igualmente não podem existir e funcionar independentes um do outro, sem estar em inter-relações recíprocas. Portanto, mesmo o mais primitivo dos patamares do ser social representa um complexo

Komplexen vorstellt, wobei sowohl die Teilkomplexe miteinander wie der Gesamtkomplex mit seinen Teilen in ununterbrochenen Wechselwirkungen stehen. Aus diesen entfaltet sich der Reproduktionsprozeß des jeweiligen Gesamtkomplexes, und zwar so, daß auch die Teilkomplexe als — freilich nur relativ — selbständige sich reproduzieren, daß aber in allen diesen Prozessen die Reproduktion des jeweiligen Ganzen das übergreifende Moment in diesem vielfältigen System von Wechselwirkungen bildet.

Die Arbeitsteilung ist ursprünglich auf die biologische Differenzierung der Mitglieder der Menschengruppe basiert. Das Zurückweichen der Naturschranke, als Folge des immer entschiedeneren und reineren Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins, äußert sich vor allem darin, daß dieses urwüchsig biologische Differenzierungsprinzip immer mehr Momente des Gesellschaftlichen in sich aufnimmt, diese eine führende Rolle in ihr erhalten, wodurch die biologischen Momente zu sekundären degradiert werden. Das zeigt sich z. B. in der Rolle, die die Geschlechter in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung spielen. Engels weist nach, daß die Stellung der Frau im gesellschaftlichen Leben (Mutterrecht etc.) davon abhängt, daß die Vermehrung des Reichtums den wirtschaftlichen Funktionen des Mannes ein größeres Gewicht verleiht als denen der Frau; auf primitiverer Stufe stand diese Frage umgekehrt.[134] Es zeigt sich also, was alle neueren Forschungen der Ethnographie bestätigen, daß die auf der jeweiligen Stufe der Reproduktion entstandene gesellschaftliche Struktur die Formen eines so elementar biologischen Verhältnisses wie des sexuellen letzthin bestimmt. Diese Lage zeigt sich auf allen Gebieten. Man nehme etwa das Verhältnis von Alter und Jugend; unmittelbar scheint es ein Verhältnis biologischen Charakters zu sein. In Wirklichkeit verdankt das Alter seine autoritäre Stellung den kumulierten Erfahrungen eines längeren Lebens und da diese auf gesellschaftliche Tätigkeiten, vor allem auf Arbeit in weitestem Sinn, fundiert sind, da die Natur dabei bloß das Terrain für die Arbeit ergibt (Wald für die Jag), ist das längere Leben nichts weiter als eine biologische Basis für das Aufspeichern von gesellschaftlich wichtigen Lebenserfahrungen. (In dem Ausmaße als die gesellschaftlich ausschlaggebenden Erfahrungen nicht mehr bloß empiristisch gesammelt und im Gedächtnis aufbewahrt, sondern aus Verallgemeinerungen abgeleitet werden, geht diese Monopolstellung des Alters immer mehr verloren.)

Die Arbeitsteilung hat aber noch weiterführende, rein gesellschaftlich gewordene, Aktionen und Relationen hervorbringende Folgen. Man denke dabei vor allem an die Wirkungen jener teleologischen Akte, die dazu da sind, in anderen Menschen

134 {1} Engels: Der Ursprung der Familie, MEW 21.



de complexos, no qual tanto os complexos parciais um com o outro, quanto o complexo como um todo com suas partes, estão em ininterruptas inter-relações. Destas, desdobra-se o processo de reprodução do complexo como um todo em questão e, de fato, de maneira a que também os complexos parciais — claro, apenas relativamente — reproduzem-se independentemente, contudo, em todos esses processos a reprodução do todo em questão constitui o momento predominante nesse sistema multifacético.

A divisão de trabalho é originariamente baseada na diferenciação biológica dos membros do grupo humano. O afastamento da barreira natural, como consequência do tornar-se-social cada vez mais resoluto e puro do ser social, expressa-se nisso, que acima de tudo este princípio original de diferenciação biológica absorve em si, cada vez mais momentos do social, estes obtêm um papel condutor pelo qual os momentos biológicos são degradados a secundários. Isto se mostra, p. ex., no papel que desempenham os sexos na divisão de trabalho social.[135] Engels mostra que a posição da mulher na vida social (matriarcado, etc.) depende de que o aumento da riqueza confira um peso maior às funções econômicas do homem que as da mulher; em um patamar mais primitivo, esta questão era invertida.[136] Mostra-se, portanto, o que todas as pesquisas etnográficas confirmam, que, de acordo com o patamar da reprodução, surgem estruturas sociais que, por último, determinam a forma de até mesmo uma relação biológica tão elementar quanto a sexual. Esta situação mostra-se em todas as esferas. Tome-se algo como a relação dos idosos com os jovens; imediatamente parece ser uma relação de caráter biológico. Em realidade, o idoso deve sua posição de autoridade às experiências acumuladas em uma vida mais longa e, como estas são fundadas em atividades sociais, antes de tudo no trabalho no sentido mais amplo, que a natureza apenas fornece o mero terreno para o trabalho (floresta para a caça), a vida mais longa não é mais que uma base biológica para o acumular de experiências de vida socialmente importantes. (Na medida em que as experiências socialmente decisivas não são mais meramente empiricamente recolhidas e preservadas na memória, mas tornam-se deduzidas de generalizações, desaparece cada vez mais a posição de monopólio dos idosos.)

A divisão de trabalho produziu consequências que impulsionam ainda mais ações e relações tornadas puramente sociais. Pense-se, sobre isto, antes de tudo no efeito daqueles atos teleológicos que lá estão para

135 {Nota da tradução} Benseler introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.594). Ela não está presente em Scarponi (p.138). Fortes e Tonet (p.162) e Morbois (p.222) seguiram Benseler.

136 {1} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012.

den Willen zu bestimmten teleologischen Setzungen hervorzurufen. Um schon auf primitiver Stufe erfolgreich funktionieren zu können, erfordern sie ebenso die Kenntnis der betroffenen Menschen, in denen dieses Wollen wachgerufen werden soll, wie die Arbeitssetzungen in engerem Sinn eine Kenntnis der in Betracht kommenden Naturgegenstände, Kräfte etc. erfordern. Diese Kenntnis geht naturgemäß über das bloß Biologische hinaus, ist gesellschaftlichen Charakters. Die Werte, die dabei entstehen, wie Menschenkenntnis, Überredungskunst, Geschicklichkeit, Schlauheit etc., erweitern ihrerseits den Kreis der — immer reiner gesellschaftlichen — Werte und Wertungen. Ist die betreffende Gruppe schon so weit entwickelt, daß sie eine Art Disziplin kennt, so erhält diese Gesellschaftlichkeit einen mehr oder weniger institutionellen, also noch prägnanter gesellschaftlichen Charakter.

Es ist hier natürlich unmöglich, auch nur andeutungsweise den Weg zu schildern, den die Arbeitsteilung von ihrer Entstehung bis zu ihrer gegenwärtigen hochdifferenzierten Form zurückgelegt hat. Es kommt hier nur darauf an, kurz zu zeigen, daß die auf entwickelten Stufen immer offenkundiger hervortretende technische Arbeitsteilung aus der gesellschaftlichen herauswächst und — bei Anerkennung aller vorhandenenWechselwirkungen — vor allem eine Folge, nicht eine Ursache ist. (Natürlich kann im Rahmen einer gesellschaftlich bereits fixierten Arbeitsteilung eine technische Umstellung zum Ausgangspunkt einer neuen konkreten Umgruppierung in der Arbeitsteilung werden.) Die Arbeitsteilung beginnt damit, daß sich die einzelnen Beschäftigungen zu Handwerken verselbständigen. Das bedeutet natürlich ökonomisch wie technisch einen großen Fortschritt, man darf aber nie vergessen, daß die Differenzierung der Berufe die gesellschaftliche Voraussetzung hat, daß auf allen Gebieten der Herstellung unmittelbar lebensnotwendiger Produkte sich jeder versorgen (reproduzieren) kann, ohne alle diese Produkte selbst produziert zu haben. Diese Arbeitsteilung erscheint relativ früh; man denke an die Handwerker in den urkommunistischen orientalischen Dörfern. Aber auch die höheren Formen dieser sozialen Differenzierung betreffen bloß einzelne Arbeitsgebiete als in sich abgeschlossene Komplexe und bringen noch keine Arbeitsteilung in bezug auf die einzelnen Verrichtungen hervor; so noch in den Zünften. Erst in der Manufaktur wird der Arbeitsprozeß als solcher arbeitsteilig zerlegt, jedoch auch hier nur in der Weise, daß die lebenslange Beschäftigung mit einem bestimmten Teilmoment des Arbeitsprozesses eine abnormale Virtuosität hervorbringt. Erst mit der Maschine beginnt die eigentliche, von der Technologie determinierte Arbeitsteilung.

Dieser Umwandlungsprozeß des Biologischen ins Gesellschaftliche, das beherrschte Überlagertsein des Biologischen durch das Gesellschaftliche, ließe sich



causar nos outros seres humanos a vontade por determinadas posições teleológicas. Por causa disto, para poderem funcionar com sucesso, já no estágio primitivo, requerem igualmente o conhecimento dos seres humanos concernentes, nos quais essas vontades devem ser despertadas, tal como as posições do trabalho requerem em um sentido mais estrito o conhecimento dos objetos, forças naturais, etc., que entram em consideração. Esse conhecimento, naturalmente, vai para além do meramente biológico, é de caráter puramente social. Os valores que com isso emergem, como conhecimento dos seres humanos, arte da persuasão, destreza, astúcia, etc., alargam, por sua vez, o círculo dos valores e valorações — sempre mais puramente sociais. Se o grupo concernente já é tão desenvolvido que reconhece um tipo de disciplina, recebe então esta socialidade um caráter mais ou menos institucional, portanto, ainda mais incisivamente social.

Naturalmente, é aqui impossível descrever, mesmo que apenas em grandes traços, o percurso recorrido pela divisão de trabalho, desde seu surgimento até sua forma presente, altamente diferenciada. Importa apenas mostrar brevemente que a divisão técnica de trabalho, cada vez mais claramente proeminente nos estágios mais desenvolvidos, origina-se da social e — com o reconhecimento de todas as interações existentes — antes de tudo é uma consequência, não uma causa. (Naturalmente, na moldura de uma divisão de trabalho já socialmente fixada, um rearranjo técnico pode se tornar um ponto de partida para um novo reagrupamento na divisão de trabalho.) A divisão de trabalho inicia isso, que as ocupações singulares se independentizam em ofícios. Isto significa, tanto econômica como tecnicamente, um grande progresso, não se pode esquecer, contudo, que a diferenciação das profissões tem por pressuposto social de que, em todas as esferas da produção cada um pode se abastecer (reproduzir) de produtos imediatamente necessários à vida sem ter produzido por si mesmo todos esses produtos. Essa divisão de trabalho aparece relativamente cedo; pense-se nos artesãos nas aldeias do comunismo primitivo oriental. Contudo, mesmo as formas mais elevadas dessa diferenciação social concernem a meras esferas de trabalho singulares enquanto complexos fechados em si e não criam ainda nenhuma divisão de trabalho no que diz respeito às operações singulares; o mesmo ainda nas guildas. Apenas na manufatura o processo de trabalho enquanto tal foi decomposto segundo a divisão de trabalho, contudo ainda aqui apenas no modo de que a ocupação vitalícia com um determinado momento parcial do processo de trabalho produz uma virtuosidade anormal. Apenas com a máquina tem início a autêntica divisão de trabalho, determinada pela tecnologia.

Esse processo de transformação do biológico em social, este dominante ser-sobreposto do biológico pelo social, deixa-se

beliebig weit verfolgen. Hier, wo es allein auf die ontologischen Prinzipienfragen ankommt, kann diese Reihe der Ableitungen ruhig abgebrochen werden. Denn die Entwicklung der Arbeitsteilung treibt aus ihrer spontanen Entwicklungsdynamik gesellschaftliche Kategorien von immer prägnanterer Art hervor. Wir meinen den Warenaustausch und das darin wirksam gewordene ökonomische Wertverhältnis. Wir sind dabei an den Punkt angelangt, wo Marx die Analyse der gesellschaftlichen Reproduktion beginnt. Mit Recht, denn er untersucht vor allem die Ökonomie des Kapitalismus, einer bereits überwiegend gesellschaftlich gewordenen Formation, und bei dieser bildet das Warenverhältnis ebenso den ontologisch günstigsten Ausgangspunkt für die Darlegungen, wie in unseren Betrachtungen die Arbeit für das gesellschaftliche Sein überhaupt. Das Warenverhältnis setzt eine bereits relativ entwickelte Arbeitsteilung voraus: Die Tatsache des Tausches, auch wenn es sich, wie Marx zeigt, anfangs um einen — mehr oder weniger zufälligen — Tausch zwischen kleinen Gemeinwesen und nicht zwischen ihren einzelnen Mitgliedern handelt, bedeutet bereits, daß einerseits bestimmte Gebrauchswerte über das unmittelbare Bedürfnis ihrer Hersteller produziert werden, andererseits daß diese Bedürfnisse nach Produkten haben, die sie selber nicht durch eigene Arbeit hervorzubringen imstande sind. Beide Tatsachen weisen auf eine bestimmte Höhe der Arbeitsteilung innerhalb der Gemeinwesen hin; denn sie zeigen bereits, daß bestimmte Menschen sich auf bestimmte Arbeiten spezialisiert haben, was notwendig voraussetzt, daß andere jene Arbeiten verrichten müssen, die für das Erhalten und für die Reproduktion ihres Lebens unerläßlich sind. Diese Differenzierung steigert sich naturgemäß, wenn der Warenaustausch bereits innerhalb eines Gemeinwesens, zumindest als Ergänzung des Selbstversorgens, auftritt. Das Warewerden der Arbeitsprodukte ist also eine höhere Stufe der Gesellschaftlichkeit, des Beherrschtwerdens der Gesellschaft von Bewegungskategorien immer reiner gesellschaftlicher und nicht mehr bloß naturhafter Art. Diese Dynamik sehen wir darin, wie aus der Arbeit, aus ihrer immanent notwendigen Höherentwicklung eine immer umfassendere, immer verzweigtere Arbeitsteilung herauswächst und dementsprechend darin, wie die Entwicklung der Arbeitsteilung in die Richtung des Warenverkehrs drängt, wie dieser seinerseits auf die Arbeitsteilung in derselben Richtung zurückwirkt. Man muß also schon bei diesen einfachsten und grundlegendsten Kategorien des ökonomisch-gesellschaftlichen Lebens die ihnen innewohnende Tendenz wahrnehmen, daß sie nicht nur ununterbrochen reproduziert werden, sondern daß diese Reproduktion eine immanente Tendenz zur Steigerung, zum Übergehen in höhere Formen des Ökonomisch-Sozialen besitzt.



perseguir tão longe quanto se queira. Aqui, onde somente importam as questões ontológicas de princípio, essa série de deduções pode ser tranquilamente interrompida. Pois o desenvolvimento da divisão de trabalho traz, de sua própria dinâmica espontânea de desenvolvimento, categorias sociais de espécie cada vez mais incisiva. Pensamos no intercâmbio de mercadorias e na relação econômica de valor que se torna aqui operante. Com isso alcançamos o ponto em que Marx inicia a análise da reprodução social. E com razão, já que ele investiga antes de tudo a economia do capitalismo, uma formação que já se tornou preponderantemente social e, por isso, a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente favorável para a exposição, igualmente a como, em nossas considerações, o trabalho para o ser social em geral. A relação mercantil pressupõe uma divisão de trabalho já relativamente desenvolvida: o fato da troca, ainda que no início se trate de uma — mais ou menos casual — troca entre pequenas comunidades e não entre seus membros singulares, já significa que, por um lado, determinados valores de uso são produzidos para além da necessidade imediata de seus produtores, por outro lado, que eles têm necessidade por produtos que eles próprios não são capazes de produzir através do próprio trabalho. Ambos os fatos apontam um determinado nível da divisão de trabalho no interior da comunidade; já mostram que determinados seres humanos se especializaram em determinados trabalhos, o que necessariamente pressupõe que outros devem fazer aqueles trabalhos que são indispensáveis para a preservação e reprodução de suas vidas. Essa diferenciação se intensifica, por sua natureza, ao aparecer a troca de mercadorias já no interior de uma comunidade, ao menos como complementação do autossuficiência. O tornar-se-mercadoria do produto do trabalho é, portanto, um patamar mais elevado da socialidade, o tornar-se dominante da sociedade por categorias de movimento sempre mais socialmente puras e não meramente de espécie natural. Vemos essa dinâmica em como do trabalho, de seu imanente movimento ascendente necessário, cresce uma divisão de trabalho sempre mais ampla, sempre mais ramificada e, correspondentemente, em como o desenvolvimento da divisão de trabalho impele na direção da circulação de mercadorias, e como isto, por seu lado, retroage na divisão de trabalho na mesma direção. Deve-se, portanto, perceber nessas categorias, as mais simples e as mais fundamentais da vida socioeconômica, a tendência a elas inerente de que não apenas são reproduzidas ininterruptamente, mas ainda esta reprodução possui uma tendência imanente à intensificação, a traspassar em formas superiores do socioeconômico.

Es muß dabei allerdings der dialektisch widersprüchliche Gang dieser Entwicklung festgehalten werden. Auf der einen Seite nehmen wir einen unwiderstehlich scheinenden Prozeß wahr, der bereits in der Arbeit selbst auf ständige Höherentwicklung drängt. Diese Tendenz, wenn sie auch unmittelbar in der jeweiligen konkreten Arbeit an den Tag tritt, beschränkt sich jedoch in ihren Wirkungen nicht auf eine bloße Verbesserung ihrer ursprünglichen Ausgangspunkte, sondern wirkt, zuweilen sogar umwälzend, auf den Arbeitsprozeß selbst, auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung ein und drängt damit in die Richtung, die auf unmittelbare Selbstversorgung eingestellte Wirtschaft in den Warenverkehr einzufügen und diesen immer mehr in die herrschende Form der gesellschaftlichen Reproduktion zu verwandeln. So unwiderstehlich nun aber diese Tendenz in ihrer welthistorischen Richtung und Kontinuität auch sein mag, ihre konkreten Teiletappen, die sich eventuell auf Jahrhunderte, ja auf Jahrtausende erstrecken können, werden von der Struktur, von den Entwicklungsmöglichkeiten jener Gesamtkomplexe modifiziert, gefördert oder gehemmt, in deren Rahmen sie sich konkret abspielen. Auf diese Frage, die für die Art der Reproduktionsmöglichkeiten und -richtungen der verschiedenen ökonomischen Formationen ausschlaggebend ist, werden wir später noch ausführlich zu sprechen kommen. Auf der gegenwärtigen Stufe unserer Darlegungen muß die Feststellung dieser Divergenz, die sich unter bestimmten Umständen zur Widersprüchlichkeit, zur Gegensätzlichkeit steigern kann, genügen. Es sei nur noch bemerkt— um den philosophischontologischen Hintergrund unserer Frage etwas näher zu beleuchten —, daß der bei Hegel behandelte dialektische Tatbestand, nämlich das Herauswachsen des Widerspruchs und des Gegensatzes aus der bloßen Steigerung eines einfachen Unterschiedes, einer seienden Heterogenität die ontologische Grundlage des hier untersuchten Tatbestandes bildet. Wir sagen unseren Lesern nichts Neues, wenn wir auf die notwendige Ungleichmäßigkeit der Entwicklung als Erscheinungsweise dieses Widerspruchs zwischen unwiderstehlicher Generaltendenz und Hindernissen, Modifikationen etc. ihrer Verwirklichung hinweisen.

Die Notwendigkeit, mit der die Entfaltung der Arbeitsteilung zum Warenverkehr und mit ihm zum Wert als Regulator einer jeden ökonomischen Tätigkeit hinführt, spielt eine bedeutsame Rolle im hier geschilderten Prozeß des immer Gesellschaftlicherwerdens des gesellschaftlichen Seins, in seiner ständigen Reproduktion auf stets höherer Stufenleiter der Gesellschaftlichkeit. Über den rein gesellschaftlichen Charakter des den Austausch regulierenden Tauschwerts war bereits die Rede; wir wissen durch Marx, daß seine Existenz und Wirksamkeit als solche nichts mit einem physikalischen, chemischen oder biologischen Sein zu tun hat. Trotzdem zeigt sich schon hier, daß in der reinen Gesellschaftlichkeit dieser



Ao mesmo tempo, com isso, tem de se ter presente o andamento contraditoriamente dialético desse desenvolvimento. Por um lado, temos um processo aparentemente irresistível que, já no próprio trabalho, impulsiona a um desenvolvimento ascendente permanente. Essa tendência, ainda que ela imediatamente venha à luz do dia no respectivo trabalho concreto, limita-se, todavia, em seus efeitos, não apenas à mera melhoria de seu ponto de partida originário, mas atua, por vezes mesmo subvertedoramente, no próprio processo de trabalho, na divisão social de trabalho e impulsiona, com isso, na direção de que a economia orientada a uma autossuficiência direta se insira no intercâmbio de mercadorias, e de que cada vez mais esta se transforme na forma dominante da reprodução social. Por mais irresistível, então, que essa tendência, em sua direção histórico-mundial e em sua continuidade possa ser, suas etapas parciais concretas, que eventualmente podem se estender por séculos, até por milênios, são modificadas, favorecidas ou inibidas pela estrutura, pelas possibilidades de desenvolvimento de cada complexo como um todo, na moldura em que elas concretamente ocorrem. Sobre essa questão, que é decisiva para o tipo de possibilidades e direções da reprodução das diferentes formações econômicas, viremos ainda a falar detalhadamente mais tarde. No patamar atual de nossa exposição deve bastar a constatação dessa divergência que, sob determinadas circunstâncias, pode se intensificar até a contraditoriedade, até a opositividade. Apenas seja comentado — para iluminar um pouco mais proximamente o pano de fundo ontológico-filosófico de nossa questão — que o estado de fato dialético tratado por Hegel, a saber, o crescer das contradições e das oposições a partir da mera intensificação da diferença simples, de uma heterogeneidade existente, constitui a base ontológica do estado de fato aqui investigado. Não dizemos nada de novo aos nossos leitores ao apontarmos a necessária desigualdade do desenvolvimento como um modo de manifestação dessa contradição entre a irresistível tendência geral e os obstáculos, modificações, etc., de sua realização.

A necessidade com que o desdobramento da divisão do trabalho conduz ao intercâmbio de mercadorias e, com ele, ao valor como regulador de cada atividade econômica, desempenha um papel significativo no processo aqui descrito, o sempre tornar-mais-social do ser social em sua permanente reprodução a degraus mais elevados da socialidade. Já se falou sobre o caráter puramente social do valor de troca regulador das trocas; sabemos, por Marx, que sua existência e operatividade enquanto tal nada têm a ver com um ser físico, químico ou biológico. Apesar disto, já se mostra aqui que na pura socialidade dessa

Kategorie keinerlei sozialer Spiritualismus enthalten ist; es kann immer nur von einem Zurückweichen der Naturschranke und niemals von einem Verschwinden des Naturhaften die Rede sein. Der Tauschwert ist eine rein gesellschaftliche Kategorie, wir wissen aber, daß er nur in untrennbarer Korrelation mit dem Gebrauchswert wirklich werden kann. Im Gebrauchswert stehen wir dagegen einer gesellschaftlich umgewandelten Naturgegebenheit gegenüber. Indem also der Tauschwert nur im Reflexionsverhältnis mit dem Gebrauchswert sich realisieren kann, knüpft ihn dieses Verhältnis an die allgemeine Naturbasis der Gesellschaftlichkeit. Damit wird aber der große Schritt der Vergesellschaftlichung, das Auftreten und das Allgemein- und Herrschendwerden der Vermittlung des Verkehrs der Menschen untereinander durch den rein gesellschaftlichen Tauschwert, in keiner Weise herabgemindert. Im Gegenteil. Gerade durch diese Vermittlung treten höchst wichtige gesellschaftliche Beziehungen in die Praxis der Menschen ein und machen deren Beziehungen mit Hilfe des Bewußtwerdens noch entschiedener gesellschaftlich.

Je allgemeiner sich der Tauschwert verbreitet, desto deutlicher und bestimmter tritt als die ökonomische Fundierung seiner jeweiligen Größe die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit in den Mittelpunkt. Durch diese erhält vor allem die individuelle Arbeitszeit, die die Herstellung eines Produktes erfordert, eine über das von Natur aus Gegebene hinausgehende Bestimmtheit. In den allerersten Anfangsstadien der Arbeit war das Entstehen des Produkts überhaupt die Hauptsache; wieviel Zeit die Produktion erforderte, mußte dabei eine bloß sekundäre Rolle spielen. Auch die Verschiedenheit der einzelnen Arbeitsleistungen war ursprünglich in den biologischen (auch psychischen) Eigenheiten der einzelnen Menschen begründet. Erst auf einer bestimmten Höhe des Produktions- und des Austauschprozesses entsteht als eigene gesellschaftliche Kategorie die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Als solche kann sie in keiner früheren Seinsform auch nur eine Analogie besitzen, obwohl sie, ontologisch betrachtet, ebenfalls eine Fundierung im Natursein hat, nämlich in der vollständigen Unabhängigkeit der Zeit von jedem wie immer gearteten Reagieren auf sie, d. h. in ihrer reinen Objektivität. Darum kann die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Grundlage des sich allmählich entfaltenden Warenverkehrs, zu der des Tauschwerts, ja zu der des ganzen gesellschaftlich-ökonomischen Verkehrs werden. Daß dies erst im Warenverkehr offenkundig wird, nur seither bewußt angewendet werden kann, bedeutet nicht, daß sie nur im Tauschverhältnis existiert. Freilich sind Gebrauchswert und Tauschwert einander gegenüber heterogene Gegenstandsformen, aber die Gesellschaftlichkeit der Produktion führt gerade einen permanenten Prozeß des wechselseitigen Umschlagens ineinander.



categoria não está contido nenhum espiritualismo social; pode ser falado sempre apenas de um afastamento da barreira natural e jamais de um desaparecimento do natural. O valor de troca é uma categoria puramente social, sabemos, todavia, que apenas em inseparável correlação com o valor de uso, pode se tornar real. No valor de uso nos deparamos com uma dadidade natural socialmente transformada. Na medida, portanto, em que o valor de troca apenas pode se realizar em relação de reflexão com o valor de uso, essa relação o ata à base natural geral da socialidade. Com isto, de modo algum é diminuído o grande passo da socialização, do aparecer e do tornar-se geral e dominante da mediação do intercâmbio dos seres humanos entre si através do valor de troca puramente social. Ao contrário. Precisamente através dessa mediação adentram relações sociais altamente importantes na práxis dos seres humanos e fazem destas relações, com o auxílio do tornar-se-consciente, ainda mais resolutamente sociais.

Quanto mais amplamente difundir-se o valor de troca, tanto mais nítida e determinadamente o tempo de trabalho socialmente necessário move-se para o centro como o fundamento econômico de sua respectiva grandeza. Com isso, antes de tudo o tempo de trabalho individual requerido para a produção de um produto recebe uma determinabilidade que vai para além da dada pela natureza. Nos primeiríssimos estágios iniciais do trabalho, a questão principal era, sobretudo, o surgimento dos produtos; enquanto o tempo de produção requerido devia desempenhar aqui um papel secundário. Também a diversidade dos rendimentos do trabalho individual era originalmente fundada na peculiaridade biológica (também psíquicas) dos seres humanos singulares. Apenas em uma determinada altura do processo de produção e de troca surge, como categoria propriamente social, o tempo de trabalho socialmente necessário. Enquanto tal, ela não pode possuir sequer uma analogia com nenhuma forma de ser anterior, ainda que, ontologicamente considerado, tenha igualmente uma fundação no ser natural, a saber, a completa independência do tempo para com qualquer reagir a ele, *i.e.*, na sua pura objetividade. Por isso, pode o tempo de trabalho socialmente necessário tornar-se em base do intercâmbio de mercadorias que gradualmente se desdobra, do valor de troca, bem como de todo intercâmbio econômico-social. Que isto apenas se torna evidente no intercâmbio de mercadorias e apenas desde então pode ser conscientemente usado, não significa que apenas existe nas relações de troca. Certamente que valor de uso e valor de troca são formas de objeto entre si heterogêneas, mas a socialidade da produção conduz justamente a, entre eles, um processo

ander zwischen ihnen durch. Wenn etwa ein Kapitalist zur Produktion Lohnarbeiter in Anspruch nimmt, kauft er (wie jeder Käufer) den Gebrauchswert, diesmal den der Arbeitskraft, ihre Fähigkeit, mehr zu produzieren, als zu ihrer Reproduktion nötig ist, gerade die Eigenschaft, die ihren Tauschwert bestimmt. Erst der Vollzug der Arbeit — im Rahmen der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit — macht es möglich, daß die in ihm entstandenen Produkte (ebenfalls Gebrauchswerte) ihrerseits einen Tauschwert erhalten, in welchem das spezifische Produkt des Gebrauchswerts der Arbeitskraft als Mehrwert enthalten ist. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen Prozeß ausführlich zu schildern. Es sollte nur auf den ökonomischen Verkehr der Menschen als von der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit reguliert hingewiesen werden. Darin kommt jedoch zugleich zum Vorschein, daß das Gesellschaftlichwerden der Produktion im Warenverkehr, bei allen ihren notwendig widerspruchsvollen Erscheinungsformen ein objektives Vehikel des Fortschritts der Gesellschaftlichkeit ist. Marx sagt: »Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu andrer Produktion, materieller oder geistiger. Wie bei einem einzelnen Individuum, hängt die Allseitigkeit ihrer Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Tätigkeit von Zeitersparung ab. Ökonomie der Zeit, darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf.«[137]

Diese gesellschaftliche Allgemeinheit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit als Regulator einer jeden gesellschaftlich-ökonomischen Produktion erscheint im Kapitalismus in einer verdinglicht-fetischisierten Form und wird, auch aus diesem Grund, als eine spezifische Eigenart dieser Formation betrachtet. Marx legt aber ein großes Gewicht darauf, zu zeigen, daß es sich um eine allgemeine Charakteristik der gesellschaftlichen Reproduktion überhaupt handelt, die natürlich in den verschiedenen Formationen verschieden, auf verschiedener Höhe der partiellen Bewußtheit oder bloßen Spontaneität erscheint. Marx beginnt mit dem — konstruierten — Beispiel Robinsons, über den gesagt wird: »Die Not selbst zwingt ihn, seine Zeit genau zwischen seinen verschiednen Funktionen zu verteilen«, wobei die Erfüllung von objektiven und subjektiven Bedingungen abhängt, die aber doch, bei allen qualitativen Differenzen »nur verschiedne Weisen menschlicher Arbeit sind«. Noch interessanter sind die Bemerkungen von Marx über die Wirtschaft im Feudalismus und über die in einer sich selbst erhaltenden Bauernfamilie. Dort ist die persönliche Abhängigkeit das wichtigste soziale Kennzeichen, und die Arbeit nimmt nur in Ausnahmefällen eine Warenform auf, trotzdem ist die Fronarbeit »ebensogut durch die Zeit gemessen wie die

137 {2} Marx: Rohentwurf, S. 89; MEW 42, S. 105.



permanente de mútuas mudanças. Quando, por exemplo, um capitalista toma um trabalhador assalariado para a produção, ele compra (como todo comprador) um valor de uso, neste caso, a força de trabalho, sua capacidade de produzir mais do que o necessário para sua reprodução, precisamente a qualidade que determina seu valor de troca. E a execução do trabalho — na moldura do tempo de trabalho socialmente necessário — faz possível que os produtos que dele surgem (igualmente, valores de uso) por seu lado contenham um valor de troca, no qual o produto específico do valor de uso da força de trabalho está contido como mais-valia. Não é aqui nossa tarefa a de descrever esse processo detalhadamente. Deve apenas ser indicado o tornar-se regulado do intercâmbio econômico entre os seres humanos pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Com o que, contudo, vem ao mesmo tempo, a primeiro plano, que o tornar-se-social da produção no intercâmbio de mercadorias, por todas as suas formas de manifestação necessariamente plenas de contradição, é um veículo objetivo do progresso da socialidade. Marx diz: »Quanto menos tempo a sociedade precisa para produzir trigo, gado, etc., tanto mais tempo ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Da mesma maneira que para um indivíduo singular, a omnilateralidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, a isso se reduz afinal toda economia.«[138]

Essa generalidade social do tempo de trabalho socialmente necessário como regulador de toda produção econômico-social aparece no capitalismo em uma forma fetichizada-coisificada e é considerada, também a partir desse fundamento, uma particularidade específica dessa formação. Marx, contudo, coloca um grande peso em mostrar que se trata de uma característica geral da reprodução social, a qual, naturalmente, aparece diferentemente nas diferentes formações, em nível diferente da consciensiosidade parcial ou de mera espontaneidade. Marx inicia pelo exemplo — construído — de Robinson, sobre o qual é dito: »A própria necessidade o obriga a distribuir o seu tempo minuciosamente entre suas diferentes funções«, com o que o cumprimento de necessidades objetivas e subjetivas depende, as quais, contudo, por todas as diferenças qualitativas »são somente modos diferentes de trabalho humano«. Ainda mais interessantes são os comentários de Marx sobre a economia no feudalismo e sobre a família camponesa que ainda mantém a si própria. Naquela, a dependência pessoal é o mais importante traço social e o trabalho recebe apenas excepcionalmente uma forma de mercadoria, apesar disso a corveia »mede-se tanto pelo tempo quanto

138 {2} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.119.

Waren produzierende Arbeit«. In der patriarchalischen Bauemfamilie sind die Bedingungen der Arbeitsteilung unmittelbar und innerhalb der Familie ebenfalls nicht vom Warenverkehr bestimmt. »Die durch die Zeitdauer gemeßne Verausgabung der individuellen Arbeitskräfte erscheint hier aber von Haus aus als gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten selbst, weil die individuellen Arbeitskräfte von Haus aus nur als Organe der gemeinsamen Arbeitskraft der Familie wirken.« Abschließend wird diese Problemlage im Sozialismus so charakterisiert: »Die Arbeitszeit würde also eine doppelte Rolle spielen. Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiednen Arbeitsfunktionen zu den verschiednen Bedürfnissen. Andereseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.«[139]

Diese kurze Zusammenstellung verschiedener gesellschaftlicher Reproduktionsformen enthält viel mehr als eine bloße Polemik gegen eine verdinglichende Fetischisierung. Sie zeigt einerseits, wie bestimmte, aus dem Wesen der Sache entspringende, gesetzmäßige Tendenzen sich unter den verschiedensten objektiven wie subjektiven Bedingungen in der Reproduktion innerhalb des gesellschaftlichen Seins notwendig durchsetzen müssen. Andererseits und zugleich wird es klar ersichtlich, daß dieses regulierende Prinzip der Reproduktion sich zwar unter den verschiedensten Umständen durchsetzt, jedoch immer an die konkreten sozialen Beziehungen der Menschen zueinander gebunden und somit stets auch ein konkreter Ausdruck der jeweiligen Reproduktionslage ist. Jeder Versuch, die konkrete Struktur einer Verwirklichung unter konkreten Umständen in eine andere hineinzutragen, muß zu einer Verfälschung der — objektiv notwendigen und höchst wirksamen — Erscheinungsformen führen, was unter Umständen sehr weitgehende praktisch-ökonomische Folgen haben kann, wie etwa bei vielen Handwerkern im 19. Jahrhundert, die die bereits großkapitalistisch gewordene gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit nicht rechtzeitig erkannt haben und an ihrer Objektivität zugrunde gegangen sind. Hier sei nur so viel bemerkt, daß in normal funktionierenden früheren Formationen (von Zeiten der krisenhaften Übergänge natürlich abgesehen) das mehr oder weniger richtige Verhalten sich relativ spontan einzustellen pflegt. Erst auf entwickelter Stufe einer bewußten Planung wird die adäquate Einsicht in die ökonomischen Zusammenhänge

139 {3} Marx: Kapital I, S. 43 -45; MEW 23, S. 93.



o trabalho que produz mercadorias.« Na família patriarcal camponesa as condições da divisão de trabalho não são, da mesma forma, determinadas pelo intercâmbio de mercadorias. »O dispêndio das forças individuais de trabalho, medido por sua duração, aparece aqui, porém, desde sua origem como determinação social dos próprios trabalhos, porque as forças de trabalho individuais a partir de sua origem só atuam como órgãos da força comum de trabalho da família.« Em conclusão, esta situação do problema no socialismo é assim caracterizada: »O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho, conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição.«[140]

Esta breve compilação de diferentes formas de reprodução social contém muito mais que uma mera polêmica contra uma fetichização coisificadora. Mostra, por um lado, como tendências legais que brotam da essência da coisa têm de se impor sob as mais diferentes condições, tanto objetivas quanto subjetivas, da reprodução no interior do ser social. Por outro lado, e ao mesmo tempo, torna-se evidentemente claro que este princípio regulador da reprodução se impõe, de fato, sob as mais diferentes circunstâncias, contudo, sempre ligado às relações recíprocas socialmente concretas dos seres humanos e, como resultado, é também sempre uma expressão concreta da respectiva situação da reprodução. Toda tentativa de trazer a estrutura concreta de uma realização sob circunstâncias concretas a outras circunstâncias concretas tem de conduzir a uma falsificação — objetivamente necessária e altamente efetiva — das formas fenomênicas, o que pode ter, sob circunstâncias, consequências econômico-práticas muito amplas, como por exemplo com os antigos artesãos do século 19, que não reconheceram corretamente o tempo de trabalho socialmente necessário já tornado largamente capitalista, e foram arruinados por sua objetividade. Aqui apenas será comentado que em formações precedentes que funcionam normalmente (naturalmente, excetuando-se as épocas de transições críticas) as condutas mais ou menos adequadas costumam se ajustar espontaneamente. Apenas em patamar mais desenvolvido uma planificação consciente, torna-se o discernimento adequado das conexões

140 {3} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.202.

praktisch-unmittelbar lebenswichtig und kann durch manipulationsmäßige Adoption von in anderen Strukturen eventuell sich bewährenden Verhaltungsweisen nicht ersetzt werden.

Diese vorläufige, rohe und sehr ergänzungsbedürftige Skizze reicht, so hoffen wir, doch dazu aus, die wichtigsten ontologischen Eigentümlichkeiten der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins, vor allem im Zusammenhang und Gegensatz zur biologischen Lebenssphäre in ihren Hauptzügen wahrnehmen zu lassen. Der wichtigste gemeinsame Zug mag als Ausgangspunkt dienen: In beiden Seinssphären ist die Reproduktion die ausschlaggebende Kategorie für das Sein überhaupt: Sein bedeutet strenggenommen soviel, wie sich selbst zu reproduzieren. Biologisch heißen die fundamentalen und elementaren Kennzeichen des Lebens: Geburt, Leben und Tod, die keinerlei Analogie im physikalischen Sein haben; sie sind direkte Folgen dieser ontologischen Grundtatsache. Da das gesellschaftliche Sein den Menschen als Lebewesen zur unaufhebbaren Basis besitzt, ist es klar, daß diese Form der Reproduktion ein ebenfalls unaufhebbares Moment auch der gesellschaftlichen Reproduktion bilden muß. Freilich bloß ein Moment, denn aus dem gesellschaftlichen Zusammenwirken der Menschen in der Reproduktion ihres Lebens, das stets die seinsmäßige Grundlage all ihrer Kooperationen bildet, entstehen vollkommen neue, qualitativ verschiedene Kategorien und kategorielle Beziehungen, die, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, auch auf die biologische Reproduktion des menschlichen Lebens modifizierend einwirken. Diese real vorhandene Analogie hat aber, indem sie als Identität aufgefaßt wurde, sehr hemmend auf die Erkenntnis der Reproduktion im gesellschaftlichen Sein eingewirkt; von der Fabel des Menemus Agrippa bis zu den Rassentheorien, bis zu Othmar Spann etc. waren diese irreführenden Einflüsse stark fühlbar. Heute scheint diese Welle abgeebbt zu sein, dafür entstehen auf der Grundlage des Neopositivismus (und zuweilen aus der Reihe seiner nicht genügend kritischen Gegner) diametral entgegengesetzte und in ihrer einseitigen Befangenheit nicht minder falsche Auffassungen, als ob die Technik für das gesellschaftliche Sein eine automatisch wirksame, vom Wollen der Menschen völlig unabhängige, »schicksalhafte« Macht wäre, deren Eigenbewegung das Geschick der Menschheit letzthin bestimmen würde. Auch hier wird ein Moment des Gesamtprozesses aus dem Zusammenhang gerissen, verabsolutiert, verdinglichend fetischisiert, weshalb diese Auffassung ebenfalls zu einem Hindernis der richtigen Erkenntnis dieses Reproduktionsprozesses wird. Dieser spielt sich in einem — aus Komplexen bestehenden — Komplex ab, er kann also nur in seiner komplex-dynamischen Totalität angemessen begriffen werden.



econômicas imediato-práticas importantes da vida e não pode ser substituída pela adoção manipuladora de modos de comportamento eventualmente aprovados em outras estruturas.

Este esboço, provisório, grosseiro e muito necessitado de complementação, é suficiente, assim esperamos, para deixar perceptíveis em seus traços principais as peculiaridades ontológicas mais importantes da reprodução do ser social, antes de tudo em conexão e oposição à esfera da vida biológica. O traço comum mais importante pode servir de ponto de partida: em ambas as esferas de ser, a reprodução é a categoria decisiva para o ser em geral: ser significa, estritamente falando, como se reproduz a si próprio. Biologicamente, as características fundamentais e elementares da vida denominam-se: nascimento, vida e morte, que não têm nenhuma analogia no ser físico; são consequências diretas desse fundamental estado de coisa ontológico. Já que o ser social possui como base inexorável o ser humano como ser vivo, é claro que essa forma de reprodução tem de constituir igualmente um momento inexorável também da reprodução social. Todavia, apenas um momento, já que do operar-conjunto social dos seres humanos na reprodução de suas vidas, que sempre constitui a base ontológica de sua cooperação, emergem categorias e relações categoriais completamente novas, qualitativamente diferentes que, como vimos e como ainda veremos, têm um efeito modificador mesmo sobre a reprodução biológica da vida humana. Esta analogia realmente existente, contudo, na medida em que é apreendida como identidade, tem um efeito muito inibidor do conhecimento da reprodução no ser social; da fábula de Menêmio Agripa, das teorias das raças, até Othmar Spann, etc., essas influências desencaminhadoras foram fortemente perceptíveis. Hoje esta onda parece ter passado e, em seu lugar, emergem, da base do neopositivismo (e, ocasionalmente, da série de seus opositores não suficientemente críticos), visões diametralmente opostas e, em sua parcialidade unilateral, não menos falsas, como se a técnica fosse um poder »fatal«, automaticamente operante para o ser social, completamente independente das vontades dos seres humanos, cujo movimento próprio por último seria determinante do destino da humanidade. Também aqui um momento do processo como um todo é extraído de sua conexão, absolutizado, coisificadamente fetichizado, por causa dessa visão torna-se igualmente um obstáculo ao conhecimento correto desse processo de reprodução. Este ocorre em um complexo — feito de complexos —, portanto apenas pode ser adequadamente compreendido em sua totalidade dinâmico-complexa.

Will man also die Reproduktion des gesellschaftlichen Seins ontologisch richtig erfassen, so muß man einerseits davon ausgehen, daß der Mensch in seiner biologischen Beschaffenheit, in seiner biologischen Reproduktion ihre unaufhebbare Grundlage bildet, andererseits muß man sich dessen immer gewärtig sein, daß die Reproduktion sich in einer Umgebung abspielt, deren Basis zwar die Natur ist, die jedoch durch die Arbeit, durch die Tätigkeit des Menschen in steigendem Maße modifiziert wird, so daß die Gesellschaft, in der der Reproduktionsprozeß des Menschen sich real abspielt, ebenfalls in steigendem Maße die Bedingungen ihrer Reproduktion nicht mehr in der Natur »fertig« vorfindet, sondern durch die gesellschaftliche Praxis der Menschen selbst schafft. Daran zeigt sich der von uns schon wiederholt, aus verschiedenen Aspekten behandelte Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke. Die Wechselbeziehung von sich reproduzierenden lebenden Einzelwesen und ihrer Umgebung ist natürlich ebenfalls ein Grundphänomen der Reproduktion im biologischen Sein. Sie spielt sich jedoch im Rahmen des unmittelbar Biologischen ab; das heißt, das gegebene Lebewesen entfaltet in einer gegebenen Umgebung das, was zu seiner biologischen Reproduktion notwendig ist. Wie dieser Prozeß sich auf die Umwelt auswirkt, ist von seiner inneren Dynamik aus gesehen rein zufällig. Im allgemeinen entstehen dabei aus den Reproduktionsprozessen verschiedener Lebewesen relativ stabile Verhältnisse, so daß als ganz allgemeine Charakteristik dieser Prozesse gesagt werden kann, daß sie einfach sich selbst, also Lebewesen von derselben biologischen Beschaffenheit reproduzieren. Natürlich hat auch die Sphäre des biologischen Seins ihre Geschichte, parallel mit der geologischen Geschichte der Erde. Diese Geschichte zeigt sogar, im letzten ontologischen Prinzip, insofern eine ähnliche Richtung wie die des gesellschaftlichen Seins, als bei beiden ein entscheidendes Moment der Entwicklung darin besteht, daß die Kategorien des Seins niederer Stufen zugunsten der Herrschaft der eigenen Kategorien unterworfen, umgeformt werden. Ohne hier auf diese Frage näher eingehen zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß die Pflanzenwelt sich noch im unmittelbaren Stoffwechsel mit der unorganischen Natur reproduziert, während die Tierwelt bereits auf das Organische als Nahrung angewiesen ist, daß in der Wechselbeziehung der Tiere mit ihrer Umgebung die direkt und ausschließlich biophysischen und biochemischen Reaktionen von immer komplizierter vermittelten (Nervensystem, Bewußtsein) abgelöst werden. Wir haben hier zweifellos mit einer ziemlich weitgehenden Ähnlichkeit zum Zurückweichen der Naturschranke im gesellschaftlichen Sein zu tun, wobei auch der gemeinsame Zug vorhanden ist, daß es sich in beiden Gebieten nur um ein Umgestalten der Seinsfaktoren eines niedrigeren Seinsniveaus handeln kann, niemals um deren



Se se deseja, portanto, corretamente apreender ontologicamente a reprodução do ser social, deve-se por um lado partir de que o ser humano, em sua qualidade biológica, em sua reprodução biológica, constitui sua base inexorável; por outro lado, deve-se sempre se dar conta de que a reprodução ocorre em um entorno cuja base de fato é a natureza que, contudo, através do trabalho, através da atividade dos seres humanos, é em medida crescente modificado; assim que a sociedade, que tem lugar realmente no processo de reprodução dos seres humanos, igualmente em medida crescente não mais encontra »prontas« na natureza as condições de sua reprodução, mas que o próprio ser humano as cria através de sua práxis social. Nisto se mostra o processo de afastamento da barreira natural, já por nós repetidamente tratado em diferentes aspectos. A inter-relação dos seres vivos que se reproduzem e seu entorno é, naturalmente, igualmente um fenômeno fundamental da reprodução em sentido biológico. Ela se passa, contudo, na moldura do imediatamente biológico; quer dizer, o ser vivo dado desdobra em um dado entorno o que é necessário para sua reprodução biológica. Como este processo tem um efeito sobre o mundo ambiente é, visto de sua dinâmica interna, puramente casualmente. Em geral surgem, dos processos de reprodução de diferentes seres vivos, relações relativamente estáveis, assim pode ser visto como uma característica muito geral desse processo que ele simplesmente reproduz a si próprio, portanto, seres vivos da mesma qualidade biológica. Naturalmente, também a esfera do ser biológico tem uma história, paralela à história geológica da Terra. Esta história mostra a este respeito, até mesmo no princípio ontológico último, uma direção similar à do ser social, em que, em ambos, o momento decisivo do desenvolvimento é constituído de que as categorias de ser inferiores são submetidas, remodeladas, em favor do domínio das próprias categorias. Sem poder aqui nos aproximar mais dessa questão, sobre isto seja apenas apontado que o mundo vegetal se reproduz ainda em direto metabolismo com a natureza inorgânica, enquanto o mundo animal já é dependente do orgânico como alimentação, que na inter-relação dos animais com seu entorno as reações diretas e exclusivamente biofísicas e bioquímicas são substituídas por mediações sempre mais complicadas (sistema nervoso, consciência). Tratamos aqui indubitavelmente com uma similaridade consideravelmente ampla com o afastamento da barreira natural no ser social, em que também existe o traço comum de que em ambas as esferas trata-se apenas de uma remodelação dos fatores de ser do nível ontológico inferior, jamais de sua

Elimination. Das Sein der Lebenssphäre ist ebenso unaufhebbar auf die unorganische Natur basiert wie das gesellschaftliche Sein auf das gesamte Natursein.

Wenn wir nun bei allen diesen Zusammenhängen und Analogien jede weitgehende, auf das Wesen hinweisende Ähnlichkeit der beiden Seinssphären ablehnen, so ist die entscheidende Ursache dieses qualitativen Unterschiedes bereits ausführlich behandelt worden: Die Arbeit, die sie hervorbringende teleologische Setzung, die dieser notwendig vorangehende Alternativentscheidung sind bewegende, die kategorielle Struktur bestimmende reale Kräfte, die keinerlei Ähnlichkeit mit den Motoren der Naturwirklichkeit haben. Die ontologische Priorität dieser spezifisch gesellschaftlichen bewegenden Kräfte kann im Reproduktionsprozeß überall aufgezeigt werden. Auf jene spezifischen Kategorien des gesellschaftlichen Seins, die bereits überhaupt keine Ähnlichkeit mit denen der Lebenssphäre des Seins haben, werden wir noch ausführlich zu sprechen kommen. Hier, wo es vorerst auf das Klarmachen der elementaren Scheidungen der beiden Seinssphären ankommt, ist es nützlicher, auf jene Momente hinzuweisen, in denen die letzthinnige Unaufhebbarkeit des biologischen Lebens eindeutig zum Ausdruck gelangt, bei denen es aber zugleich sichtbar wird, wie entscheidend sie von der gesellschaftlichen Entwicklung, von ihren Reproduktionsformen inhaltlich wie formell modifiziert werden. Wenn wir als Anfang auf die zur biologischen Reproduktion eines jeden Menschen als Lebewesen unentbehrliche Nahrung hinweisen, so können wir dabei von dem bekannten Ausspruch Marxens ausgehen:»Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gegeßnes Fleisch befriedigt, ist ein andrer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlmgt.«[141] Hier ist die Doppelseite der Bestimmtheit klar ausgesprochen: der unaufhebbar biologische Charakter des Hungers und seiner Befriedigung, zugleich damit, daß alle konkreten Formen der letzteren Funktionen der ökonomisch-sozialen Entwicklung sind. Es wäre aber oberflächlich und in Äußerlichkeiten steckenbleibend, wenn man den biologischen Hunger rein als überhistorische »Basis« und die gesellschaftliche Form seiner Befriedigung bloß als wechselnden, diese unverändert lassenden »Überbau« auffassen würde. Ganz abgesehen davon, daß der Übergang der Menschen auf Fleischnahrung unbedingt auch biologische Folgen haben mußte, hat die gesellschaftliche Regelung der Nahrungsaufnahme ohne Frage ebenfalls biologische Konsequenzen.

Diese gesellschaftliche Bestimmtheit geht aber noch weiter und wirft ein interessantes Licht auf eine bereits angedeutete, später noch ausführlich zu behandelnde wichtige gesellschaftliche Frage, auf die Entwicklung des Menschengeschlechts.

141 {4} Rohentwurf, 13; MEW 42, S. 27.



eliminação. O ser da esfera da vida é tão inexoravelmente baseado na natureza inorgânica quanto o ser social no ser natural como um todo.

Ao recusarmos, apesar de todas essas conexões e analogias, uma similaridade mais ampla referente à essência de ambas as esferas de ser, é porque já foi tratada detalhadamente a causa dessa distinção qualitativa: o trabalho, a posição teleológica que o produz, a decisão alternativa que necessariamente o conduz é movida por forças reais determinadas pela estrutura categorial que não tem nenhuma similaridade com os motores da realidade natural. A prioridade ontológica dessas forças motrizes especificamente sociais pode ser demonstrada no processo de reprodução em geral. Acerca daquelas categorias específicas do ser social que em geral já não têm absolutamente nenhuma analogia com aquelas da esfera da vida do ser, ainda viremos a falar em detalhe. Aqui, em que no momento é preciso esclarecer as separações elementares de ambas as esferas de ser, é mais útil indicar aqueles momentos nos quais alcança indubitável expressão a inexorabilidade última da vida biológica, nos quais, contudo, ao mesmo tempo, torna-se perceptível quão decisivamente são modificadas, tanto conteudística quanto formalmente, pelo desenvolvimento social, por suas formas de reprodução. Se apontamos como início à alimentação, enquanto indispensável para a reprodução biológica de todos os seres humanos como seres vivos, podemos partir da famosa afirmação de Marx: »Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente.«[142] Aqui é claramente enunciado o duplo aspecto da determinabilidade: o inexorável caráter ontológico da fome e sua satisfação e, ao mesmo tempo, que todas as formas concretas desta última são, por último, funções do desenvolvimento socioeconômico. Contudo, seria superficial e fixar-se a exterioridades se fossem apreendidas, a fome biológica como pura »base« supra-histórica e, a forma social de sua satisfação, como mera alterável »superestrutura«, que a deixa inalterada. Deixando de todo de lado que a transição dos seres humanos à alimentação carnívora deve ter tido incondicionalmente consequências biológicas, a regulamentação social da ingestão alimentar teve, sem dúvida, igualmente consequências biológicas.

Essa determinabilidade social avança, contudo, ainda mais e lança interessante luz a uma importante questão social, já indicada e que mais avante será tratada em detalhe, sobre o desenvolvimento da humanidade.

142 {4} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.47.

Daß dieses, wie Marx gegen Feuerbach hervorhebt, keine stumme, abstrakt allgemeine Kategorie ist, sondern eine gesellschaftlich bewußt werdende, muß sich bereits am Anfang darin äußern, daß nur die einzelnen kleinen realen Gemeinwesen, später die Nationen sich als geschlechtsmäßig zusammengehörend, das Menschengeschlecht verwirklichend empfinden, während die außerhalb dieses Bereichs Lebenden mehr oder weniger als daraus ausgeschlossen aufgefaßt werden. Erst durch die Entstehung und Intensivierung des Weltmarkts wird das Menschengeschlecht als allgemeines und alle Menschen umfassendes Problem auf die Tagesordnung gestellt. Dieser Prozeß äußert sich nun sehr deutlich in der Entwicklung der Zubereitung der Nahrung. Sie ist lokal und integriert sich nur langsam und sehr relativ zu einer Einheitlichkeit, selbst im nationalen Maßstabe. Man sage nicht: Ausschließlich Naturgründe (Klima etc.) hätten solche Differenzierungen bestimmt. Diese haben, besonders anfangs, sicher eine beträchtliche Rolle gespielt. Es wäre aber eine sehr gekünstelte Fragestellung, wollte man die Unterschiede der »Küchen« in Österreich, Bayern oder Württemberg vor allem auf Naturursachen zurückführen. Und man kann leicht beobachten, daß in den Anfangsperioden der Auslandsreisen sehr viele die fremde Kost einfach widerwärtig fanden. Dagegen kann man heute, bei stärkerer Entfaltung des Weltmarkts, des Weltverkehrs leicht beobachten, wie die »Küchen« sich allmählich internationalisieren. Der Prozeß, den Goethe mit dem Ausdruck: Weltliteratur auf hohem ideologischen Niveau signalisierte, dringt extensiv wie intensiv immer stärker ins Alltagsleben der menschlichen Nahrung ein. Daß das heute vielfach die Formen der Manipuliertheit, der Prestigekonsumtion etc. aufnimmt, zeigt gerade den hohen Grad der Vergesellschaftlichung auch auf diesem Gebiet.

Dieselbe Entwicklungsrichtung kann man auf einem anderen entscheidenden Gebiet des biologischen Lebens feststellen: auf dem der Sexualität. Wir haben bereits auf die großen sozialen Wandlungen im Verhältnis von Mann und Frau (Matriarchat etc.) hingewiesen. Ohne Frage wirken diese, indem sie das typische Verhalten im gesellschaftlichen Leben radikal verändern, auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander ebenfalls radikal ein; wer der Herrschende, wer der Unterworfene ist etc., ist in diesem Verhältnis keine »äußerliche« gesellschaftliche Frage, welche die sexuelle Beziehung nur »äußerlich«, nur auf der Oberfläche modifizieren würde, sondern derartige Umstellungen lassen typisch bejahte wie verneinte menschliche Verhaltensweisen spontan entstehen, die tief darauf einwirken, was das eine Geschlecht am anderen als sexuell anziehend oder abstoßend empfindet. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß — wenn man die überwältigende Mehrheit der Menschen betrachtet — die sexuelle Anziehung etwa der Geschwister aufeinander als ausgestorben betrachtet werden kann. In alledem kommt ein



Que ela, como sublinha Marx contra Feuerbach, não é uma categoria muda, abstratamente geral, mas uma que socialmente se torna consciente, tem de expressar-se já no início em que apenas as pequenas comunidades reais singulares, mais tarde as nações, sentem-se conectadas como gênero, como humanidade realizada, enquanto os que vivem fora dessa esfera são concebidos como mais ou menos dela excluídos. Apenas pelo surgimento e intensificação do mercado mundial a humanidade se tornou posta na ordem do dia como um problema geral e que abarca todos os seres humanos. Esse processo se expressa muito nitidamente no desenvolvimento da preparação dos alimentos. Ela é local e apenas lenta e muito relativamente se integra em uma unidade, até mesmo em escala nacional. Não se diz: tais diferenciações foram determinadas exclusivamente por fundamentos naturais (clima, etc.). Estes desempenharam, em especial inicialmente, certamente um papel considerável. Seria, contudo, uma colocação muito artificial da questão querer reduzir a diferença das »cozinhas« da Áustria, da Baviera ou de Württemberg, antes de tudo, a causas naturais. E pode-se facilmente notar que, nos períodos iniciais das viagens internacionais, com muita frequência a cozinha estrangeira simplesmente era considerada repugnante. Em contraposição, pode-se hoje, pelo desenvolvimento mais intenso do mercado mundial, do intercâmbio mundial, facilmente observar como as »cozinhas« gradualmente se internacionalizaram. O processo que Goethe, em um nível ideológico muito elevado, sinalizou com a expressão literatura mundial, penetra, tanto extensiva quanto intensivamente, sempre mais intensamente, na vida cotidiana da alimentação humana. Que hoje, em muitos casos, isto recebe as formas de manipulabilidade, de consumo de prestígio, mostra precisamente o elevado grau de socialização também nesta esfera.

A mesma direção de desenvolvimento pode-se constatar em uma outra esfera decisiva da vida biológica: a da sexualidade. Já apontamos as grandes transformações sociais na relação do homem com a mulher (matriarcado, etc.). Sem dúvida, estas têm um efeito sobre a relação dos sexos entre si tão radical quanto transformam radicalmente a típica relação na vida social; quem domina, quem é dominado, etc., não é, nessa relação, nenhuma questão socialmente »exterior«, que apenas superficialmente modifica »externamente« a relação sexual, mas tais rearranjos permitem que espontaneamente surjam modos de comportamento humanos, aprovados ou negados, que têm um efeito profundo no que um sexo percebe sexualmente atraente ou repulsivo no outro. Sobre isso basta apontar que — se se considera a esmagadora maioria dos seres humanos — a atração sexual, por exemplo, de irmãos entre si pode ser considerada extinta. Em tudo isso, vem corretamente à

weiterer richtiger Wesenszug der gesellschaftlichen Reproduktion in bezug auf die Sexualität zum Ausdruck: Die gegenseitige sexuelle Anziehung kann ihren wesentlich körperlichen, biologischen Charakter nie verlieren, aber der sexuelle Verkehr nimmt mit der Intensivierung der gesellschaftlichen Kategorien immer mehr Inhalte in sich auf, die sich zwar mit der körperlichen Anziehung mehr oder weniger organisch synthetisieren, ihr gegenüber aber doch einen heterogenen — direkt oder vermittelt — gesellschaftlich-menschlichen Charakter haben. Wie jede Entwicklung innerhalb der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins, äußert sich auch diese ungleichmäßig. Es genügt an die Homosexualität der Pólis-Bürger zu erinnern, deren erotisch-ethischen Charakter die frühen Dialoge Platons schildern, an die Rolle der Hetären in der sich auflösenden Pólis-Kultur, an die Erotik in der mittelalterlichen asketischen Spiritualität etc. Die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung entsteht auf diesem Gebiet aus der Doppelseitigkeit der Gesetzlichkeit im gesellschaftlichen Sein: Einerseits treibt das allgemeine Gesetz unaufhaltsam in die Richtung, die Kategorien dieses Seins in gesellschaftliche — von Menschen geschaffene, auf das Menschenleben intentionierte — zu verwandeln, andererseits besitzen die hier zum Ausdruck kommenden Tendenzen keinerlei teleologischen Charakter, obwohl sie aus den einzelnen teleologischen Setzungen der gesellschaftlich tätigen Menschen sich zu allgemein-objektiven Tendenzen zusammenfassen. Sie laufen also in die Richtungen, die ihnen die teleologische Setzungen hervorrufenden Bedürfnisse angeben, da aber diese in ihrer überwältigenden Mehrheit über sich selbst im unklaren sind, da jede teleologische Setzung mehr und andere Kausalketten in Bewegung setzt, als in der Setzung selbst bewußt intentioniert war, geht diese gesellschaftlich gewordene Synthese über alle Einzelsetzungen hinaus, realisiert — allgemein objektiv — mehr, als in ihnen enthalten war, tut dies jedoch in den meisten Fällen so, daß die in den Folgen für die Einzelmenschen sich ergebenden Realisierungsmöglichkeiten vom allgemeinen Gang der Entwicklung oft verschieden zu sein, ja ihr gegensätzlich zu sein scheinen. So war es mit der Entstehung der modern-bürgerlichen erotischen Innerlichkeit in der christlichen spiritualistischen Askese, die aber doch, letzten Endes, ihre historische Vorbereitung bildete; ohne »Vita nuova« kein Werther. So ist es heute mit der schrankenlosen und seelisch entleerten Sexideologie und -praxis. Die bürgerlich erotische Innerlichkeit hat ja die Unterdrückung der Frau nie wirklich überwinden können; daraus ist eine große Skala des falschen Bewußtseins von ehrlicher Überspanntheit bis zur Heuchelei entstanden. Die Entwicklung der Industrie wirkt aber, tendenziell, in die Richtung einer solchen faktischen Aufhebung. Schon Kollontai hat zur Zeit der russischen Revolution die Ideologie vom »Glas Wasser« verkündet. Sie ist eine spontane Reaktion gegen die



expressão um traço essencial adicional da reprodução social em referência à sexualidade: a mútua atração sexual jamais pode perder seu caráter essencialmente corpóreo, biológico, mas o intercâmbio sexual assimila em si, com a intensificação das categorias sociais, sempre mais conteúdos que mais ou menos organicamente se sintetizam com a atração corpórea que, contudo, têm ante esta — direta ou mediadamente — um caráter humano-social heterogêneo. Como todo desenvolvimento no interior do ser social, também este se expressa desigualmente. Basta relembrar a homossexualidade dos cidadãos da pólis, cujo caráter ético-erótico os primeiros diálogos platônicos descrevem, do papel das heteras na cultura da pólis em dissolução, do erótico na espiritualidade ascética medieval, etc. A desigualdade do desenvolvimento emerge, nessa esfera, do duplo aspecto da legalidade no ser social: por um lado, a lei geral impulsiona inexoravelmente na direção de transformar as categorias deste ser em sociais — criadas pelos seres humanos, intencionadas para a vida humana — ; por outro lado, as tendências que aqui alcançam expressão não possuem de modo algum caráter teleológico, embora se sintetizem em tendências objetivo-gerais a partir das posições teleológicas singulares dos seres humanos que agem socialmente. Elas caminham, portanto, nas direções que lhes dão as posições teleológicas provocadas pelas necessidades, contudo, já que estas, em sua esmagadora maioria, não claras em si próprias, já que toda posição teleológica coloca em movimento mais e diferentes cadeias causais do que as intencionadas conscientemente na própria posição, essa síntese que se torna social conduz para além de todas as posições singulares, realiza mais — objetivamente em geral — do que o nelas contido; faz isto, todavia, na maioria dos casos, de sorte que, nas consequências para os seres humanos singulares, as possibilidades de realização que se elevam do andamento geral do desenvolvimento com frequência são diferentes e, mesmo, a elas opostas. Assim foi com o surgimento da interioridade erótica burguês-moderna na ascese espiritual cristã que, apesar de tudo, por último, constituiu sua preparação histórica; sem »Vita nuova«, nenhum »Werther«. Assim é hoje com a ideologia e práxis do sexo sem limites e espiritualmente vazias. A interioridade erótica burguesa jamais pôde, de fato, realmente ultrapassar a opressão da mulher; disto surgiu uma grande escala de falsa consciência, desde a honesta extravagância até a hipocrisia. O desenvolvimento da indústria, contudo, tendencialmente opera na direção de uma tal superação de fato. Já Kollontai, na época da Revolução Russa, professou a ideologia do »copo d'água«. Ela é uma reação espontânea contra a

sexuelle Ungleichheit so Wie die Maschinenstürmerei eine spontane Reaktion gegen die Unmenschlichkeiten war, die auf die Einführung des Maschinenwesens in die Industrie notwendig erfolgten. Wenn man also die Mode des reinen Sex — mit Recht — sehr kritisch ansieht, darf man auch diese Stelle in der Entwicklung nicht übersehen, obwohl natürlich auch hier Manipulationskategorien wie Prestigekonsumtion etc. eine große Rolle spielen.

Es ist wohl nicht nötig, in der Analyse weiterzugehen, um die gesellschaftliche Bedingtheit jener Inhalte und Formen klar zu erblicken, die in entwikkelten Gesellschaften die rein biologische Sexualität sozial überlagern, umformen, modifizieren. Wir haben uns dabei an die großen historischen Tendenzen gehalten, man vergesse aber nicht, daß deren Erscheinungsformen bis tief ins Körperliche herunterreichen und von der Kleidung bis zur Kosmetik das Funktionieren der sexuell-erotischen Instinkte entscheidend beeinflussen, die wiederum mit der Entwicklung höchst wichtiger menschlicher Beziehungen sehr eng verbunden sind. Fourier war der erste, der in den Wandlungen des Sexualverhältnisses, in den Beziehungen von Mann und Frau, in der Stellung der Frau in der Gesellschaft den Maßstab und die jeweilige Entwicklungsstufe des Menschengeschlechts erblickte. Marx nimmt diesen Gedankenfaden wieder auf und sagt in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, in wie weit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, in wie weit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen. In ihm zeigt sich also in wie weit das *natürliche* Verhaken des Menschen *menschlich* oder in wie weit das menschliche Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen in wie weit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in wie weit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, in wie weit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.« [143] Daß

143 {5} Marx Werke, a. a. O. III, S. 113; MEW EB I, S. 535



desigualdade sexual, tal como o ludismo foi uma reação espontânea contra as desumanidades que necessariamente ocorrem com a introdução da essência mecânica na indústria. Quando, portanto, considera-se muito criticamente — com razão — a moda do puro sexo, também não se pode ignorar essa posição no desenvolvimento, embora, naturalmente, desempenham também aqui um grande papel categorias da manipulação como consumo de prestígio, etc.

Provavelmente não seja necessário continuar a análise para se divisar claramente a condicionalidade social daqueles conteúdos e formas que, nas sociedades desenvolvidas, sobrepõem-se, remodelam, modificam socialmente a pura sexualidade biológica. Mantivemo-nos, com isso, nas grandes tendências históricas, mas não se esqueça que suas formas de manifestação alcançam até o corpóreo e, da vestimenta ao cosmético, os instintos erótico-sexuais em funcionamento influenciam decisivamente, os quais, novamente, ligam-se muito estreitamente com o desenvolvimento de relações humanas altamente importantes. Feuerbach foi o primeiro a divisar nas transformações da relação sexual, na relação do homem com a mulher, no lugar da mulher na sociedade, a escala e o respectivo patamar de desenvolvimento da humanidade. Marx acolhe seguidamente esta linha de pensamento e diz nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«: »A relação imediata, natural, necessária do ser humano com o ser humano é a *relação* do *homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do ser humano com a natureza é imediatamente a sua relação para com o ser humano, assim como a relação com o ser humano é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o ser humano natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do ser humano. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação do ser humano. Do caráter desta relação pode-se avaliar até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou para ele essência *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. Nesta relação, também se mostra até que ponto a *carência* do ser humano se tornou carência *humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade.«[144] Que

144 {5} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.343. [com modificação] {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.176) introduziram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.610), em Benseler, em Scarponi (p.152.) ou em Morbois (p.239).

der Ausdruck Natur in diesen Darlegungen von Marx nicht das bloße biologische Sein meint, bedarf wohl keines ausführlichen Kommentars. Der Terminus Natur ist hier ein aus dem gesellschaftlichen Sein herauswachsender Wertbegriff. Er bezeichnet die spontan-freiwillige Intention des Menschen, in sich die Bestimmungen des Menschengeschlechts zu verwirklichen. Natürlich enthält der Ausdruck Natur zugleich den Hinweis auf die unaufhebbare biologische Basis des menschlichen Daseins.

Womöglich noch deutlicher tritt die spezifische Eigenart des gesellschaftlichen Seins im Tätigkeitskomplex hervor, den wir als Erziehung zu bezeichnen pflegen. Natürlich gibt es auch dazu bei den höheren Tierarten bestimmte Analogien. Diese verblassen jedoch, wenn man bedenkt, daß die Hilfe, die erwachsene Tiere ihren Sprößlingen geben, sich darauf reduziert, bestimmte Verhaltensweisen, die für ihr Leben ständig unerläßlich bleiben, mit artgemäßer Geschicklichkeit sich ein für allemal anzueignen. Das Wesentliche der Erziehung der Menschen besteht aber im Gegenteil darin, sie dazu geeignet zu machen, auf die in ihrem Leben später auftretenden neuen, unvorhersehbaren Ereignisse und Situationen angemessen zu reagieren. Das bedeutet zweierlei: Erstens, daß die Erziehung des Menschen — im weitesten Sinne genommen — nie wirklich ganz abgeschlossen ist. Sein Leben kann unter Umständen in einer ganz anders gearteten Gesellschaft mit ganz anderen Anforderungen an ihn enden, als jene waren, für welche ihn seine Erziehung — im engeren Sinne — vorbereitet hat. Kann er darauf nur mit dem Verhalten des Hebbelschen Meister Anton: »Ich verstehe die Welt nicht mehr« reagieren, so ist seine Existenz eine gescheiterte, und es ist in diesem Zusammenhang einerlei, ob sie tragisch, komisch oder einfach miserabel wird. Diese Tatsache zeigt schon, daß es zwischen Erziehung im engeren und weiteren Sinne keine gedanklich genau ziehbare, keine metaphysische Grenze geben kann. Unmittelbar praktisch ist sie allerdings gezogen, freilich je nach Gesellschaften und Klassen in äußerst verschiedenen Weisen. Wenn wir jetzt nur über die Erziehung im engeren Sinne einige Bemerkungen machen, so tun wir es vorerst, um auf jenen heute verbreiteten Irrtum nochmals hinzuweisen, als entspränge die langsamere Entwicklung des Menschen zum selbständigen Exemplar seiner Gattung aus seiner biologisch fundierten Eigenart. Allerdings wirkt schon die bloße Länge des Erziehungsprozesses auf die biologische Beschaffenheit des Menschen zurück. Wir haben aber bereits bei der Betrachtung von »Hunger und Liebe« gezeigt, daß die primären Motive der Wandlung sozialen und nicht biologischen Charakters sind. Wenn heute in den Fabriken, wie am Anfang des 19. Jahrhunderts, keine kleinen Kinder mehr arbeiten, so hat das nicht biologische Gründe, sondern die der Entwicklung der Industrie und vor allem des Klassen-



a expressão natureza, nessa exposição de Marx, não quer dizer meramente o ser biológico, possivelmente não requeira nenhum comentário detalhado. Aqui, o termo natureza é um conceito de valor que se desenvolve no ser social. Ele se refere à intenção voluntário-espontânea de o ser humano realizar em si as determinações da humanidade. Naturalmente, ao mesmo tempo, a expressão natureza contém a referência à inexorável base biológica da existência humana.

Possivelmente emerja ainda mais nitidamente a peculiaridade específica do ser social no complexo de atividade que costumamos denominar como educação. Naturalmente, há também nele determinadas analogias com as espécies de animais superiores. Elas esmaecem, contudo, quando se considera a ajuda que os animais adultos dão às suas crias reduz-se a determinados modos de comportamento que permanecem imperativos para suas vidas, adquiridos para sempre com a habilidade adequada. O essencial da educação dos seres humanos consiste, ao contrário, em qualificá-los a reagir adequadamente a eventos e situações novas, inesperadas que ocorrerão mais tarde em suas vidas. Isto significa duas coisas: primeiro, que a educação dos seres humanos — tomada no sentido mais amplo — jamais está inteiramente completa. Sua vida pode, sob circunstâncias, terminar em uma sociedade inteiramente diferente, com demandas inteiramente outras daquelas para as quais sua educação — em sentido estrito — preparou-o. Ele apenas pode reagir com o comportamento do Mestre Anton, de Hebbel: »Não compreendo mais o mundo«, assim sua existência é um fracasso e é o mesmo, nesta conexão, se se torna trágica ou cômica ou simplesmente miserável. Esse estado de coisa já mostra que entre a educação em sentido estrito e amplo não pode haver nenhum limite metafísico, intelectualmente visível, com precisão. Imediatamente, praticamente, contudo, ele está traçado, claro que em modos extremamente diferentes segundo as sociedades e as classes. Ao agora fazermos alguns comentários sobre a educação em sentido estrito, novamente temos que, de pronto, apontar àquele erro hoje difundido de que o desenvolvimento mais lento do ser humano a exemplar independente de seu gênero brota de sua peculiaridade fundada biologicamente. Certamente que a mera duração do processo de educação tem efeito de retorno sobre a qualidade biológica do ser humano. Contudo, já mostramos no tratamento da »fome e amor« que os motivos primários para a mudança são sociais e não de caráter biológico. Se hoje nenhuma criança mais trabalha nas fábricas, como no início do século 19, isto não tem fundamento biológico, mas no desenvolvimento da indústria, e sobretudo nas lutas de

kampfs. Wenn heute in den zivilisierten Ländern allgemeine Schulpflicht herrscht und die Kinder relativ lange keine Arbeit leisten, so ist auch diese für die Erziehung freigegebene Zeitspanne ein Produkt der industriellen Entwicklung. Jede Gesellschaft beansprucht eine bestimmte Menge von Kenntnissen, Fertigkeiten,Verhaltensweisen etc. von ihren Mitgliedern; Inhalt, Methode, Dauer etc. der Erziehung im engeren Sinn sind die Folgen der so entstandenen sozialen Bedürfnisse. Natürlich haben derartig veränderte Umstände, wenn sie lange genug währen, auf die physische und psychische Beschaffenheit der Menschen bestimmte Rückwirkungen. Der sich so lange erhaltende Typus des englischen Aristokraten ist aber weit weniger ein Produkt der Vererbung als der Prägung, die die Erziehung von Eton bis Oxford-Cambridge ihnen gibt. Überhaupt sollte man bei der Betrachtung des langen Konserviertbleibens von Klassen- oder Berufstypen vor allem an solche Prägungen denken, wobei dann selbstverständlicherweise die — vielfach spontane — Erziehung im weiteren Sinne eine zumindest gleichwertige Rolle spielt wie die im engeren Sinne. Lockert sich jene oder geht sie gar sozial einer Auflösung entgegen, so verliert die »Vererbung« ihre Fähigkeit, Typen hervorzubringen. Man kann einen solchen Auflösungsprozeß in den »Buddenbrooks« von Thomas Mann lehrreich beobachten, um zu sehen, wie jede durch Erziehung im weiteren Sinn reproduzierte Tradition zum Untergang verurteilt ist, sobald die Reproduktion der Gesamtgesellschaft ihr die Möglichkeiten der Entfaltung, des Beeinflussens, der gegenwärtigen und künftigen realen Alternativen entzieht; daß dieses Versagen der aus Erziehung hervorgegangenen Tradition sich so gegensätzlich zeigen kann, wie bei Thomas und Christian Buddenbrook, verstärkt nur die allgemeine Gesetzlichkeit, die sich hier äußert: Mit den früheren Generationen konfrontiert rücken Thomas und Christian zu einem einheitlichen Typus des Versagens zusammen.

So weist die Problematik der Erziehung auf ihr fundierendes Problem zurück: Ihr Wesen besteht darin, die Menschen daraufhin zu beeinflussen, daß sie auf neue Alternativen des Lebens in der gesellschaftlich beabsichtigten Weise reagieren. Daß diese Absicht sich — partiell — ununterbrochen verwirklicht, hilft, die Kontinuität im Wandel der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins zu erhalten; daß sie — partiell — auf lange Sicht ebenso ununterbrochen scheitert, ist der psychische Reflex nicht nur dessen, daß diese Reproduktion sich in ungleichmäßiger Weise vollzieht, daß sie stets neue und widerspruchsvolle Momente, auf die auch die zielbewußteste Erziehung nur unzureichend vorbereiten kann, produziert, sondern auch dessen, daß in diesen neuen Momenten — in ungleichmäßiger und widerspruchsvoller Weise — die objektive Höherentwicklung des gesellschaftlichen Seins in seiner Reproduktion zum Ausdruck gelangt. Wie bis jetzt immer,



classes. Se hoje, nos países civilizados, domina a educação compulsória geral e as crianças não fazem nenhum trabalho por um tempo relativamente longo, também esse período de tempo liberado para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. Toda sociedade requer uma determinada quantidade de conhecimentos, habilidades, modos de comportamento, etc., de seus membros; conteúdo, método, duração, etc., da educação em sentido estrito são consequências das necessidades sociais que então emergem. Naturalmente, se circunstâncias bastante alteradas permaneceram por um período suficiente, têm determinadas repercussões sobre a qualidade física e psíquica dos seres humanos. O tipo tão persistente de aristocrata inglês é, contudo, muito menos um produto da hereditariedade do que do caráter que lhe confere a educação, de Eton a Oxford-Cambridge. Em geral, na consideração de tipos de classe ou tipos profissionais que permanecem conservados por longos períodos, deve-se, evidentemente, antes de tudo pensar que – muitas vezes espontaneamente — a educação em sentido amplo desempenha um papel ao menos de igual valor ao da educação em sentido estrito. Se aquela afrouxa ou, ao contrário caminha de todo para sua dissolução, a »hereditariedade« perde sua capacidade de produzir tipos. Pode-se observar instrutivamente tal processo de dissolução em »Os Buddenbrook«, de Thomas Mann, em que se vê como toda tradição reproduzida pela educação em sentido amplo está condenada ao declínio tão logo a reprodução da sociedade como um todo lhe retira as possibilidades de desdobramento, de influenciar as reais alternativas presentes e futuras; que o declínio da tradição proveniente da educação possa se mostrar tão opostamente como com Thomas e Christian Buddenbrook apenas reforça a legalidade geral que aqui se expressa: confrontados às gerações precedentes, Thomas e Christian se aproximam a um tipo uniforme de fracasso.

Portanto, a problemática da educação retorna ao seu problema fundante: sua essência consiste em influenciar os seres humanos para que reajam de modo socialmente intencionado às novas alternativas da vida. Que esta intenção ininterruptamente se realize — parcialmente —, que auxilie a preservar a continuidade na transformação do ser social; que ela, de uma longa perspectiva, igualmente — parcialmente — ininterruptamente falhe, é o reflexo psíquico não apenas de que a reprodução se consuma de modo desigual, que, mesmo a educação mais consciente das finalidades, apenas pode preparar insuficientemente para os momentos sempre novos e plenos de contradição, mas também em que nesses novos momentos — de modo desigual e pleno de contradição — alcance expressão em sua reprodução o desenvolvimento ascendente objetivo do ser social. Como sempre até agora,

betonen wir auch hier, daß die Höherentwicklung im objektiv-ontologischen und nicht im wertenden Sinn gemeint ist. Unmittelbar handelt es sich darum, daß das gesellschaftliche Sein sich selbst reproduzierend immer gesellschaftlicher wird, daß es das eigene Sein immer stärker und intensiver aus eigenen, gesellschaftlichen Kategorien aufbaut. Dieser unmittelbar formal-ontologisch scheinende Aspekt des Reproduktionsprozesses ist aber — ebenfalls objektiv ontologisch — zugleich ein Prozeß der Integration der einzelnen menschlichen Gemeinschaften, der Prozeß der Verwirklichung eines nicht mehr stummen Menschengeschlechts und damit der der sich immer vielseitiger (immer gesellschaftlicher) entfaltenden menschlichen Individualität.

Indem der Prozeß der Arbeit, Neues, neue Bedürfnisse, neue Wege zu ihrer Befriedigung aufdeckend und verwirklichend, fortschreitet, setzt er gesellschaftlich nicht nur im steigenden Maße seine eigene Ausbreitung, seine Vervollkommnung, sondern simultan damit eine nicht nur technische, sondern auch gesellschaftliche Arbeitsteilung durch. Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, diesen Prozeß historisch zu schildern. Es können hier nur einige entscheidende Momente hervorgehoben werden, in denen dieser Reproduktionsprozeß der Arbeit und die aus ihr herauswachsende Arbeitsteilung die Struktur des gesellschaftlichen Seins ontologisch neu prägt. Die ursprüngliche Arbeitsteilung ist sicher eine bloß gelegentliche und darum ein bloß technisches Zusammenwirken bei bestimmten Verrichtungen oder Kooperationen. Wahrscheinlich dauert es ziemlich lange, bis die Arbeitsteilung sich in bestimmten Berufen verfestigt oder gar zu einem besonderen gesellschaftlichen Gebilde wird, das den einzelnen Menschen bereits als selbständige Form des gesellschaftlichen Seins gegenübersteht und so auf ihre ganze Lebensweise zurückwirkt. Marx streift dieses Problem in seinen Aufzeichnungen zur »Deutschen Ideologie«: »Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehen immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kömmt es, daß ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen? daß die Mächte ihres eigenen Lebens übermächtig gegen sie werden? Mit einem Wort: die *Teilung der Arbeit*, deren Stufe von der jedesmal entwickelten Produktivkraft abhängt.«[145] Die Arbeitsteilung erscheint so als Folge der Entwicklung der Produktivkräfte, jedoch als eine Folge, die ihrerseits Ausgangspunkt einer weiteren Entwicklung bildet, die zwar aus den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelmenschen unmittelbar entstanden ist, jedoch, wenn einmal vorhanden, den Einzelmenschen als gesellschaftliche Macht, als wichtiger Faktor ihres gesellschaftlichen Seins, dieses beeinflussend, ja

145 {6} Marx Werke, a. a. O. V, S. 537; MEW 3, S. 540.



também aqui enfatizamos que o desenvolvimento ascendente é pensado em sentido ontológico-objetivo e não em sentido valorativo. Imediatamente, trata-se de que o ser social torna-se sempre mais social ao se reproduzir, que constrói o seu próprio ser sempre mais forte e intensamente com categorias próprias, sociais. Esse aspecto aparente, imediatamente ontológico-formal, do processo de reprodução é, contudo — igualmente objetivamente ontológico — ao mesmo tempo um processo de integração das comunidades humanas singulares, o processo de realização de uma humanidade não mais muda e, com isso, da individualidade humana que se desdobra sempre mais multifacética (sempre mais social).

À medida em que o processo de trabalho progride, descobrindo e realizando o novo, novas necessidades e novos caminhos para sua satisfação, impõe socialmente não apenas em medida crescente sua própria expansão, seu próprio aperfeiçoamento mas, simultaneamente a isso, uma divisão de trabalho não apenas técnica, mas social. Não pode ser nossa tarefa descrever historicamente esse processo. Podemos aqui apenas enfatizar alguns momentos decisivos nos quais esse processo de reprodução do trabalho e a divisão de trabalho que dele cresce, imprime o ontologicamente novo na estrutura do ser social. A divisão de trabalho originária é, seguramente, apenas ocasional e, por isso, apenas um operar-conjunto técnico em determinadas operações ou cooperações. Provavelmente levou considerável tempo até que a divisão de trabalho tenha se consolidado em determinadas profissões ou, mesmo, em uma formação social específica com a qual o indivíduo singular já se depara como forma independente do ser social e que, portanto, retroage sobre todo o seu modo de vida. Marx toca neste problema em suas notas para »A ideologia alemã«: »Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações do seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: *a divisão do trabalho,* cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva.«[146] A divisão de trabalho aparece, portanto, como consequência do desenvolvimento das forças produtivas, contudo, como uma consequência que constitui, por sua parte, o ponto de partida para um desenvolvimento posterior que emerge, de fato, imediatamente das posições teleológicas singulares dos seres humanos singulares e que, contudo, uma vez existente, confronta-se com os seres humanos singulares como poder social, como fator importante de seu ser social, influenciando-o,

146 {6} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.78.

bestimmend gegenübersteht, die ihnen gegenüber einen selbständigen Seinscharakter annimmt, obwohl sie aus ihren eigenen Arbeitsakten entstanden ist. Wir denken dabei vor allem an zwei die ursprünglich einheitliche Gesellschaft scharf differenzierende Komplexe: an die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit und an die von Stadt und Land, die sich freilich mit der Entstehung von Klassen und Klassengegensätzen ununterbrochen kreuzen.

Der Weg zur ersten ist keimhaft bereits in der primitivsten Arbeitsteilung enthalten: Die notwendigen teleologischen Setzungen nehmen, wie wir gesehen haben, zwei Formen auf: Setzungen, die eine Verwandlung von Naturgegenständen (im weitesten Sinne des Wortes, also auch Naturkraft mitinbegriffen) für Menschenzwecke zu verwirklichen trachten, und solche, die auf das Bewußtsein anderer Menschen einwirken wollen, um sie zu gewünschten Setzungen zu veranlassen. Je mehr sich die Arbeit und mit ihr die Arbeitsteilung entwickeln, desto selbständigere Formen erhalten die teleologischen Setzungen der zweiten Art, desto mehr können sie sich zu einem eigenen Komplex der Arbeitsteilung entwickeln. Diese Entwicklungstendenz der Arbeitsteilung kreuzt sich gesellschaftlich notwendig mit der Entstehung der Klassen; teleologische Setzungen dieser Art können spontan oder institutionell in den Dienst einer Herrschaft über die von ihr Geknechteten gestellt werden, daher die so häufige Verbindung der selbständig gewordenen geistigen Arbeit mit den Systemen der Klassenherrschaft, obwohl ihre Anfänge älter sind, obwohl im Laufe des Klassenkampfes, wie schon das »Kommunistische Manifest« bemerkt, gerade ein Teil der Vertreter der geistigen Arbeit mit einer gewissen gesellschaftlichen Notwendigkeit auf die Seite der rebellierenden Unterdrückten übertritt. Auch diese Frage kann hier unmöglich behandelt werden. Wir haben sie bloß erwähnt, um zu zeigen, daß die gesellschaftliche Reproduktion sich zwar letzten Endes in den Handlungen der einzelnen Menschen verwirklicht — unmittelbar erscheint im Menschen die Realität des gesellschaftlichen Seins —, diese zu verwirklichenden Handlungen fügen sich jedoch zwangsläufig zu Relationskomplexen von Menschen zusammen, die, einmal entstanden, eine bestimmte eigene Dynamik besitzen, d. h. nicht nur unabhängig vom Bewußtsein der einzelnen Menschen da sind, sich reproduzieren, sozial wirksam werden, sondern auch den Alternativentscheidungen mehr oder weniger, direkt oder indirekt entscheidende Impulse geben. Die wechselseitige Berührung und Beeinflussung solcher Komplexe muß also immer eine bestimmte Vieldeutigkeit haben, wenn ihre Haupttendenzen auch von den allgemeineren Gesetzmäßigkeiten der Gesamtreproduktion der betreffenden Formation, von ihrer Struktur, ihrer Entwicklungsrichtung, ihrer Entwicklungsstufe etc. abhängen. Jedenfalls entsteht dabei in der gesellschaftlichen Reproduk



até mesmo determinando-o, que assume ante eles um caráter de ser independente, embora surja de seus próprios atos de trabalho singulares. Pensamos antes de tudo em dois complexos que diferenciam agudamente a sociedade originalmente unitária: a divisão entre trabalho intelectual e trabalho físico, e da cidade e campo que, contudo, cruzam-se ininterruptamente com o surgimento das classes e das contradições de classes.

O caminho para a primeira já está germinalmente contido na mais primitiva divisão de trabalho: as necessárias posições teleológicas tomam, como vimos, duas formas: posições que aspiram a uma transformação de objetos naturais (no sentido mais amplo da palavra, portanto também inclusa a força da natureza) para realizar uma finalidade humana, e aquelas que desejam atuar sobre a consciência de outros seres humanos para os induzir a posições desejadas. Quanto mais se desenvolve o trabalho e, com ele, a divisão de trabalho, quanto mais formas mais independentes obtêm as posições teleológicas do segundo tipo, tanto mais podem elas se desenvolver como um complexo próprio da divisão de trabalho. Essa tendência de desenvolvimento da divisão de trabalho necessariamente se cruza socialmente com o surgimento das classes; posições teleológicas desse tipo podem ser, espontânea ou institucionalmente, colocadas a serviço de um domínio sobre aqueles a ele subjugados, daí o tão frequente enlace do trabalho intelectual tornado independente com os sistemas de dominação de classe, ainda que seus inícios sejam antigos, ainda que no curso da luta de classes, como já comenta o »Manifesto Comunista«, até mesmo uma parte dos representantes do trabalho intelectual, com uma dada necessidade social, desertem para o lado dos oprimidos que se rebelam. Também é aqui impossível tratar dessa questão. Apenas a mencionamos para mostrar que a reprodução social, de fato, por último, realiza-se nas ações dos seres humanos singulares — imediatamente, a realidade do ser social aparece nos seres humanos singulares —; estas ações para se realizarem, contudo, inevitavelmente se conjuntam em complexos de relação de seres humanos, os quais, uma vez surgidos, possuem uma determinada dinâmica própria, *i.e.*, não apenas se tornam, reproduzem-se e operam independentemente da consciência dos seres humanos singulares, mas também dão impulsos mais ou menos decisivos, diretos ou indiretos, às decisões alternativas. Os mútuos contato e influência de tais complexos têm de, portanto, sempre ter uma determinada ambiguidade, mesmo que suas tendências principais dependam das legalidades mais gerais da reprodução como um todo da formação concernente, de sua estrutura, de sua direção de desenvolvimento, de seu patamar de desenvolvimento, etc. Em todo o caso, com isso emerge na reprodu-

tion eine Differenzierung zwischen den Menschen, für die wiederum keinerlei Analogien in der Sphäre des Lebens zu finden sind. Gerade weil die entscheidenden Umstände, die den Alternativentscheidungen der Menschen Inhalt, Form und Richtung geben, letzten Endes Ergebnis von menschlichen Tätigkeiten sind, entstehen innerhalb der Menschengattung qualitative Differenzierungen sehr weit- und tiefgehender Art, so daß zuweilen der Anschein entsteht, als wäre ihre Einheit in Frage gestellt. Das ist natürlich nur ein Schein, den die gesellschaftlichgeschichtliche Entwicklung früher oder später als solchen entlarvt. Jedoch, sein bloßes Vorhandensein als sozial wirksamer Schein zeigt wieder den qualitativen Unterschied zwischen gesellschaftlichem und biologischem Sein auf. In diesem letztesen ist nämlich eine derartige, auch nur scheinhafte Spaltung innerhalb einer Gattung nicht möglich; Differenzierungen können nur auf biologischer Basis entstehen, dann entstehen aber neue Gattungen, die freilich ebenso stumm sind wie die vor der Spaltung oder Umformung. Auch in solchen Fällen erweist sich also die Menschengattung als eine sich — ungleichmäßig und widerspruchsvoll — entfaltende gesellschaftlich-geschichtliche Kategorie.

Ähnlich ist es um die andere in der Menschheitsgeschichte von einer bestimmten Stufe an durchlaufende Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land bestellt. Die Anfänge der Siedlungen, aus denen später Städte werden, kommen aus Gründen der Produktion und der Sicherheit zustande. (Auf diesen letzteren Gesichtspunkt, auf die ökonomisch-soziale Beziehung der Verteidigung, der Eroberung etc. zur Produktion werden wir später zu sprechen kommen.) Hier muß vor allem hervorgehoben werden, daß die Stadt ein Komplex ist, der aus sehr komplexen, untereinander heterogenen Momenten entsteht und sehr komplexe, oft außerordentlich heterogene gesellschaftliche Funktionen erfüllt. Man kann also, was eine Stadt ist, unmöglich mit einer Definition umschreiben: Die Städte des alten Orients, der Polis-Zeit, des Mittelalters, der verschiedenen Stadien des Kapitalismus etc. können von keinem fixierten Standpunkt aus einfach auf einen Nenner gebracht werden. Und dennoch ist es klar, daß mit dem Entstehen der ersten Städte ein wichtiger Schritt zur Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins getan wurde, der nie wieder rückgängig gemacht werden konnte, obwohl die politischen, ökonomischen, militärischen Funktionen der Städte einem ununterbrochenen Wandel unterworfen waren, obwohl es zuweilen lange Perioden des Verfalls der Städte gab. Ebenso abwechslungsreich ist die Wechselbeziehung zwischen Stadt und Land, die Veränderungen von der Ökonomie bis zur Sitte im Sein der Landbevölkerung seit und infolge der Entstehung der Städte. Daß damit die Geformtheit des gesellschaftlichen Seins durch überwiegend gesellschaftliche Kategorien gesteigert wird, leuchtet von selbst ein. Stadt ist überhaupt ein



ção social uma diferenciação entre os seres humanos, para a qual não pode, de modo algum, ser encontrada nenhuma analogia na esfera da vida. Precisamente porque as circunstâncias decisivas que dão conteúdo, forma e direção às decisões alternativas dos seres humanos são, por último, resultado de atividades humanas, emergem no interior do gênero humano diferenciações qualitativas de tipo amplo e profundo, pelo que ocasionalmente surge a aparência como se sua unidade estivesse em questão. Isto, naturalmente, é apenas aparente, o que o desenvolvimento histórico-social posterior, mais cedo ou mais tarde, revela enquanto tal. Todavia, seu mero ser existente enquanto aparência socialmente operante mostra novamente a diferença qualitativa entre os seres social e o biológico. Neste último, de fato, não é possível uma tal cisão, mesmo que apenas aparente, no interior de um gênero; diferenciações podem surgir apenas a partir da base biológica; surgem então novos gêneros, que são tão mudos quanto os anteriores à separação ou reformulação. Portanto, também em tais casos o gênero humano demonstra ser uma categoria histórico-socialmente desdobrada — desigual e plena de contradições.

Similar é a outra divisão do trabalho, entre cidade e campo, que percorre a história humana a partir de um determinado patamar. O início dos assentamentos que, depois, tornaram-se cidades, ocorreu por motivos de produção e de segurança. (Deste último ponto de vista, da relação socioeconômica da defesa, conquista, etc., para com a produção, viremos a falar mais tarde.) Antes de tudo, aqui deve ser sublinhado que a cidade é um complexo que emerge de momentos muito complexos, entre si heterogêneos, que preenche funções sociais muito complexas, com frequência extraordinariamente heterogêneas. Não se pode, possivelmente, circunscrever com uma definição o que é uma cidade: as cidades do Oriente Antigo, da época da pólis, da Idade Média, dos diferentes estágios do capitalismo, etc., não podem ser remetidas simplesmente a um denominador de nenhum ponto de vista fixo. E, todavia, é claro que, com o surgimento das primeiras cidades, foi dado um passo importante, o qual jamais poderia ser cancelado, para a socialização do ser social, mesmo que as funções políticas, econômicas, militares das cidades estejam submetidas a ininterruptas mudanças, mesmo que ocasionalmente tenha havido longos períodos de decadência das cidades. Igualmente variada é a inter-relação de cidade e campo, as alterações da economia desde os costumes ao ser da população rural, a partir e na sequência do surgimento das cidades. Evidencia-se por si própria, com isso, a configurabilidade do ser social através do tornar-se crescentemente dominante das categorias sociais. Sobretudo, a cidade é

Komplex, der keine Analogie zu irgendeinem niedrigeren Sein haben kann, in welchem selbst die einfachsten Lebensfunktionen bereits gesellschaftlich vermittelt auftreten, in welcher die Gebundenheit an die Natur im Erlöschen begriffen ist. (Selbst ein Garten, ein Park in der Stadt ist ein vorwiegend gesellschaftliches Gebilde.)

Auch der gesellschaftliche Prozeß der Trennung von körperlicher und geistiger Ärbeit erhält durch die bloße Existenz der Stadt eine weitere Steigerung. Je mehr die Stadt zum Mittelpunkt der Industrie wird, je mehr die industrielle Produktion eines Landes däs quantitative und qualitative Übergewicht über die landwirtschaftliche erhält, desto stärker konzentrieren sich alle Zweige der geistigen Arbeit in den Städten, desto abgeschnittener wird, für lange Zeiten, das Land von den Fortschritten der Kultur. Damit parallel zeigt die Entwicklung, daß die Zahl der Menschen, die die landwirtschaftliche Produktion in Bewegüng setzen, im Vergleich zu der industriellen, kommerziellen etc., also wesentlich städtischen Bevölkerung ständig abnimmt. Die Menschheit entfernt sich also immer entschiedener von ihrer Ausgangslage, als der unmittelbare Stoffwechsel mit der sie unmittelbar umgebenden Natur die Arbeit sämtlicher Menschen in Anspruch nahm. Unter den verschiedenen Vermittlungen, die diese ursprüngliche Unmittelbarkeit verdrängen, die mit der Zeit zu eigenen Gebilden, Institutionen werden, wird die Stadt zu einem der wichtigsten relativ selbständig gewordenen Komplexe, und zwar je mehr sie ihren Übergangscharakter abstreift (der antike Stadtstaat war lange Zeit eine Konzentration von wesentlich landwirtschaftlich beschäftigter Bevölkerung, und unter völlig gegensätzlichen Umständen zeigt auch die mittelalterliche Stadt manche ähnliche Züge), je mehr sie in jeder Hinsicht zum wirklichen sozialen Gegenpol des Landes wird. Diese Entwicklung mußte wenigstens erwähnt werden, denn sie zeigt von einer anderen Seite an, wie die ökonomisch-soziale Entwicklung, auf den verschiedenen Gebieten in verschiedener Weise, überall und immer den stets reiner und ausschließlicher gesellschaftlich werdenden Aufbau des gesellschaftlichen Seins im Prozeß der Reproduktion auf immer höherer Stufe hervorbringt. Diese Tendenz fällt in keiner Weise aus dem von uns bereits vielfach aufgezeichneten Gesamtbild heraus: Auch sie ist eine ungleichmäßige und widerspruchsvolle, indem auch hier entschiedene Fortschritte auf dem Gebiet der objektiven Gesamtstruktur simultan mit und unzertrennlich von gesellschaftlichen Erscheinungsweisen zum Ausdruck gelangen, in denen die notwendige und typische menschliche Reaktion auf die Haupttendenz zu dieser in einem mehr oder weniger schroffen Gegensatz steht. Auch hier waltet also eine Gegensätzlichkeit zwischen objektiv-ökonomischem Fortschritt und seinen seelisch-kulturellen Erscheinungsweisen. Darum sagt schon der junge Marx über den



um complexo que não pode ter nenhuma analogia com qualquer ser inferior; nela, mesmo as funções de vida mais simples ocorrem mediadas socialmente, nas quais a dependencialidade para com a natureza está em processo de enfraquecimento (mesmo um jardim, um parque na cidade é uma formação prevalentemente social.)

Também o processo social de separação do trabalho físico e intelectual recebe, da mera existência da cidade, uma posterior intensificação. Quanto mais a cidade se torna o centro da indústria, quanto mais a produção industrial de um país obtém a preponderância quantitativa e qualitativa sobre a agrícola, tanto mais fortemente se concentram todos os ramos do trabalho intelectual nas cidades, tanto mais apartado se torna, por longos períodos de tempo, o campo dos progressos da cultura. Com isto, paralelamente, mostra-se o desenvolvimento pelo qual o número de seres humanos que colocam em movimento a produção agrícola diminui constantemente, em comparação com os da indústria, comércio, etc., portanto, essencialmente a população urbana da humanidade se afasta, portanto, cada vez mais decididamente de sua situação de partida, em que o metabolismo direto com a natureza imediatamente circundante requeria o trabalho do conjunto dos seres humanos. Entre as diferentes mediações que substituem essa imediaticidade originária, as quais com o tempo se tornam formações, instituições próprias, a cidade foi um dos mais importantes complexos tornados relativamente independentes e, de fato, quanto mais perde seu caráter de transição (a antiga cidade-Estado foi por muito tempo uma concentração da população essencialmente empregada na agricultura e, sob circunstâncias inteiramente opostas, também a cidade medieval mostra muitos traços análogos), tanto mais torna-se, nesse sentido, o real polo oposto social do campo. Este desenvolvimento teve de ao menos ser mencionado, pois ele mostra, de um outro aspecto, como o desenvolvimento socioeconômico, de modo diferente nas diferentes esferas, em todos os lugares e sempre, produz a estrutura do ser social tornada mais pura e exclusivamente social no processo de reprodução a patamares sempre superiores. Essa tendência não extravasa, de maneira alguma, o quadro como um todo já muitas vezes esboçado por nós: também ela é uma tendência desigual e plena de contradição, na medida em que também aqui progressos decisivos na esfera da estrutura objetiva como um todo alcançam expressão, simultaneamente com, e inseparavelmente a, modos de manifestação sociais nos quais a reação humana necessária e típica à tendência geral se encontra em uma oposição mais ou menos abrupta para com ela. Também aqui prevalece, portanto, uma opositividade entre progresso econômico-objetivo e seus modos de manifestação cultural-emocionais. Por isso, disse já o jovem Marx sobre a

Gegensatz zwischen Stadt und Land: »Er ist der krasseste Ausdruck der Subsumtion des individuums unter die Teilung der Arbeit, unter eine bestimmte, ihm aufgezwungene Tätigkeit, eine Subsumtion, die den Einen zum bornierten Stadttier, den Anderen zum bornierten Landtier macht und den Gegensatz der Interessen Beider täglich neu erzeugt.«[147] Natürlich bezieht sich diese Feststellung vor allem auf die Typen des allgemeinen Verhaltens; ebenso natürlich gibt es auf allen Stufen — je nach Ort, Zeit etc. verschieden — menschliche Überwindungen dieser Verzerrungen, die aber selbstredend doch nie einfach individuelle sind, sondern Lösungstendenzen, welche die jeweilige konkrete gesellschaftliche Lage den Menschen eröffnet. Erfüllung oder Versagen sind Akte, Verhaltensweisen, die sich in den Einzelmenschen abspielen; die gesellschaftlichen Bestimmungen, die sie hervorbringen, können unbeschadet ihrer gesellschaftlichen Objektivität nur in solchen individuellen Formen, nur im Medium der Individualität real zum Ausdruck gelangen.

Mit allen diesen Formen der gesellschaftlichen Entfaltung der Arbeitsteilung kreuzt sich ihre historisch wichtigste Form, die Differenzierung der Klassen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß ihr Ursprung im allmählich entstandenen, spezifischen Gebrauchswert der Arbeitskraft liegt, mehr produzieren zu können, als zu ihrer Reproduktion nötig ist. Es ist nun die Entwicklung der Produktion, ihre spezifischen Formen und Schranken, die die Art der Klassendifferenzierung, der gesellschaftlichen Funktion und Perspektive der Klassen bestimmt, allerdings in der Form einer Wechselwirkung, denn die Art der Beschaffenheit der Klassen, ihrer Beziehung zueinander wirkt entscheidend auf die Produktion zurück (Produktionsschranken der Sklavenwirtschaft). So sehr aber auch die Klassen einzelne, ökonomisch objektiv bestimmte gesellschaftliche Komplexe bilden, können diese Komplexe nur aufeinander bezogen existieren, als Reflexionsbestimmungen, und zwar als solche, bei denen das Bewußtsein dieses Reflexionsverhältnisses eine bestimmte, zuweilen ausschlaggebende Rolle spielt. »Dieser Mensch ist z. B. nur König«, sagt Marx, »weil sich andere[148] Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.«[149] Ist das hier mit einer gewissen ironischen Zuspitzung ausgedrückt, so gibt es verschiedene Aussprüche von Marx, in denen klar wird, daß er das Bewußtwerden der Klassenlage als entscheidende Bestimmung, wenn auch nicht für das Dasein, so doch für das Sosein des Klassenverhältnisses ansieht. So heißt es im »Elend der Philosophie«: »Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die

147 {7} Ebd., S. 39-40; MEW 3, S. 50.
148 {Nota da tradução} Alterado segundo o manuscrito (p.619); na edição de Benseler, »andre«.
149 {8} Kapital I, S. 24, Anmerkung; MEW 23, S. 92.



oposição entre cidade e campo: »É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta, uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais, e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos.«[150] Naturalmente, essa constatação se aplica antes de tudo aos tipos de comportamento gerais; naturalmente dá-se, igualmente em todos os patamares, ultrapassagens humanas dessas distorções — diferentes segundo o lugar, a época, etc. —, as quais, contudo, evidentemente, jamais são simplesmente individuais, mas tendências de solução que a respectiva situação socialmente concreta abre aos seres humanos. O sucesso ou fracasso são atos, modos de comportamento, que têm lugar nos seres humanos singulares; as determinações sociais que os produzem podem, apesar de sua objetividade social, apenas em tais formas individuais, apenas no *medium* da individualidade, alcançar expressão real.

Com todas essas formas do desdobramento social da divisão de trabalho, cruza-se sua forma historicamente mais importante, a da diferenciação das classes. Sobre isso já apontamos que sua origem repousa no valor de uso específico da força de trabalho, que emerge paulatinamente, de poder produzir mais do que é necessário para sua reprodução. É, então, o desenvolvimento da produção que determina as suas formas específicas e limites, o tipo da diferenciação de classes, a função e a perspectiva social das classes, certamente na forma de uma interação na qual o tipo de qualidade das classes, sua relação uma com a outra retroage decididamente na produção (limites da produção da economia escravista). Portanto, por mais que as classes constituam complexos economicamente objetivos, socialmente determinados, esses complexos apenas podem existir referentes um ao outro, enquanto determinações de reflexão e, de fato enquanto tais, neles desempenha a consciência destas relações de reflexão um papel determinado, por vezes decisivo. »Este homem, por exemplo, é rei apenas«, diz Marx, »porque outros homens comportam-se como súditos diante dele. Eles pensam, ao contrário, que são súditos porque ele é rei.«[151] Aqui isto é expresso com uma certa intensificação irônica, contudo, há diferentes comentários de Marx nos quais é claro que ele enxerga o tornar-se consciente da situação de classe como determinação decisiva, mesmo se não para a existência, para o ser-assim da relação de classe. Assim, diz em »A miséria da filosofia«: »As condições econômicas, inicialmente,

150 {7} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.52. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.183) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.618), em Benseler, em Scarponi (p.158) e em Morbois (p.249).
151 {8} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.185.

Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf ... findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst.«[152] Im »Achtzehnten Brumaire« erscheint diese Bewußtheit geradezu als Kriterium des Klassenseins; Marx sagt dort über die Bauernschaft: »Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse.«[153] Natürlich würde man seine Intentionen völlig verkennen, wenn man aus diesem Grenzfall, der vor allem vom politischen und nicht vom ökonomisch-sozialen, nicht vom ontologischen Gesichtspunkt eine derart extreme Formulierung erhielt, darauf schließen würde, daß Klassensein etwas an die Bewußtheit Gebundenes ist. Schon die frühere Fassung des Problems als Fürsich, das sich aus dem Ansich entwickelt, zeigt die eigentlich gemeinte Proportion an: das objektiv Seiende an der Klasse als herausgewachsen aus den konkreten Produktionsverhältnissen, aus der Struktur der betreffenden Formation. Daß die Bewußtheit eine objektiv modifizierende Funktion am gesellschaftlichen Sein der Klasse auszuüben fähig ist, kann nur für jene überraschend wirken, die gewissen vulgärmarxistischen Traditionen entsprechend einen »rein objektiven« Unterbau und einen ebenso »rein subjektiven« Überbau als marxistische Gesellschaftsauffassung betrachten; da das nächste Kapitel sich mit diesem Fragenkomplex prinzipiell befassen wird, können und müssen wir auf ihn hier nicht näher eingehen.

Hier muß nur eine Seite des Problems ein wenig näher betrachtet werden, das, was wir früher mit Marx als Reflexionsbeziehung im Klassensein betrachtet haben. Vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins bedeutet das vorerst soviel, daß jede Klasse als sozialer Komplex nur in einer bestimmten Gesellschaft vorhanden sein kann, daß deshalb ihre relativ selbständige Existenz eine unaufhebbare Bezogenheit auf diese Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und auf die anderen Klassen derselben Gesellschaft in sich begreift, daß eine Klasse nur in praktischer Wechselwirkung mit den anderen Klassen ihrer Formation sozial da

152 {9} Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 2, S. 180.
153 {10} Marx: Der Achtzehnte Brumaire, a. a. O., S. 117; MEW 8, S. 189.



transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Esta massa pois, é já, face ao capital, uma classe, mas não o é ainda para si mesma. Na luta (...), essa massa se reúne, constitui-se em classe para si mesma.«[154] No »18 Brumário«, esta conscienciosidade aparece precisamente como critério do ser das classes; Marx de fato diz sobre o campesinato: »Na medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas de existência que as separam pelo seu modo de viver, pelos seus interesses e pela sua cultura das outras classes, e as opõem a estas de um modo hostil, aquelas formam uma classe. Na medida em que subsiste entre os camponeses detentores de parcelas uma conexão apenas local e a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhuma comunidade, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, não formam uma classe.«[155] Naturalmente, suas intenções seriam totalmente incompreendidas, se desse caso limite, que recebeu uma formulação assim extrema antes de tudo do ponto de vista político e, não, socioeconômico, não ontológico, se disso fosse concluído que o ser de classe é algo ligado à conscienciosidade. A versão anterior do problema, como para-si que se desenvolve do em-si, indica precisamente a real proporção intencionada: o objetivamente existente da classe como brotado das relações de produção concretas, da estrutura da formação concernente. Que a conscienciosidade é capaz de exercer uma função modificadora objetiva no ser social da classe só pode surpreender aqueles que consideram como visão marxista da sociedade uma certa tradição marxista-vulgar à qual corresponde uma infraestrutura »puramente objetiva« e uma igualmente »puramente subjetiva« superestrutura; já que o próximo capítulo se ocupará, em princípio, desse complexo de questões, podemos e devemos, aqui, não nos aproximar dele.

Aqui, apenas um lado do problema deve ser considerado um pouco mais de perto, aquele que antes, com Marx, foi considerado como relação de reflexão no ser das classes. Do ponto de vista da ontologia do ser social isto significa, por ora, que toda classe enquanto complexo social apenas pode existir em uma determinada sociedade e que, por isso, sua existência relativamente independente inclui uma referencialidade a esta sociedade em sua totalidade (*Gesamtheit*) e às outras classes da mesma sociedade; que uma classe apenas é em interação prática com as outras classes de sua formação

154 {9} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159.
155 {10} Marx: O 18 brumário de Luís Bonaparte in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.325. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.184) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.620), em Benseler, em Morbois (p.250) e em Scarponi (p.159).

ist. Es kann also nichts falscher sein, als bestimmte Klassenverhältnisse von dieser ihrer Stellung in der jeweiligen Totalität isoliert zu betrachten. Sklaverei ist z. B. die herrschende Klassenform der Antike; ihre Überreste am Anfang des Mittelalters sind eine folgenlose Episode; die Negersklaverei in Amerika ist dagegen ein Bestandteil des entstehenden Kapitalismus trotz ihrer offenkundig anachronistischen und monströsen Art.[156] Das hat zur Folge, daß das Reflexionsverhältnis einerseits die Totalität jener Gesamtgesellschaft voraussetzt, in welcher die verschiedenen Klassen zueinander in Reflexionsbeziehungen stehen, andererseits, daß das Reflexionsverhältnis ein praktisches ist, die Synthese, die Gesetzlichkeit etc. jener Handlungen gesellschaftlicher Art, die aus dem Klassendasein für die beteiligten Menschen folgen. Marx hat dies sehr klar ausgedrückt, als er dem Idealismus Bruno Bauers gegenüber das Motto von Loustalos Zeitschrift aus der französischen Revolution zitiert: »Les grands ne nous paraissent grands / Que parce que nous sommes à genoux /Levons nous!« Und er kommentiert diesen Satz so: »Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu und über dem *wirklichen*, *sinnlichen* Kopf das *wirkliche*, *sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen.«[157] Aus den frünher zitierten Stellungnahmen von Marx ist es klar ersichtlich, daß er bei dieser Betonung der Wirklichkeit, bei dieser Ablehnung ihrer bloß gedanklichen Umwandlung als relevant für die Wirklichkeit keineswegs eine Irrelevanz des Gedanklichen überhaupt vertritt. Es handelt sich bloß darum, daß er auch hier für das gesellschaftliche Sein die abstrakt falschen Alternativen des mechanischen Materialismus (die Wirklichkeit geht ihren gesetzmäßigen Weg, völlig unabhängig davon, was sich im Bewußtsein der Menschen abspielt) und des philosophischen Idealismus (es ist der menschliche Gedanke, der das Sein bestimmt, verändert etc.) als beiderseits falsch ablehnt und die ontologische Stelle des Gedankens in den Seinszusammenhängen, Seinsrelationen, Seinswandlungen etc. des gesellschaftlichen Seins stets konkret untersucht. Es kommt auch hier auf die von uns längst festgestellte Konstellation an: Die Bewegung des gesellschaftlichen Seins besteht letzten Endes aus dem Zusammenwirken von einzelnen verwirklichten Alternativentscheidungen. Freilich müssen diese einerseits wirkliche Entscheidungen sein, die sich unmittelbar oder vermittelt in wirkliche Handlungen umsetzen, andererseits fallen die materiellen Folgen solcher Entscheidungen sowohl in den Einzelfällen wie in den Gesamtsynthesen zumeist ganz anders aus, als dies die Einzelnen — auch noch so viele Einzelne — vorgestellt, beabsichtigt haben. Eine

156 {11} Marx: Das Elend der Philosophie, S. 93-94; MEW 4, S. 180 f.
157 {12} Marx Werke III, S. 254; MEW 2, S. 87.



social. Não pode ser mais falso, portanto, considerar determinadas relações de classe isoladas desta sua posição na respectiva totalidade. A escravidão, p. ex., é a forma dominante de classe da Antiguidade; seus resíduos no início da Idade Média são episódios sem consequência; a escravidão negra na América é, em comparação, um componente do capitalismo nascente, em que pese sua espécie manifestamente anacrônica e monstruosa.[158] Isto tem por consequência que a relação de reflexão, por um lado, pressupõe a totalidade de cada sociedade como um todo, na qual as diferentes classes estão em relação de reflexão uma com a outra; por outro lado, que a relação de reflexão é uma relação prática, a síntese, a legalidade, etc., daquelas ações de tipo social das quais decorrem o ser das classes para os seres humanos envolvidos. Marx expressou isto muito claramente ao citar, contra o idealismo de Bruno Bauer, a divisa do jornal de Loustalos na época: »*Les grands ne nous paraissent grands/ Que parce que nous sommes à genoux/ Levons nous!*« E ele assim comenta esta frase: »Mas para levantar-se não basta levantar-se em *pensamento*, deixando que sobre a cabeça *real* e *sensível* permaneça flutuando o jugo *real* e *sensível*, que nós não logramos fazer desaparecer por encanto através das ideias«[159]. Das tomadas de posição de Marx anteriormente citadas, é evidentemente claro que, por essa ênfase da realidade, por essa recusa de sua mera subversão intelectual como relevante para a realidade, de modo algum advoga uma irrelevância do espiritual. Trata-se apenas de que também aqui recusa, como falsos para o ser social, em ambos os lados, as abstratamente falsas alternativas do materialismo mecânico (a realidade recorre seu percurso legal totalmente independente do que se passa na consciência dos seres humanos) e do idealismo filosófico (é o pensamento humano que determina, altera o ser, etc.) e sempre investiga concretamente o lugar ontológico do pensamento nas conexões de ser, nas relações de ser, nas mudanças de ser, etc., do ser social. Importa, também aqui, da constelação há muito observada por nós: o movimento do ser social existe, por último, do operar-conjunto das escolhas alternativas individuais realizadas. Admissivelmente estas têm de, por um lado, ser decisões reais, as quais direta ou mediadamente, convertem-se em atos reais; por outro lado, as consequências materiais de tais decisões na maior parte terminam inteiramente diferentes do que os singulares — ainda que muitíssimos indivíduos — visualizaram, intencionaram. Uma

158 {11} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.158-9.
159 {12} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.100.

ausführliche Analyse der hier entstehenden Probleme wird erst im folgenden Kapitel möglich.

Gerade die Klassenkämpfe in der Gesellschaft wurden am häufigsten dazu benutzt, das gesellschaftliche Sein als eine Art von Natursein zu interpretieren. Auf die zumeist reaktionären Absichten, die mit solchen Theorien verbunden sind, gehen wir hier nicht ein, obwohl ihre hartnäckige Wiederholung selbst in Perioden, in denen nicht einmal der Schein ihnen eine gewisse Plausibilität verleiht, deutlich auf ihre Interessiertheit, wahre Zusammenhänge zu ignorieren, auf derartige soziale Quellen hinweist. Wenn wir von Schein sprachen, meinten wir das Klassensein früherer Gesellschaften, wo dieses durch den Naturakt der Geburt erworben wurde (Kasten, Stände), obwohl auch in solchen Fällen bloß die Zugehörigkeit des jeweiligen Individuums zu einer bestimmten sozialen Schicht durch einen nicht gesellschaftlichen Zufall erworben wurde, und die soziale Gliederung selbst, etwa in Kasten, Stände etc., das Produkt einer ökonomischsozialen Entwicklung war. Wir sprechen von Zufall, weil die gesellschaftliche Subsumtion des individuums unter die allgemeinen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung vom Individuum aus einen unaufhebbar zufälligen Charakter haben muß. Aber selbst wenn dieser Schein bereits völlig verschwunden ist, wie im Kapitalismus, tauchen solche Theorien der gedanklichen Rückverwandlung des Gesellschaftlichen ins Naturhafte immer wieder auf, so z. B. im sogenannten sozialen Darwinismus, der den Kampf ums Dasein als gemeinsames Gesetz von Natur und Gesellschaft nachzuweisen bestrebt war. Alle diese Theorien übersehen, daß es im eigentlichen Kampf ums Dasein sich unmittelbar und wirklich um Leben oder Tod im biologischen Sinn, um Töten und Fressen oder Verhungern handelt, während alle Klassenkämpfe in der Gesellschaft um die Aneignung jener Mehrarbeit gehen, die den spezifischen Gebrauchswert der menschlichen Arbeitskraft bildet. (Das Töten im Krieg hat, wenn er nicht aus kannibalischen Gründen geführt wird, mit dem Kampf ums Dasein in der Natur nichts zu tun. Der Krieg selbst ist, wie wir später sehen werden, eine — sich zuweilen relativ selbständig machende — Folgeerscheinung der eben angedeuteten ökonomisch-sozialen Reproduktion.) Diese Lage besteht selbst für die grausamsten Formen der Sklaverei; das Minimum an Möglichkeiten der Reproduktion des eigenen Lebens für den Sklaven bei der äußersten Steigerung der erpreßten Arbeitsleistung bedeutet doch nichts weiter, als daß dieser Anteil an der Mehrarbeit der Sklaven derart überspannt wurde, daß er eine durchschnittliche Reproduktion des Sklavenlebens stark einschränkte; sein ökonomisch-sozialer Charakter zeigt sich darin, daß diese Art der Produktion nur bei einer fast unbeschränkten Sklavenzufuhr möglich war und mit ihrem Abnehmen auch absterben mußte. (Entwicklung im späteren



análise detalhada do problema que aqui emerge só será possível no próximo capítulo.

Precisamente as lutas de classe na sociedade foram as mais comumente empregadas para interpretar o ser social como uma espécie de ser natural. Das intenções na maior parte reacionárias com as quais tais teorias estão ligadas, não trataremos aqui, embora sua persistente repetição mesmo em períodos em que nem sequer a aparência lhes empresta uma certa plausibilidade, indique nitidamente o interesse de ignorar conexões verdadeiras a partir de fontes sociais deste tipo. Quando falamos de aparência, pensamos no ser das classes das sociedades precedentes onde este era adquirido pelo ato natural do nascimento (castas, estamentos), embora também em tais casos apenas a afiliação dos respectivos indivíduos a um determinado estrato social fosse adquirido através de um acaso não social e o próprio arranjo social, por exemplo, em castas, estamentos, etc., era o produto de um desenvolvimento socioeconômico. Falamos de acaso porque a subsunção social do indivíduo às leis gerais do desenvolvimento social tem de ter um inexorável caráter casual. Contudo, mesmo quando essa aparência já desapareceu completamente, como no capitalismo, continuamente emergem tais teorias da reconversão intelectual do social em natural, assim, p. ex., no assim denominado darwinismo social, que se esforçou por demonstrar a luta pela existência como uma lei comum à natureza e à sociedade. Todas essas teorias ignoram que na autêntica luta pela existência imediata, realmente trata-se da vida ou da morte em sentido biológico, do matar e comer ou morrer de fome, enquanto em todas as lutas de classe na sociedade trata-se da apropriação daquele mais-trabalho que constitui o valor de uso específico da força de trabalho humana. (O matar na guerra, se não conduzida por motivos canibalescos, nada tem a ver com a luta pela existência na natureza. A própria guerra é, como mais tarde veremos, uma — que ocasionalmente se faz relativamente independente — consequência da reprodução socioeconômica há pouco indicada.) Esta situação permanece mesmo para a forma mais cruel de escravidão; o mínimo de possibilidade para a reprodução de sua própria vida para o escravo pela intensificação extrema do rendimento do trabalho extorquido significa nada mais de que esta porção no mais-trabalho dos escravos foi de tal sorte hipostasiada que limitou intensamente uma reprodução média da vida dos escravos; seu caráter socioeconômico mostra-se em que esta espécie de produção apenas era possível por um suprimento de escravos quase irrestrito e, com sua diminuição, teve também de desaparecer. (Desenvolvimento no Império

römischen Kaiserreich.) Andererseits zeigt etwa die Ökonomie des Frühkapitalismus, daß bei einem unerschöpflich scheinenden Arbeiterangebot ein solches Hochtreiben der Ausbeutung auch sogenannten »freien« Menschen gegenüber möglich war.

Abgesehen von solchen Irrlehren — gleichviel ob sie bona fide oder mala fide entstanden sind — zeigt die Entwicklung der Klassen und ihres Verhältnisses zueinander dieselbe Tendenz, die wir bei anderen sozialen Komplexen beobachten konnten: den zunehmenden gesellschaftlichen Charakter des Seins und seiner Relationen. Seit der Aufklärung und insbesondere seit Hegel pflegt man diese Entwicklung als eine, die in die Richtung der Freiheit führt, darzustellen. Das Problem der Freiheit ist sozial zu vielseitig und zu vieldeutig, um auf dem jetzigen Niveau unserer Analysen behandelt werden zu können. Soweit diese Frage jetzt, also rein und allgemein ontologisch dargelegt werden kann, erscheint sie in der Form, daß im Ausmaße des immer klareren und eindeutigeren Zum-Ausdruck-Gelangens der allgemeinen ökonomischen Gesetze — also mit Zurückweichen der Naturschranke — die Stellung des einzelnen Individuums in der Gesellschaft immer offenkundiger dem Zufall unterworfen ist. Diese Beziehung des Einzelfalles zum allgemeinen Gesetz ist eine allgemeine ontologische Tatsache. Man pflegt freilich an ihr zumeist achtlos vorbeizugehen, denn das zufällige Schicksal etwa der Einzelmoleküle interessiert niemand, nur die Art, wie das allgemeine Gesetz sich durchsetzt, erweckt Erkenntnisinteresse. Nun ist aber diese Beziehung von allgemeinem Gesetz und Einzelfall überall, auch gesellschaftlich gültig. Wenn z. B. nach Marx in der Wirtschaftskrise die Einheit der kapitalistischen Produktion, ihre richtigen Proportionen gewaltsam durchgesetzt werden[160], so bedeutet dies konkret, daß der Tauschwert des Besitzes von X oder Y entwertet und er selbst dadurch zugrunde gerichtet wird. Kann aber der Zufall, ob Müller oder Schulze das Schicksal eines solchen X erleiden werden, aufgehoben werden? Wir glauben: nicht. Und es scheint uns, daß je reiner und entfalteter die Gesellschaftlichkeit des Reproduktionsprozesses wird, desto nackter tritt diese Zufälligkeit auf. Dabei entsteht zweifellos ein Schein der Freiheit, der insofern ein bloßer Schein ist, als mit der zunehmenden Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins das Individuum immer zahlreicheren sachlichen Zusammenhängen, Relationen etc. unterworfen wird.[161] Die weiteren Folgen dieser Lage müssen wir späteren Darlegungen überlassen.

160 {13} Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. II, s. 268 und 274; MEW 26, 2, S. 501.
161 {14} Marx Werke V, S. 65-66; MEW 3 S. 76 f.



romano tardio.) Por outro lado, por exemplo, a economia do capitalismo inicial mostra que, por uma aparentemente inexaurível oferta de trabalhadores, um tal aumento forçado da exploração era também possível para os seres humanos ditos »livres«.

À parte tais teorias errôneas — o mesmo se surgiram de *bona* ou *mala fide* —, o desenvolvimento das classes e de suas mútuas relações mostra essa mesma tendência que pudemos observar em outros complexos sociais: o crescente caráter social do ser e de suas relações. Desde o Iluminismo e em especial desde Hegel, costuma-se descrever esse desenvolvimento como conduzido em direção à liberdade. O problema da liberdade é socialmente muito multifacetado e muito ambíguo para poder ser tratado no presente nível de nossa análise. Tanto quanto esta questão pode ser agora apresentada, portanto, pura e ontologicamente em geral, aparece ela na forma em que, na medida em que as leis econômicas gerais sempre mais clara, e nitidamente, ganham expressão — portanto, com o afastamento da barreira natural —, o lugar dos indivíduos singulares na sociedade é submetido cada vez mais evidentemente ao acaso. Essa relação do caso singular para com a lei geral é um estado de coisa ontológico geral. Na maior parte, costuma-se passar por ele descuidadamente, pois o destino casual, por exemplo, de uma molécula singular não interessa a ninguém, apenas desperta interesse como conhecimento a maneira pela qual a lei geral se impõe. Agora, contudo, essa relação de lei geral e caso singular é válida em toda parte, também socialmente. Quando, p. ex., segundo Marx, na crise econômica, a unidade da produção capitalista impõe violentamente suas corretas proporções[162], significa concretamente que depreciou o valor de troca da posse de X ou Y, e que com isso ele próprio se dirige à ruína. Pode ser superado, todavia, o acaso de se Müller ou Schulze sofrerá o destino de um tal X? Cremos: não. E nos parece que quanto mais pura e desdobrada se torna a socialidade do processo de reprodução, tanto mais nua aparece esta casualidade. Daqui, indubitavelmente, emerge uma aparência de liberdade que, nisso, é mera aparência, já que com a crescente socialização do ser social o indivíduo torna-se sempre submetido a mais numerosas conexões, relações, etc., factuais[163]. As consequências posteriores dessa situação devem ser deixadas para exposições posteriores.

162 {13} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.936-7.
163 {14} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.64-5.

Aber abgesehen davon, wie diese Frage der Freiheit entschieden wird, bedarf der hier als Ausgangspunkt dienende Zufall einer gewissen Konkretion. Es handelt sich in den eben gemachten Bemerkungen um zwei objektiv heterogene Arten der Zufälligkeit. Die erste entstammt daraus, daß die Beziehung der Geburt eines Menschen im biologischen Sinn zu der gesellschaftlichen Lage, die dieselbe Geburt vermittelt, nur eine zufällige sein kann. Damit wird freilich keine Gesetzmäßigkeit der Vererbung, die wir noch sehr wenig kennen, geleugnet; diese berührt jedoch die hier gemeinte spezifische Art der Zufälligkeit nicht. Die Zufälligkeit in der Beziehung von allgemeinem Gesetz und seinen Einzelobjekten hat, wie schon gezeigt, im gesellschaftlichen Sein einen ganz anderen Charakter, wo das einfache Einzelne der unorganischen Natur sich zu einem Einzelsubjekt entwickelt, das zu teleologischen Setzungen befähigt und gezwungen ist. Diese sind natürlich nicht imstande, die Allgemeinheit des Gesetzes und seine generell — vom Standpunkt der betroffenen Einzelmenschen — zufälligen Wirkungen zu verändern, sie schaffen aber für den Einzelnen doch einen Bewegungsspielraum, der die Wirkungen des allgemeinen Gesetzes auf ihn bis zu einem gewissen Grad modifizieren kann. Denn selbstverständlich ist bei den geschilderten Krisenwirkungen das ökonomische Verhalten der Einzelnen für sie selbst nicht gleichgültig; ihr Handeln kann sie zu einem Ausweichen vor den katastrophalen Folgen führen oder im Gegenteil mitten in die Katastrophe hinein. Bei Beurteilung dieses Spielraums muß natürlich einkalkuliert werden, daß sämtliche Folgen der teleologischen Setzungen für keinen Setzenden völlig sichtbar werden können; das engt bloß diesen Spielraum ein, hebt ihn aber nicht gänzlich auf.

Es ist, so glauben wir, nicht nutzlos, auf solche Zufälligkeiten, die für den einzelnen Menschen unaufhebbare Gegebenheiten seines Lebens sind, hinzuweisen, denn damit wird sichtbar, wie wenig die allgemeinen Gesetze der Ökonomie, die Inhalt, Form, Richtung, Tempo etc. der Reproduktion bestimmen, in ihrem konkreten Verwirklichtwerden einen mechanistisch allgemeinen Charakter haben. Es ist aber ebenso wichtig, einzusehen, daß die Unzahl von Zufallsspielräumen in ihren realen Auswirkungen einen wichtigen Teil des gesellschaftlichen Lebens der Menschen ausmacht. Zum Verständnis der so entstehenden dynamischen Struktur muß Rolle und Bedeutung sowohl von Zufall wie von Notwendigkeit in ihrem dicht verschlungenen Ineinander richtig begriffen werden. Die Tatsache, daß dabei eine gewisse Polarisation zu entstehen scheint, daß die Gesellschaft in ihrer Ganzheit ein Vorherrschen des Gesetzes, der Notwendigkeit, das Leben der Individuen dagegen das der besonders gearteten Zufälligkeiten unmittelbar zeigt, darf zu keiner überspannt



Contudo, à parte de como essa questão da liberdade seja decidida, aqui necessita uma certa concreção o acaso que serve como ponto de partida. Trata-se, nas observações feitas há pouco, de dois tipos objetivamente heterogêneos de casualidade. O primeiro provém de que a relação de nascimento de um ser humano em sentido biológico só pode ser uma relação casual para com a situação social que esse nascimento medeia. Com isto, claro, não é recusada, de modo algum, a legalidade da hereditariedade, que ainda há pouco conhecemos; contudo, ela não toca o tipo específico de casualidade que aqui pensamos. A casualidade na relação da lei geral e seu objeto singular tem, como mostramos, no ser social um caráter totalmente outro, em que do simples singular da natureza inorgânica se desenvolve um sujeito singular que é capaz e compelido a posições teleológicas. Estas, naturalmente, não são capazes de alterar a generalidade da lei e seu operar casual em geral — do ponto de vista dos seres humanos singulares afetados —, elas criam, contudo, para o singular um campo de manobra de movimento que pode modificar os efeitos da lei geral sobre ele até um certo grau. Pois, evidentemente, não é indiferente, para os efeitos descritos da crise, o comportamento econômico dos singulares para com eles; seu agir pode conduzir à evasão das consequências catastróficas ou, ao contrário, para o meio da catástrofe. Na apreciação de tais espaços de manobra deve, naturalmente, ser levado em conta que o conjunto de consequências de suas posições teológicas não é plenamente perceptível para nenhum pôr; isto meramente constrange esse espaço de manobra, mas absolutamente não o supera.

Não é inútil, cremos, apontar tais casualidades que, para os seres humanos singulares, são inexoráveis dadidades de suas vidas, pois com isto torna-se perceptível quão pouco as leis gerais da economia, que determinam o conteúdo, forma, direção, ritmo, etc., da reprodução, têm em seu concreto tornar-se realidade um caráter mecânico geral. Mas é importante, igualmente, considerar que o incontável número de espaços de manobra do acaso em suas implicações reais perfaz uma importante parte da vida social dos seres humanos. Para compreender a estrutura dinâmica que assim emerge, têm de ser concebidos corretamente o papel e o significado tanto do acaso quanto da necessidade em seu denso entrelaçamento recíproco. O fato que daqui parece emergir uma certa polarização de que a sociedade em sua totalidade (*Ganzheit*) mostra imediatamente um predomínio da lei, da necessidade e, a vida dos indivíduos, de uma causalidade de tipo particular, não pode seduzir à nenhuma polaridade

rationalisierten Polarität verführen. Das Verschlungensein von Gesetz und Zufall ineinander ist vielmehr eine durchgehende Beschaffenheit sowohl des Ganzen wie seiner Bestandteile. Unsere späteren Betrachtungen werden zeigen, daß aus den komplizierten, zugleich gesetzmäßigen und zufälligen Wechselbeziehungen von Komplexen zueinander innerhalb des Gesamtkomplexes des gesellschaftlichen Seins an beiden Polen, sowohl bei den einzelnen Menschen wie in der Totalität der Gesellschaft, ihr Geradesosein als letzthin bestimmende ontologische Kategorie zum Vorschein kommt. Hier kann diese Ankunft unserer Betrachtungen nur noch deklarativ angekündigt werden, weil diese Kategorie bloß durch das Insichfassen der mannigfaltigsten Bestimmungen ihren echten synthetischen Seinscharakter erhalten kann und mit dem zugleich als Anfang und als Ende gesetzten empiristischen Geradesosein fast nur das bezeichnende Wort gemeinsam besitzt. Hier soll dieser Abschluß nur darum erwähnt werden, damit das immer wieder betonte unlösbare Zusammen von prinzipiell gegensätzlichen und heterogenen Kategorien etwas von seinem paradoxen Charakter verliere.

Die Komplexität des gesellschaftlichen Seins bedeutet keineswegs seinen Mangel an Gliederung, nur darf man diese nicht in der konventionell gewordenen philosophischen Weise verstehen. Soweit die Philosophie Systeme zu schaffen unternahm, waren diese — direkt angesehen — stets reinlich homogenisierte Ordnungen statischer oder dynamischer Art, in denen eine genau abgemessene Hierarchie zu herrschen pflegte. Diese strenge Ordnung widerspricht sich selbst in den meisten Fällen, indem die Ordnungsprinzipien — sehr oft nicht oder nicht völlig bewußt — aus stillschweigenden Homogenisierungen heterogener Prinzipien entstehen. In der Darstellung Hegels haben wir zu zeigen versucht, daß die logischen Prinzipien des Aufbaus sich ununterbrochen mit ontologischen kreuzen und mischen, daß diese falsch homogenisierte Heterogenität oft ontologisch richtig Erfaßtes in die Zwangsjacke einer logizistischen Hierarchie preßt und damit sich selbst entfremdet. Solche Entstellungen der eigenen Intentionen ließen sich natürlich auch in allen Philosophien aufweisen. Unsere Betrachtungen entnehmen ihren Ausgangspunkt und ihre Methode der Marxschen materialistischen und dialektischen, ontologischen gedanklichen Widerspiegelung der Wirklichkeit. Der Materialismus in der Ontologie bedeutet nicht bloß ihre Reinigung vom Getrübtwerden durch logische und erkenntnistheoretische Kategorien, sondern auch und vor allem die unmißverständliche Trennung der ontologischen und wertsetzenden Gesichtspunkte. Die alte Ontologie, die entweder eine untergehende Religion philosophisch zu ersetzen unternahm, wie die der späten Antike, oder direkt aus theologischen Voraussetzungen heraus entwickelt wurde,



racionalizadamente hipostasiada. O mútuo ser entrelaçado de lei e acaso é, antes, uma qualidade que permeia tanto o todo quanto seus componentes. Nossas considerações posteriores mostrarão que das complicadas inter-relações, ao mesmo tempo legais e casuais, de complexos um com o outro no interior do complexo como um todo do ser social, emergem ambos os polos, tanto o dos seres humanos singulares, quanto o da totalidade da sociedade, seu ser-precisamente-assim como categoria ontológica por último determinante. Aqui, essa chegada de nossas considerações apenas declarativamente pode ser enunciada, porque essa categoria pode obter o seu autêntico caráter sintético de ser apenas através do apreender-em-si das determinações as mais multifacéticas e, ao mesmo tempo, possui tão somente em comum com o ser-precisamente-assim, empiricamente dado como início e como fim, a palavra que o descreve. Essa conclusão deve ser aqui enunciada para que a junção indissolúvel, constantemente enfatizada, de categorias em princípio opostas e heterogêneas, perca algo de seu caráter paradoxal.

A complexidade do ser social não significa, de modo algum, sua carência de organização, apenas não se pode compreendê-la do modo filosófico que se tornou convencional. Enquanto a filosofia se lança a criar sistemas filosóficos, foram estes — diretamente considerados — sempre ordenações puramente homogeneizadas, de tipo estática ou dinâmica, nas quais costuma dominar uma hierarquia precisamente mensurada. Essa estrita ordenação contradiz a si mesma na maioria dos casos, na medida em que dos princípios ordenadores — com muita frequência não, ou não plenamente, consciente — emergem princípios de homogeneização tacitamente heterogêneos. Na descrição de Hegel, tentamos mostrar que os princípios lógicos da estrutura se cruzam e se mesclam ininterruptamente com os ontológicos, que essa heterogeneidade falsamente homogeneizada com frequência pressiona o ontológico e corretamente apreendido na camisa de força de uma hierarquia logicizada e, com isto, estranha a si própria. Tais deformações das próprias intenções deixam-se divisar, naturalmente, em todas as filosofias. Nossas considerações tomam seu ponto de partida e seu método do reflexo intelectual marxiano, materialista e dialético, da realidade. O materialismo na ontologia significa, não apenas sua purificação de turvamentos por categorias lógicas e gnosiológicas, mas também e acima de tudo a inequívoca separação do ontológico dos pontos de vista de valores postos. A velha ontologia, que ou empreendeu substituir filosoficamente uma religião que naufragava, como a Antiguidade tardia, ou desenvolveu-se diretamente dos pressupostos teológicos,

wie die der Scholastik, schafft notwendigerweise eine hierarchische Abstufung der Seinsformen, worin das höchste Sein (Gott) als das echteste Sein zugleich den Gipfel der Werthierarchie bilden muß; man denke an die Verknüpfung von Sein und Vollkommenheit im ontologischen Gottesbeweis. Natürlich muß auch die materialistische Ontologie dem Wesen der Wirklichkeit entsprechend Seinsstufen anerkennen. Die Kennzeichen und Kriterien einer solchen Abstufung dürfen aber hier ausschließlich der Charakteristik des Seins als Sein entnommen werden. Das bedeutet erstens, daß gefragt werden muß: Welche Seinsstufe kann ohne die andere ein Sein besitzen und welche setzt — seinsmäßig — das Sein der anderen Stufe voraus. Wenn so gefragt wird, sind die Antworten klar und leicht überprüfbar: Die unorganische Natur setzt keinerlei biologisches oder gesellschaftliches Sein voraus. Sie kann völlig selbständig existieren, während das biologische Sein eine besondere Beschaffenheit des Unorganischen voraussetzt und ohne ununterbrochene Wechselwirkung mit ihm keinen Augenblick das eigene Sein zu reproduzieren imstande ist. Ebenso setzt das gesellschaftliche Sein organische und unorganische Natur voraus und kann ohne diese beiden als Grundlage die eigenen, von beiden verschiedenen Kategorien unmöglich entwickeln. Aus alledem wird eine Anordnung der Seinsstufen ohne Wertgesichtspunkte, ohne die Frage der ontologischen Priorität, der ontologischen Unabhängigkeit und Abhängigkeit mit diesen zu vermengen, möglich.

Zweitens zeigt sich in einer solchen rein ontologischen Untersuchung die Abhängigkeit einer Seinssphäre von der anderen als darauf basiert, daß in der abhängigen qualitativ neue Kategorien der sie fundierenden gegenüber auftreten. Diese neuen Kategorien vermögen jene, die ihre Seinsbasis beherrschen, niemals völlig aufzuheben. Aus ihren Wechselbeziehungen entstehen vielmehr Transformationen, die die gesetzlichen Zusammenhänge des die neue Seinssphäre fundierenden Seins aufbewahren, jedoch in neue Zusammenhänge einfügen, an ihnen unter Umständen neue Bestimmungen aktuell werden lassen, ohne — selbstverständlich — imstande zu sein, diese Gesetzlichkeiten dem Wesen nach umzuwandeln. Die neuen Kategorien, Gesetze etc. der abhängigen Seinssphäre erscheinen als neu und selbständig denen der fundierenden gegenüber, setzen jedoch, gerade in ihrer Neuheit und Selbständigkeit, diese stets als Grundlage ihres Seins voraus. Daraus folgt drittens, worüber in anderen Zusammenhängen schon vielfach die Rede war, daß die Entfaltung der kategoriellen Eigenart einer abhängigen Sphäre nie auf einen Schlag fertig und vollendet zustande kommt, sondern selbst das Ergebnis eines historischen Prozesses bildet, in welchem die stetige Reproduktion der neuen Seinsform in immer entwickelter, eigenständiger, in ihren Zusammenhängen — relativ — auf sich selbst gestellter Weise die für sie spezifisch charakteristi-



como a da Escolástica, cria de modo necessário uma gradação hierárquica das formas de ser em que o ser mais elevado (Deus) tem de consistir ao mesmo tempo o ser mais genuíno do ápice da hierarquia de valor; pense-se na vinculação de ser e perfeição na prova ontológica da existência de Deus. Naturalmente, também a ontologia materialista tem de reconhecer os patamares de ser emergentes da essência da realidade. Os traços e os critérios de uma tal gradação podem ser tomados exclusivamente das características do ser enquanto ser. Isto significa, em primeiro lugar, que deve ser perguntado: qual patamar de ser pode possuir um ser sem os outros e qual pressupõe — ontologicamente — o ser de outro patamar? Quando assim se pergunta, as respostas são clara e facilmente verificáveis: a natureza inorgânica não pressupõe nem o ser biológico nem o social. Pode existir completamente independente, enquanto o ser biológico pressupõe uma certa qualidade do inorgânico e sem ininterrupta interação com ele não é capaz de reproduzir qualquer instante do próprio ser. Igualmente, o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica, e sem essas duas bases é impossível desenvolver categorias diferentes de ambas. De tudo isso, torna-se possível uma ordenação dos patamares de ser sem pontos de vista de valor, sem misturar com estes a questão da prioridade ontológica, da independência ou dependência ontológica.

Segundo, mostra-se, em uma tal investigação puramente ontológica, a dependência de uma esfera de ser para com as outras baseia-se em que na dependente adentram categorias qualitativamente novas ante as que a fundam. Estas novas categorias jamais são capazes de superar completamente as que dominam sua base de ser. Ao contrário, de suas inter-relações emergem transformações que preservam as conexões legais do ser que funda a nova esfera de ser, introduzindo-as, contudo, em novas conexões, sob circunstâncias que permitem que nelas tornem-se atuais novas determinações, sem — obviamente — ser capaz de alterar a essência dessas legalidades. As novas categorias, leis, etc., da esfera de ser dependente mostram-se como novas e independentes ante as suas fundantes; sempre pressupõem, contudo, precisamente em sua novidade e independência, estas como base de seu ser. Disto segue-se, terceiro, o que já foi falado muitas vezes em outras conexões, que o surgimento de categorias peculiares de uma esfera dependente jamais é consumada pronta e completamente de um golpe, ao contrário, constitui o próprio resultado de um processo histórico no qual a constante reprodução da nova forma de ser produz, de modo sempre mais desenvolvido, independente, em suas conexões — relativamente — postas sobre si mesmas,

schen Kategorien, Gesetze etc. hervorbringt.[164] Da ihre treibenden Kräfte höchst komplizierte Wechselwirkungen innerhalb von Komplexen und zwischen Komplexen sind, da nicht nur innerhalb der jeweils neuen Seinssphäre heterogene Tendenzen aufeinander einwirken, sondern auch die Beziehungen des fundierenden Seins zum sich darauf aufbauenden Wechselwirkungen von heterogenen Tendenzen zeitigen, müssen diese historischen Prozesse notwendigerweise einen widerspruchsvollen und ungleichmäßigen Charakter haben.

Hinreichend weite Strecken einer solchen Entwicklung betrachtet, ergeben sich jedoch prinzipiell genau feststellbare gesetzliche Tendenzen der Entwicklung. In der Philosophie zeigen sich immer wieder große Schwierigkeiten in ihrer richtigen Erkenntnis. Vor allem, weil, wie wir bereits gezeigt haben, Notwendigkeit, Richtung, Tempo etc. solcher Tendenzen nur post festum erkennbar sind. Wenn man aber nicht, nach dem Vorschlag von Marx, in der Anatomie des Menschen den Schlüssel zur Anatomie des Affen sucht, liegt die falsche Schlußfolgerung, den Prozeß selbst als teleologisch auf das Spätere gerichtet aufzufassen, logisch und erkenntnistheoretisch nahe. In den Prozessen selbst kann jedoch keinerlei teleologische bewegende Kraft entdeckt werden. Auf jeder einzelnen Etappe, im Übergang zur anderen können nur Kausalzusammenhänge und aus solchen bestehende Wechselwirkungen festgestellt werden. Selbst im gesellschaftlichen Sein, wo der teleologische Charakter der von den Menschen vollzogenen Einzelsetzungen zweifelsfrei feststeht, sind ihre Nachwirkungen, das Zusammenwirken vieler solcher Einzelsetzungen, ihre realen Wechselwirkungen stets rein Kausalen Charakters. Das Wesen solcher teleologischer Setzungen besteht ja, wie wir es bei der Behandlung der Arbeit gesehen haben, gerade darin, Kausalketten in Bewegung zu setzen, deren — Kausal bestimmte — Konsequenzen vielfach über das in der teleologischen Setzung selbst Enthaltene hinausgehen. Man darf also niemals in den evolutionär ausgerichteten Tendenzen solcher Bewegungsrichtungen, weder im gesellschaftlichen Sein noch in der organischen Natur, eine real wirksame

164 {15} Wenn wir hier von einem solchen historischen Prozeß der Seinssphären nur in bezug auf die abhängigen, auf organische Natur und Gesellschaft sprechen, so tun wir dies deshalb, weil die Wissenschaft bis jetzt nur in diesen Sphären eine historische Entwicklung als zweifelsfrei beweisbare Tatsache nachweisen konnte. Wir wissen zwar, daß einzelne Komplexe auch der unorganischen Natur ihre Geschichte haben; so unsere Erde, deren wichtige Etappen die Geologie bereits vielfach aufgedeckt hat. Wie weit aber die Geschichtlichkeit für die Totalität der unorganischen Natur genau nachweisbar und aufzeigbar ist, ist heute noch nicht wissenschaftlich konkret darlegbar geworden. Es besteht die Hoffnung, daß die konsequente Anwendung der Atomphysik auf die Astronomie hier unser Wissen auch in dieser Hinsicht verbreitern und vertiefen wird. Marx hat jedefalls für die Allgemeinheit der Historizität als ontologischen Prinzips keine Grenzen anerkannt. »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Werke v, S. 567; MEW 3, S. 18.



as suas categorias, leis, etc., caracteristicamente específicas[165]. Já que suas forças motrizes são interações altamente complicadas no interior dos complexos e entre complexos, posto que tendências mutuamente heterogêneas têm de não apenas operar umas sobre as outras no interior de cada respectiva nova esfera de ser, mas também as relações do ser fundante com aquele que se estrutura sobre ele mostram interações de tendências heterogêneas, estes processos históricos de modo necessário têm de ter um caráter pleno de contradição e desigual.

Considerada uma secção suficientemente ampla de tal desenvolvimento, todavia, resultam, por princípio perfeitamente constatáveis, tendências legais do desenvolvimento. Na filosofia, mostram-se repetidamente grandes dificuldades ao seu conhecimento correto. Antes de tudo porque, como já vimos, necessidade, direção, ritmo de tais tendências apenas são reconhecíveis *post festum*. Porém, se não se busca, segundo a proposta de Marx, na anatomia dos homens a chave para a anatomia dos macacos, torna-se óbvia a falsa conclusão de compreender, lógica e gnosiologicamente, o próprio processo como teleologicamente dirigido ao posterior. Nos próprios processos, contudo, não se pode de modo algum descobrir uma força motriz teleológica. Em cada etapa singular, na transição para uma outra, apenas podem ser constatadas conexões causais e interações nestas existentes. Mesmo no ser social, onde se constata indubitavelmente o caráter teleológico dos atos singulares levados a cabo pelos seres humanos, seus efeitos posteriores, o operar-conjunto de muitos de tais atos singulares, suas reais interações são sempre de caráter puramente causal[166]. A essência de tais posições teleológicas consiste, como já vimos no tratamento do trabalho, precisamente em que cadeias causais são postas em movimento, cujas consequências — causalmente determinadas — com frequência vão para além do contido na própria posição teleológica. Jamais se pode aceitar, portanto, nas tendências evolucionárias que dirigem tais direções de movimento, nem no ser social nem na natureza orgânica, uma teleologia

165 {15} Se aqui falamos de um tal processo histórico das esferas de ser apenas em relação às dependentes, à natureza orgânica e à sociedade, tem a ver com que a ciência até agora apenas nestas esferas pôde comprovar um desenvolvimento histórico como estado de coisa comprovadamente indubitável. Sabemos, de fato, que complexos singulares mesmo da natureza inorgânica têm uma sua história; assim com nossa Terra, cujas etapas geológicas mais importantes já foram em muitos casos reveladas. Como precisamente seria, contudo, a historicidade para a totalidade da natureza inorgânica, comprovadamente e indubitavelmente não pode ainda hoje ser exposta concretamente e cientificamente. Existe a esperança de que o emprego consequente da física atômica à astronomia venha a ampliar a aprofundar nosso saber também neste aspecto. Marx já reconhecera, em todo o caso, a generalidade da historicidade como um princípio ontológico que não reconhece nenhum limite. »Conhecemos apenas uma única ciência, da ciência da história.« Werke v, S. 567; MEW 3, S. 18.

166 {Nota da tradução} Em Scarponi (p.167), encontra-se uma versão bem mais reduzida desta frase: »Perfino nell'essere sociale, dove senza dubbio le singole posizioni operate dagli uomini hanno carattere teleologico, le loro interazioni reali hanno sempre un carattere causale puro.« Morbois (p.261) e Fortes e Tonet (p.192) seguiram a Benseler.

Teleologie annehmen. Die post festum feststellbare Richtung der Reproduktionsprozesse kann leicht zur Annahme einer Teleologie verleiten, das richtige Denken muß aber solcher Verführung resolut widerstehen. Wenn wir auch die dabei waltenden konkreten Gesetzlichkeiten noch lange nicht zureichend erkannt haben, steht auf beiden Seinsstufen die Tatsache einer solchen Entwicklungsrichtung unbezweifelbar fest: Das, was wir als das Zurückweichen der Naturschranke im gesellschaftlichen Sein wiederholt dargelegt haben, das ständige quantitative wie qualitative Erstarken der spezifisch gesellschaftlichen Kräfte, Relationen, Kategorien, Gesetze etc., erweist sich als der Prozeß, in welchem die Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins immer reiner gesellschaftlich werden, immer stärker ihre Gebundenheit an naturhafte Bestimmungen ablegen. Ein ähnlicher Prozeß zeigt sich auch in der organischen Natur als das immer reinere, immer spezifischere Biologisch-Werden der biologischen Bestimmungen. Die Ähnlichkeit hört natürlich mit dieser allgemeinen Bewegungsrichtung auf; die einzelnen Bestimmungen, ihre Verhältnisse, ihre Wachstumstendenzen haben bereits keinerlei Ähnlichkeit mehr.

Man kann allerdings solche Prozesse gedanklich auch wertend erfassen. Es zeigt sich jedoch alsbald, daß der Wertgesichtspunkt hier nicht aus dem Wesen der Sache entspringt, daß er willkürlich, rein gedanklich gewählt und von außen auf einen heterogenen Stoff angewendet wurde; weshalb es auch in der Geschichte des Denkens oft vorkam und auch heute vorkommt, daß man das Naturhafte mit Wertprädikaten versieht und das Gesellschaftlich-Werden der Gesellschaft negativ bewertet. Betrachtet man dagegen solche Prozesse rein ontologisch, d. h. als innere Entwicklungstendenzen einer Seinsart, so kann man dem Geradesosein des gesellschaftlichen Seins in seiner gedanklichen Widerspiegelung wesentlich näherkommen. Und der rein ontologische Gesichtspunkt erweist sich auch hier als kritisch fundiert, im Gegensatz zur oben angegebenen Willkür der Werte. Denn wir haben bei der ontologischen Analyse der Arbeit bereits feststellen können, daß der Wert zwar einen einheitlichen, aus dem Sein entspringenden Sinn innerhalb des gesellschaftlichen Seins besitzt, daß er hier eine unvermeidlich zu vollziehende praktische Verhaltensart ist, die notwendig aus den spezifischen Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins herauswächst und für ihr spezifisches Funktionieren unvermeidlich ist, daß er aber sowohl der unorganischen wie der organischen Natur gegenüber ein bloß subjektives und darum unüberwindlich willkürliches Setzen bleiben muß. Natürlich wird die Lage sofort eine andere, sobald nicht mehr von der Natur an sich, sondern vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur die Rede ist. Die Arbeit selbst sowie alle komplizierteren gesellschaftlichen Formem der Praxis vollziehen die objektive notwendigen



realmente operante. A direção, constatável *post festum*, do processo de reprodução pode facilmente induzir à adoção de uma teleologia; o pensar correto deve resolutamente resistir a essa tentação. Mesmo que não tenhamos nem de longe suficientemente reconhecidas as legalidades concretas nele predominantes, é solidamente inquestionável uma tal direção de desenvolvimento em ambos esses patamares de ser: o que repetidamente apresentamos como o afastamento da barreira natural no ser social, a constante intensificação quantitativa bem como qualitativa das forças, relações, categorias, leis, etc., especificamente sociais, demonstra-se como o processo no qual as determinações do ser social tornam-se sempre mais puramente sociais, descartam sempre mais intensamente sua dependencialidade para com determinações naturais. Um processo similar mostra-se também na natureza orgânica como um tornar-se-biologicamente sempre mais puro, sempre mais específico, das determinações biológicas. As similaridades cessam, naturalmente, nessa direção geral do movimento; as determinações singulares, suas relações, suas tendências de crescimento já não têm nenhuma similaridade.

Não obstante, também se pode apreender valorativamente tais processos. Mostra-se, contudo, imediatamente, que o ponto de vista do valor não brota, aqui, da essência da coisa, que ele é aplicado arbitrariamente, puramente intelectualmente e do exterior, a uma matéria heterogênea; é por isso, portanto, que na história do pensamento com frequência ocorreu, e também hoje ocorre, conferir-se ao natural um predicado de valor e avaliar-se negativamente o tornar-se-social da sociedade. Considerados, ao contrário, tais processos puramente ontologicamente, *i.e.*, como tendências de desenvolvimento de uma espécie de ser, pode-se essencialmente se aproximar ao ser-precisamente-assim do ser social em seu reflexo intelectual. E o ponto de vista ontologicamente puro demonstra-se, aqui, como criticamente fundado, em oposição à arbitrariedade, acima citada, do valor. Pois, já podemos constatar pela análise ontológica do trabalho que o valor de fato possui uma unitariedade, um sentido que brota do ser no interior do ser social, que é um tipo de comportamento prático, inevitavelmente executado, que provém das determinações específicas do ser social e que é inevitável para o seu funcionamento específico, e que, contudo, ele, ante tanto à natureza inorgânica quanto orgânica, tem de permanecer um pôr subjetivo e, por isso, insuperavelmente arbitrário. Naturalmente, de imediato, a situação torna-se outra tão logo não é falado mais da natureza, mas do metabolismo da sociedade com a natureza. O próprio trabalho, bem como todas as formas de práxis socialmente mais complicadas executam as

teleologischen Setzungen auch an jenen Naturgegenständen, die in den Umkreis dieses Stoffwechsels gehören, und aus ihnen entspringen mit Seinsnotwendigkeit Werte und Wertungen. Wenn Marx etwa im Zusammenhang der Geldfrage von Gold und Silber spricht, sagt er: »Gold und Silber sind von Natur nicht Geld, aber Geld ist von Natur Gold und Silber.« Vorher werden die von der Ökonomie bestimmten sachlichen Kriterien dargelegt, die einen Naturgegenstand dazu geeignet machen, ökonomisch als Geld zu funktionieren; so »Gleichförmigkeit der Qualität«, so die Eigenschaft »relativ viel Arbeitszeit ... in kleinem Umfang einzuschließen« usw. Da die Natureigenschaften von Gold und Silber diesen Kriterien entsprechen, ist das Geld »von Natur Gold und Silber«. Marx zeigt auch, wie aus diesem Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur auch die ästhetische Werthaftigkeit von Gold und Silber abgeleitet werden kann.[167]

Mit solcher Methode muß man auch ontologisch an die Analyse der inneren Struktur des gesellschaftlichen Seins herantreten. D. h., man muß untersuchen, welche Kategorie bzw. Kategorienkomplex eine ontologische Priorität vor der anderen hat, welche kann ohne die andere existieren, wessen Sein setzt dagegen das Sein des anderen ontologisch voraus. Wenn wir nun in diesem rein ontologischen Sinn das gesellschaftliche Sein betrachten, so drängt sich uns sogleich die Wahrnehmung auf, daß ohne biologische Reproduktion der Menschen kein gesellschaftliches Sein möglich ist. Dieser Punkt des Zusammenhangs von organischer Natur und gesellschaftlichem Sein ist zugleich die ontologische Basis für alle komplizierteren und vermittelteren Kategorien dieser Seinsstufe. Die Menschen haben sich unendlich lange Zeit noch vorwiegend bloß biologisch reproduziert, ohne in diesem Reproduktionsprozeß die eigentlich gesellschaftlichen Gegenständlichkeitsformen hervorgebracht zu haben. Dagegen ist es einfach unvorstellbar, diese Formen als existent zu denken, ohne die biologische Reproduktion der Menschen als ihre Seinsgrundlag anzunehmen. Man hat also diesem Seinsmoment die ontologische Priorität vor dem anderen zuzusprechen, ebenso wie auf höherer Stufe der Entwicklung der Gebrauchswert (der ökonomisch, arbeitsmäßig verarbeitete Naturgegenstand) eine ontologische Priorität vor dem Tauschwert hat; wieder ist die Existenz, das Funktionieren des Gebrauchswerts ohne Tausch, also ohne Tauschwert möglich und war durch lange Perioden hindurch Wirklichkeit, während ein Tauschwert ohne Gebrauchswert nicht zu existieren imstande ist.

Diese ontologische Priorität der biologischen Reproduktion des Menschenlebens hat eben deshalb eine — gleichfalls ontologische — Priorität jeder anderen menschli-

167 {16} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 156-157 und 159; mew 13, S. 128-132.



posições teleológicas objetivamente necessárias, também naqueles objetos naturais que pertencem ao círculo deste metabolismo, e delas brotam com necessidade ontológica valores e valorações. Quando Marx, por exemplo, em conexão com a questão do dinheiro, fala de ouro e prata, diz: »O ouro e a prata não são naturalmente dinheiro, mas o dinheiro é naturalmente ouro e prata.« Antes foram expostos os critérios factuais determinados pela economia que fazem de um objeto natural adequado funcionar economicamente como dinheiro; assim, »homogeneidade da qualidade«, assim a propriedade de »encerrar relativamente bastante tempo de trabalho (...) em um pequeno tamanho« e assim por diante. Já que as propriedades naturais de ouro e prata correspondem a tais critérios, o dinheiro é »por natureza ouro e prata«. Marx mostra também como a valorosidade estética de ouro e prata pode ser deduzida do metabolismo da sociedade com a natureza.[168]

Com tal método deve-se aproximar, também ontologicamente, à análise da estrutura interna do ser social. *I.e.*, deve-se examinar qual categoria ou, sendo o caso, complexo categorial, tem uma prioridade ontológica para com outro, qual pode existir sem o outro, qual ser, ao contrário, ontologicamente pressupõe o ser de outros. Assim, quando consideramos nesse sentido puramente ontológico o ser social, imediatamente se impõe a nós a percepção de que sem a reprodução biológica dos seres humanos nenhum ser social é possível. Este ponto de conexão da natureza orgânica e ser social é, ao mesmo tempo, a base ontológica para todas as categorias mais complicadas e mediadas desse patamar de ser. Por um tempo infinitamente longo, os seres humanos ainda preponderantemente se reproduziram simplesmente biologicamente, sem nesse processo terem criado as formas de objetividades apropriadamente sociais. Em contraposição, é simplesmente inconcebível pensar tais formas como existentes sem assumir como sua base de ser a reprodução biológica dos seres humanos. Tem-se, portanto, que conceder a esse momento de ser a prioridade ontológica para com os outros, igualmente a como em um patamar mais elevado do desenvolvimento, o valor de uso (o objeto natural elaborado pelo trabalho, economicamente) tem uma prioridade ontológica para com o valor de troca; novamente, é possível a existência, o funcionar do valor de uso sem troca, portanto sem valor de troca e foi por um longo período realidade, enquanto um valor de troca sem valor de uso não é capaz de existir.

Essa prioridade ontológica da reprodução biológica da vida humana tem igualmente por isso uma — igualmente ontológica — prioridade ante todas as outras atividades

168 {16} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.194-9.

chen Tätigkeit, jeder anderen Praxis gegenüber. Die Arbeit, in welcher, wie wir gezeigt haben, die ontologische Eigenart des gesellschaftlichen Seins zuerst zum Ausdruck gelangt, steht selbstverständlicherweise zunächst und für sehr lange Perioden im unmittelbaren Dienst dieser Reproduktion. Diese ist aber zugleich die ontologische Genesis des gesellschaftlichen Seins, in dem sämtliche Momente der biologischen Reproduktion des Menschenlebens immer stärker einen gesellschaftlichen Charakter erhalten, Bestimmungen ins Leben rufen, die — gerade seinsmäßig — keinerlei Analogien mehr mit der biologischen Reproduktion des Lebens haben (gekochtes Essen, Kleidung etc.) und andererseits, infolge der Dialektik der dazu nötigen Arbeit, Arbeitsteilung etc. auch jene Tätigkeiten in den Reproduktionsprozeß einfügen, die mit der biologischen Reproduktion nur weit vermittelt zusammenhängen, die bereits eine immer reinere gesellschaftliche Beschaffenheit besitzen (Sprache, Tausch etc.). Wenn deshalb Marx die für den historischen Materialismus methodologisch ausschlaggebende Priorität der Ökonomie nachweist, so geht er von dieser ontologischen Grundtatsache aus: »Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ‹Geschichte machen› zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.«[169]

Es bedarf keiner sehr ausführlichen Darlegung, daß es sich hier um eine ontologische und nicht um eine erkenntnistheoretische, logische oder gar wissenschaftstheoretische Ableitung handelt. Die Seinspriorität der biologischen Reproduktion des Menschen als Ausgangspunkt seiner ökonomischen Tätigkeit, diese als die ontologisch-genetische Grundlage seiner nunmehr immer reiner werdenden gesellschaftlichen Aktivitäten: das ist der ontologische Grund, der den dialektischen Materialismus, die allgemeine Philosophie des Marxismus mit seiner Theorie der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, mit dem historischen Materialismus unlösbar verbindet; dieses Band wird dadurch[170] noch stärker und fundierter, weil, wie wir bereits gezeigt haben, auch die Geschichtlichkeit selbst ein fundamental ontologisches Prinzip der Weltanschauung des Marxismus ist.

169 {17} Marx Werke v, S. 17; MEW 3, S. 28.

170 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 633) »dadurch« está riscado em vermelho e mantido na edição de Benseler. A tradução de Scarponi (p.171) parece ter desconsiderado este »dadurch«. A ser anotado que na próxima frase do manuscrito, »Diese Zusammenhänge« é seguido por »sind«, também riscado em vermelho e com um sinal idêntico. Contudo, neste caso, tanto a edição de Benseler, quanto a tradução de Scarponi, não mantiveram este »sind«. Estas anotações em vermelho são de Lukács ou, o que nos parece mais provável, de uma revisão posterior?



humanas, todas as outras práxis. O trabalho, no qual, como mostramos, a peculiaridade ontológica do ser social alcança pela primeira vez expressão, está, de modo evidente, inicialmente e por períodos muito longos a serviço imediato desta reprodução. Esta, contudo, é ao mesmo tempo a gênese ontológica do ser social, na qual os momentos todos (*sämtliche*) da reprodução biológica da vida humana recebem um caráter social cada vez mais intenso, engendram determinações que — precisamente ontologicamente — não têm mais nenhuma analogia com a reprodução biológica da vida (comida cozida, vestuário, etc.) e, por outro lado, consequência da dialética do trabalho necessário, da divisão do trabalho, etc., também inserem no processo de reprodução aquelas atividades que se conectam apenas amplamente mediadas com a reprodução biológica, que já possuem qualidade sempre mais puramente social (linguagem, troca, etc.). Quando, por isso, Marx mostra a prioridade da economia, para o materialismo histórico metodologicamente decisivo, parte ele desse estado de coisa ontológico fundamental: »Em relação aos alemães, que se consideram isentos de pressupostos, devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ›fazer história‹. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção (*Erzeugung*) dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção (*Produktion*) da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.«[171]

Não é preciso uma exposição muito longa de que aqui se trata de uma dedução ontológica, e não, de uma gnosiológica, lógica ou ainda teórico-científica. A prioridade de ser da reprodução biológica dos seres humanos como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como base genético-ontológica de suas atividades desde agora tornadas sempre mais puras socialmente: este é o fundamento ontológico que vincula inseparavelmente a filosofia geral do marxismo com sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico; com isso este vínculo torna-se ainda mais intenso e fundado porque, como já vimos, também a própria historicidade é um princípio ontológico fundamental da concepção de mundo do marxismo.

171 {17} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.32-3.

Diese Zusammenhänge, wenn wir alle anderen Erkenntnisprinzipien vor der Entscheidung dieser Seinsfrage, mit Recht, zurückstellen, zeigen einerseits die ontologische Priorität des Seins klar auf, andererseits geben sie der historischen Entwicklung der komplizierteren, von der ökonomischen Tätigkeit dem unmittelbaren Schein nach völlig unabhängigen menschlichen Tätigkeiten ebenfalls ein klar erfaßbares ontologisches Fundament. Der historische Materialismus erhält dadurch seine innere Notwendigkeit, sein wissenschaftlich solides Begründetsein erst auf der Basis einer dialektisch-materialistischen Ontologie.[172]

Das nicht-ontologische Herantreten an eine eminent ontologische Frage hat aber noch weitere philosophische Verwirrungen zur Folge. Die erkenntnistheoretische Orientierung der Methode — je mehr sie unter dem Einfluß Kants steht, desto mehr — führt zwangsläufig zu einer unzulässigen Vermengung der Problemkreise von Sein und Wert. Dabei ist interessant zu beobachten, daß, obwohl Kant selbst die Logik des ontologischen Gottesbeweises schroff ablehnte, in seiner Nachfolge sich eine Konvergenz zwischen Seinspriorität und Werthöhe immer stärker auszubilden begann. Und zwar in doppelter Richtung: Diejenigen, die bei allen erkenntnistheoretischen Verwässerungen der Marxschen Methode dem historischen Materialismus doch treu bleiben und die Priorität des Ökonomischen im gesellschaftlichen Leben nicht aufgeben wollten, gaben der ontologischen Priorität des Ökonomischen einen Wertakzent, behandelten den ganzen Überbau und insbesondere alles Ideologische mit einer gewissen philosophischen Verachtung, zuweilen mit dem nicht immer bewußten Akzent, als handele es sich dabei um ein bloßes Epiphänomenon der allein wirksamen und wichtigen Ökonomie gegenüber; diejenigen dagegen, bei denen die Wertbetonung zur überwiegenden Tendenz wurde, schoben aus solchen Gründen die gesellschaftlichen Gesetze, ebenfalls oft unbewußt, verächtlich beiseite und machten aus der ontologisch

172 {18} Die Theoretiker der Zweiten Internationale haben alle diese Fragen — unter dem Einfluß des Kantianismus und des Positivismus — rein erkenntnistheoretisch betrachtet. So haben sie den historischen Materialismus entweder dogmatisch erstarren lassen oder idealistisch aufgelöst. Erst mit Lenin setzt die Bewegung zum richtigen Verständnis der Marxschen Konzeption wieder ein. Da er aber selbst, zwar sachlich immer von einer materialistisch-dialektischen Ontologie ausgeht und seine Intentionen auf diese richtet, in seinem sprachlichen Ausdruck sich jedoch nicht immer von den erkenntnistheoretischen Formen loslöst, ist seine Wiederherstellung der Marxschen Ontologie oft mißdeutet worden. Teils ist in der Stalinschen Periode ein neuer Dogmatismus entstanden, teils haben die Oppositionen gegen den Dogmatismus nicht den Weg zur echten Marxschen Ontologie gefunden und versuchten, den historischen Materialismus unabhängig vom dialektischen, unabhängig von einem ontologisch materialistisch-dialektischen Weltbild philosophisch zu begründen. Diese Bestrebungen waren deshalb zum Scheitern verurteilt; so die meinen in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, (so die Sartres in »Critique de la raison dialectique«.



Quando, com razão, pospomos todos os outros princípios cognitivos à decisão dessa questão ontológica, essas conexões mostram claramente, por um lado, a prioridade ontológica do ser, por outro lado, dão ao desenvolvimento histórico das atividades mais complicadas, com aparência imediata de uma completa independência das atividades econômicas, um fundamento ontológico igualmente claramente apreensível. O materialismo histórico obtém, com isto, sua necessidade interna, seu sólido fundamento ontológico científico, apenas a partir da base de uma ontologia materialista-dialética[173].

A abordagem não-ontológica em uma questão iminentemente ontológica tem, todavia, por consequência, ainda mais amplas confusões filosóficas. A orientação gnosiológica do método conduz — tanto mais quanto mais sob a influência de Kant — inevitavelmente a uma inadmissível mesclagem dos círculos de problema de ser e valor. Sobre isso é interessante observar que, enquanto o próprio Kant recusa de pronto a lógica da prova ontológica da existência de Deus, em sua sucessão iniciou-se a tomar forma uma sempre mais intensa convergência entre prioridade ontológica e nível de valor. E, isto, em dupla direção: aqueles que, apesar de todas as diluições gnosiológicas do método marxiano ainda permaneciam fiéis ao materialismo histórico e não desejavam abandonar a prioridade do econômico na vida social, davam um acento de valor à prioridade ontológica do econômico, tratando então toda a superestrutura, inclusas todas as ideologias, com um certo desprezo filosófico, ocasionalmente com um acento, nem sempre consciente, como se tratasse de um mero epifenômeno ante a única operante e importante economia; aqueles, ao contrário, nos quais a acentuação do valor tornou-se a tendência preponderante, depreciativamente deixaram de lado, a partir de tais fundamentos, as leis sociais e, igualmente com frequência, inconscientemente, fizeram do desenvolvimento ontologicamente

173 {18} Os teóricos da Segunda Internacional trataram todas essas questões — sob a influência do kantismo e do neopositivismo — puramente gnosiologicamente. Assim eles ou deixaram o materialismo histórico se cristalizar em dogmático ou se perder idealisticamente. Apenas com Lenin novamente se abriu o movimento para a correta compreensão da concepção marxiana. Todavia, como ele mesmo, ainda que de fato parta sempre de uma ontologia dialético-materialista e sua intensão a ela se direcione, em sua expressão linguística nem sempre se destaque das formas gnosiológicas, sua restauração da ontologia marxiana tem sido com frequência incompreendida. Em parte, no período stalinista emergiu um novo dogmatismo, em parte as oposições contra o dogmatismo não encontram o caminho para a autêntica ontologia marxiana e tentaram filosoficamente fundar o materialismo histórico independente do dialético, independente de uma imagem de mundo ontologicamente dialético-materialista. Esses esforços, por isso, estavam condenados ao fracasso; assim o meu, em »História e Consciência de Classe«, tal como o de Sartre, em »Crítica da razão dialética«.

fundierten Entwicklung bei Marx eine Art Wertentwicklung, wobei es von unserem Standpunkt gleichgültig bleibt, ob dazu der Kantsche unendliche Progreß oder eine Geschichtsphilosophie nach der Art Hegels das Modell abgibt. Es ist interessant, daß man beide philosophischen Tendenzen einer solchen Verzerrung der Marxschen Methode sowohl bei politisch links wie rechts Eingestellten finden kann.

Marx selbst statuiert dagegen eine sehr genaue Unterscheidung zwischen Sein und Wert, wobei aus unseren früheren Darlegungen klar hervorgeht, daß er beide nie einander bloß erkenntnistheoretisch kontrastiert wie die Kantianer als Sein und Sollen, sondern dem Wert, der Wertsetzung, der Wertverwirklichung den ihnen gebührenden Platz in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins zuweist. Dies ist leicht zu sehen, wenn wir nochmals an seine berühmte und entscheidende Äußerung über Reich der Notwendigkeit und Reich der Freiheit erinnern. Marx sagt darüber: »Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Reproduktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«[174]

Die konkreten Folgerungen, die sich aus dieser Gegenüberstellung für Gesellschaft und Menschen ergeben, werden wir erst im letzten Kapitel behandeln können. Hier kommt es allein darauf an, einzusehen, daß das Reich der Freiheit, worin Marx den höchsten Wert, die Wertaufgipfelung der gesellschaftlichen Entwicklung erblickt, nicht ökonomischen Charakters ist, ja aus dem Bereich der Ökonomie, der, wie Marx gerade hier entschieden behauptet, immer ein Reich der Notwendigkeit bleiben muß, heraustritt. Selbst die äußerste und beste Humanisierung der ökonomischen Praxis — »unter den ihrer menschlichen Natur würdig-

174 {19} Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.



fundado de Marx um tipo de desenvolvimento de valores, no qual é indiferente para o nosso ponto de vista se o modelo concerne ao do progresso infinito kantiano ou a uma filosofia da história que segue o tipo da de Hegel. É interessante que se podem encontrar ambas as tendências filosóficas de uma tal deformação do método marxiano tanto naqueles politicamente orientados à esquerda quanto à direita.

O próprio Marx estatui, contra isto, uma diferenciação muito precisa entre ser e valor, a qual emerge claramente de nossas exposições anteriores, em que jamais contrasta um ao outro tão só gnosiologicamente, como o ser e dever kantianos, mas que designa ao valor, à posição de valor, à realização do valor o devido lugar na ontologia do ser social. Isto é fácil de ver se novamente recordamos sua famosa e decisiva observação sobre o reino da necessidade e o reino da liberdade. Sobre isto, diz Marx: »Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças reprodutivas que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o executem com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.«[175]

As conclusões concretas que se elevam dessa confrontação para a sociedade e os seres humanos apenas podem ser tratadas no último capítulo. O que aqui importa é apenas reconhecer que o reino da liberdade, em que Marx enxerga o valor mais elevado, a culminação do valor no desenvolvimento social, não é de caráter econômico, mesmo que emerja da esfera da economia, a qual, como Marx resolutamente mantém precisamente aqui, tem de permanecer sempre um reino da necessidade. Mesmo a mais extrema e melhor humanização da práxis econômica — »sob as condições mais dignas

175 {19} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

sten und adäquatesten Bedingungen« — kann an diesem ihrem ontologischen Wesen nichts ändern. Das Reich der Freiheit charakterisiert Marx dadurch, daß es jenseits von diesem beginnt, daß in ihm die menschliche Kraftentwicklung als Selbstzweck gilt, was im Rahmen der ökonomischen Praxis einen Widerspruch darstellen würde, indem die Kraftentfaltung als Selbstzweck im Gegensatz zu ihrer Struktur steht. (Daß individuelle Fälle möglich sind, in denen diese Praxis sich subjektiv als Verwirklichung des menschlichen Selbstzwecks auswirkt, kann die objektive Beschaffenheit der in ihr vorhandenen anders strukturierten teleologischen Setzungen nicht aufheben.) Die Kraftentfaltung als Selbstzweck setzt den gesellschaftlichen Wert der vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit voraus, repräsentiert also einen Wert. Unsere späteren Betrachtungen werden, genauer und ausführlicher als bisher möglich war, zeigen, daß, wie die Individualität selbst, so auch die Werthaftigkeit in ihrer vollen Entfaltung ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung ist und deshalb in allen ihren konkreten Äußerungen — je höher stehend, je einzigartiger diese sind, desto mehr — jeweils eine bestimmte Höhe der Produktion ontologisch voraussetzt; wir haben in anderen Zusammenhängen bereits gezeigt, daß die objektive Entwicklung der Produktivkräfte mit der der menschlichen Fähigkeiten eine bestimmte, wenn auch sich ungleichmäßig und widerspruchsvoll äußernde, notwendige Simultaneität aufweist. Marx, der hier das Reich der Freiheit mit der Muße in Zusammenhang bringt, weist bloß darauf hin, daß die, nur durch die Entwicklung der Produktivkräfte möglich gewordene,Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit ihre Grundbedingung ist. Damit ist aber der ontologisch abgeleitete Charakter der höchsten menschlichen Werte aus der ontologisch primären ökonomischen Praxis, aus der wirklichen Reproduktion des wirklichen Menschen klargestellt. Es kommt dabei von selbst ans Tageslicht, daß diese ontologische Abhängigkeit des Werts nur sein Entstehen, sein Wesen, seine Stellung im System der menschlichen Praxis genau bestimmt, seinen Charakter als Wert jedoch keineswegs abschwächt, ja im Gegenteil, durch die Einsicht in die seinshafte Notwendigkeit seiner Genesis und Geltung nur steigert.

Man kann diese gerade seinsmäßig untrennbare Einheit von realer, wertneutraler ökonomischer Entwicklung und objektiv geltenden Werten bei einer anderen einwandfrei feststellbaren generellen Tendenz der Sichentfaltung der Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins ebenso klar beobachten: bei dem Entstehen der Menschheit als nicht mehr stummer Menschengattung. Die allgemeinen Umrisse dieses Phänomens sind uns aus früheren Darlegungen bekannt. Das grundlegende Faktum dabei ist die ökonomische Integration der Menschheit in der Form des Weltmarkts, der eine tatsächliche, wenn auch vielfach vermittelte,



e mais adequadas possíveis à sua natureza humana« — nada pode alterar nessa sua essência ontológica. Marx caracteriza o reino da liberdade através de que se inicia para além daquela, de que, nesta o desenvolvimento das forças humanas vale como finalidade-em-si, o que expressaria uma contradição na moldura da práxis econômica, porquanto o desdobramento das forças como finalidade em si está em oposição à sua estrutura. (Que sejam possíveis casos individuais nos quais essa práxis se traduz subjetivamente como realização de finalidade-em-si humana não pode superar a qualidade objetiva das posições teleológicas nela existentes, diversamente estruturadas.) O desdobramento de forças como finalidade-em-si pressupõe o valor social do pleno desdobramento da personalidade humana, representa, portanto, um valor. Nossas observações posteriores mostrarão, mais precisa e mais detalhadamente do que até aqui possível, que, como a própria individualidade, também a valorosidade em seu pleno desdobramento é um produto do desenvolvimento social e por isso em todas as suas manifestações concretas — tanto mais, quanto mais elevadas, quanto mais únicas são — ontologicamente pressupõe respectivamente um determinado nível da produção; já mostramos em outras conexões que o desenvolvimento objetivo das forças produtivas exibe uma determinada necessária simultaneidade com o das capacidades humanas, mesmo que se expresse desigualmente e plena de contradição. Marx, que aqui conecta o reino da liberdade com o ócio, aponta meramente sobre isso que este apenas pelo desenvolvimento das forças produtivas se torna possível, a redução do tempo de trabalho socialmente necessário é sua condição fundamental. Com isto, contudo, está claramente posto o caráter ontologicamente derivado dos valores humanos mais elevados a partir da práxis econômica ontologicamente primária, a partir da reprodução real do ser humano real. Com isto vem à luz do dia que essa dependência ontológica do valor determina precisamente apenas seu surgimento, seu ser, sua posição no sistema da práxis humana, seu caráter como valor, contudo, não se debilita de modo algum, muito pelo contrário, apenas se intensifica através do discernimento da necessidade ontológica de sua gênese e validade.

Pode-se observar com a mesma clareza esta unidade precisamente ontologicamente inseparável do desenvolvimento econômico real, neutro para com o valor e valores objetivamente válidos, através de uma outra tendência geral, indubitavelmente constatável, do autodesdobramento da socialidade do ser social: pelo emergir da humanidade como um gênero humano não mais mudo. Os contornos gerais desse fenômeno são por nós conhecidos a partir das explicações precedentes. O fator fundamental é a integração econômica da humanidade na forma do mercado mundial que cria um enlace, de fato e irrefutável mesmo para a consciência individual, ainda que frequentemente

aber selbst für das individuelle Bewußtsein unabweisbare Verbindung zwischen allen die Menschheit verkörpernden Menschen schafft. Dieser Prozeß und sein Ergebnis, die in Verwirklichung befindliche Menschengattung, sind wegen ihres gesellschaftlichen Charakters nicht stumm. Biologisch betrachtet, existiert ja eine Menschengattung, seitdem sie sich objektiv von den Primatenarten abgelöst hat und objektiv zu einer eigenen Gattung geworden ist. Wenn man jedoch diese Gattung in ihrer bloß objektiven biologischen Totalität betrachtet, so erweist sie sich als ebenso stumm wie jene, aus der sie entsprungen ist. Die Stummheit kann erst aufhören, wenn infolge der objektiven und subjektiven Ergebnisse der teleologischen Setzung in der Arbeit, in der Arbeitsteilung etc. die Grundlagen der phylogenetischen Reproduktion aufhören, bloß biologisch zu sein, wenn sie von immer stärkeren, immer dominierender werdenden gesellschaftlichen Bestimmungen überdeckt, modifiziert, umgebildet etc. werden. Arbeit und Arbeitsteilung würden jedoch, isoliert betrachtet — was freilich gerade hier ein irreführender Fehler wäre —, die Stummheit der Gattung nur objektiv aufheben; eine echte Aufhebung kann nur stattfinden, wenn die nicht mehr stumme Gattung nicht nur an sich vorhanden ist, sondern ihr eigenes Fürsichsein erlangt. (Daß dieser Prozeß sich in der Wirklichkeit so abspielt, daß immer größere menschliche Gemeinschaften für ihre Mitglieder zu einer nicht mehr stummen Verkörperung der Gattung werden, ist uns bekannt.)

Dazu ist aber im gesellschaftlichen Sein eine Bewußtheit über das in der gesellschaftlichen Reproduktion entstehende Ansich nötig, und zwar eine, die die jeweils entstandene Verkörperung des Menschengeschlechts als zum eigenen — auch individuellen — Sein gehörige bejaht, also sich durch eine Wertsetzung zum so entstandenen Wert bekennt. Je breiter, höher und tiefer sich solche gesellschaftlichen Gebilde entfalten, je stärker die gesellschaftliche Wechselwirkung zwischen ihnen ist, desto mehr kann sich das Bewußtsein der Menschen dem — vorerst bloß gedanklichen — Setzen der Menschheit als gesellschaftlich-phylogenetische Einheit des Menschengeschlechts annähern. Es ist evident und wurde hier verschiedentlich dargelegt, daß die Entwicklung des Weltmarkts die reale Basis dieser Einheit bietet, und insofern nähert sich bereits der bisher zurückgelegte Gang der Geschichte schon stark der Verwirklichung dieser Einheit des Menschengeschlechts. Das bezieht sich aber vorläufig nur auf ihr Ansichsein. Die Widersprüchlichkeit der ungleichmäßigen Entwicklung äußert sich auf diesem Gebiet in einer doppelten Form: Einerseits entsteht zwar normalerweise und für die gesellschaftliche Praxis ausschlaggebend die bejahende Bewertung der real erreichten Form der Integration in der Richtung auf ein Ansich des Menschengeschlechts; es ist aber für einzelne möglich, den Trend der Geschichte gedanklich



mediado, entre todos os seres humanos que corporificam a humanidade. Esse processo e seu resultado, o gênero humano que se encontra em realização, não são mudos devido ao seu caráter social. Biologicamente considerado, já existe um gênero humano desde que objetivamente se afastou das espécies primatas e se tornou objetivamente um gênero próprio. Se se considera este gênero em sua mera totalidade biológica objetiva, ela se demonstra tão muda quanto aquele da qual emergiu. A mudez apenas pode ser superada quando, em consequência dos resultados objetivos e subjetivos da posição teleológica no trabalho, na divisão do trabalho, etc., as bases da reprodução filogenética cessam de ser meramente biológicas ao serem sempre mais intensamente recobertas, modificadas, remoldadas por determinações sociais sempre mais dominantes. O trabalho e a divisão de trabalho, isoladamente considerados — o que, claro, precisamente aqui seria um erro desorientador —, teriam superado a mudez do gênero apenas objetivamente; uma superação autêntica apenas pode ocorrer quando o gênero não mais mudo não apenas existe em si, mas alcançou o seu próprio ser-para-si. (Que, na realidade, esse processo ocorra com comunidades humanas cada vez maiores, tornando-se a corporificação não mais muda do gênero para seus membros, é por nós conhecido.)

Para isto, contudo, é necessário no ser social uma conscienciosidade sobre o em-si que emerge na reprodução do ser social e, de fato, uma que responda afirmativamente à correspondente corporificação emergente da humanidade como pertencente ao próprio ser — mesmo individual —, portanto que se reconheça através de uma posição de valor, no valor assim surgido. Quanto mais ampla, mais elevada e mais profundamente se desdobram tais formações sociais, quanto mais intensa é a interação social entre elas, tanto mais a consciência do ser humano pode se aproximar do pôr da humanidade — no início, apenas intelectualmente — como unidade filogenético-social da humanidade. É evidente, e tem sido aqui exposto repetidamente, que o desenvolvimento do mercado mundial constitui a base real desta unidade e, nesta medida, o andamento até aqui já coberto da história se aproxima muito intensamente da realização dessa unidade da humanidade. Mas isto, por enquanto, relaciona-se apenas ao seu ser-em-si. A contraditoriedade do desenvolvimento desigual se expressa, nesta esfera, em uma dupla forma: por um lado, normal e decisivamente para a práxis social, de fato emerge a avaliação positiva da forma realmente alcançada da integração na direção de um em-si da humanidade; todavia, é possível para indivíduos trazer à expressão, antecipando intelectualmente

vorwegnehmend eine Intention auf das einheitliche Fürsichsein des Menschengeschlechts, oft sogar nicht ohne bedeutsame gesellschaftliche Wirkung, zum Ausdruck zu bringen. Andererseits dagegen, worüber ebenfalls schon die Rede war, entsteht eine Abwehrbewegung gegen diese Höherentwicklung, ein Bekämpfen des Morgen im Namen des Heute.

In beiden Bewegungen, die historisch außerordentlich abwechslungsreiche Formen annehmen, handelt es sich um Bejahungen und Verneinungen von Werten, um objektive Konflikte zwischen objektiven Werten; beide entwachsen notwendig aus dem Boden, den die jeweilige ökonomisch-soziale Entwicklung geschaffen hat. Wenn also auch viele Wertungen ihrer Gegenwart schroff widersprechen, so bedeutet dies keine apriorische Unabhängigkeit des Werts von der Wirklichkeit, wie die Kantianer meinen, sondern ist ein Beispiel mehr dafür, daß die allgemeine Entwicklung in ihrer Notwendigkeit die Widersprüche in ihren — gleichfalls seienden — Erscheinungsformen mit inbegreift, daß die echte Totalität einer Seinsstufe ohne Verständnis für solche Widersprüchlichkeiten unmöglich adäquat erfaßt werden kann. Der Weltmarkt ist die unumgängliche Basis für die Verwirklichung der für sich seienden Einheit des Menschengeschlechts; er kann aber nur deren Ansich — das freilich mit Notwendigkeit — hervorbringen, dessen Verwandlung und Erhöhung zum Fürsichsein kann nur als bewußte Tat des Menschen selbst zustande kommen. Die Verwirklichung des wahren Werts durch richtige Wertsetzungen ist ein unentbehrliches Moment dieses Prozesses. Dabei wird die Wichtigkeit dieser menschlichen Aktivität, die Echtheit ihres aktiven Charakters um nichts herabgesetzt oder abgeschwächt, weil sie nur in Menschen aktuell zu werden vermag, die von den realen und objektiven Bestimmungen des allgemeinen Prozesses selbst zu solcher Aktivität geformt und für sie geeignet gemacht wurden, denen dieser Prozeß jene unabweisbaren Alternativen stellt, die sie wertend, wertentwickelnd oder werthemmend beantworten.

## 2.

## Komplex aus Komplexen

Das gesellschaftliche Sein ist nur seiend in seiner ununterbrochenen Reproduktion, seine Substanz als Sein ist dem Wesen nach eine ununterbrochen sich ändernde, sie besteht gerade darin, daß der nie aufhörende Wandel in der Reproduktion die spezifisch substantiellen Züge des gesellschaftlichen Seins in quantitativ und qualitativ stets gesteigerter Weise immer erneut hervorbringt. Da das gesellschaftliche Sein aus der organischen Natur entsprungen ist, bewahrt es zwangsläufig die steten ontologischen Kennzeichen seines Ursprungs. Dieses — im



as tendências da história, uma intenção para com o unitário ser-para-si da humanidade, com frequência não sem efeito social significativo. Por outro lado, em oposição, sobre isto já foi igualmente falado, surge um movimento de defesa contra este desenvolvimento ascendente, um combate ao amanhã em nome do hoje.

Em ambos os movimentos, que assumem formas extraordinariamente ricas de variações, trata-se de afirmações e negações de valores, um conflito objetivo entre valores objetivos; ambos necessariamente extrapolam o solo criado pelo respectivo desenvolvimento socioeconômico. Se, portanto, muitas valorações contradizem bruscamente seu presente, isso não significa nenhuma independência apriorística do valor para com a realidade, como pensam os kantianos, mas é um exemplo a mais de que o desenvolvimento geral em sua necessidade abarca as contradições em suas formas fenomênicas — igualmente existentes —, que a autêntica totalidade de um patamar é impossível que possa ser adequadamente apreendida sem a compreensão de tais contraditoriedades. O mercado mundial é a base inevitável para a realização da unidade existente do ser para si da humanidade; só pode, todavia, produzir o seu em-si — o faz, todavia, necessariamente —, sua transformação e elevação para o ser-para-si apenas podem ser alcançadas como ação consciente do próprio ser humano. A realização do verdadeiro valor, através das posições de valor, é um momento indispensável desse processo. Com isso, a importância desta atividade humana, a autenticidade de seu caráter ativo não é em nada reduzida ou mitigada, porque só é capaz de tornar-se atual em seres humanos formados pelas determinações reais e objetivas dos próprios processos gerais e adequados a tal atividade, aos quais esse processo coloca aquelas alternativas irrefutáveis que respondem valorando, desenvolvendo ou impedindo valores.

## 2.

## Complexo de complexos

O ser social apenas é existente em sua ininterrupta reprodução; sua substância enquanto ser é por essência uma substância que interruptamente se altera; ela existe justamente em que a transformação que jamais cessa na reprodução produz renovadamente, de modo quantitativo e qualitativamente sempre mais intenso, os traços especificamente substanciais do ser social. Já que o ser social brotou da natureza orgânica, preserva inevitavelmente os traços ontológicos permanentes de sua origem. Estes elos de ligação entre ambas esferas de ser —

realen Reproduktionsprozeß immer wieder gekündigte und immer durch Veränderungen wiederhergestellte — Verbindungsglied beider Seinssphären ist der Mensch als biologisches Wesen. Dessen — biologische — Reproduktion ist nicht nur die unumgängliche Voraussetzung des gesellschaftlichen Seins, sondern auch der eine Pol im Reproduktionsprozeß selbst, dessen anderen Pol die Totalität der Gesellschaft selbst bildet. Diese unlösbare Verbundenheit des gesellschaftlichen Seins mit der organischen Natur zeigt zugleich den qualitativen Unterschied der beiden Seinssphären auf. Denn die biologische Reproduktion der Lebewesen in der organischen Natur ist mit dem Prozeß ihres Seins schlechthin identisch. Natürlich verwirklicht jedes Lebewesen sein Sein in einer bestimmten konkreten — organischen und unorganischen — Umgebung, deren Gleichbleiben oder Wandel entscheidend auf den biologischen Reproduktionsprozeß sowohl im ontogenetischen wie im phylogenetischen Sinn einwirkt. Jedoch bei allen stets vorhandenen Wechselwirkungen zwischen Lebewesen und Umgebung ist das übergreifende Moment hier doch, wie die Umgebung auf die Lebewesen einwirkt, wie sie ihre Reproduktion fördert, zuläßt oder verhindert; dadurch ist das Sich-Erhalten oder Aussterben der Arten, Gattungen etc. letzthin bestimmt. Dabei spielt natürlich die Fähigkeit der Lebewesen, sich einem solchen Wandel biologisch anzupassen, eine nicht zu unterschätzende Rolle, die ausschlaggebende treibende Kraft ist jedoch der objektive Wandel selbst. Die Historizität der organischen Welt ist in ihren wesentlichen Entwicklungsphasen von der geologischen Geschichte der Erde nicht trennbar. Das einzelne Lebewesen steht in seinem Reproduktionsprozeß einerseits dieser Totalität der unorganischen und organischen Natur gegenüber, andererseits im Verhältnis konkreter Wechselwirkungen mit einzelnen, organischen und unorganischen, Teilmomenten dieser Totalität. Da unmittelbar der Anschein entsteht, als ob die Auswahl dieser Momente von der Beschaffenheit der Organe der Lebewesen bestimmt wäre, entstehen Theorien, wie die Uexküllsche von der Umwelt der Lebewesen. In Wirklichkeit können reale Kräfte und Gegenstände, die das betreffende Lebewesen organisch unfähig ist, wahrzunehmen, sein Geschick entscheidend bestimmen; der vom Organismus determinierte Kreis der Wechselwirkungen mit der Umwelt ist nur ein kleiner Teil der real wirksamen Momente. Jedenfalls ist aber — da es unmöglich unsere Absicht sein kann, diese ontologische Lage ausführlich darzustellen — die Wechselwirkung des Lebewesens mit seiner Umwelt so beschaffen, daß diese darin das übergreifende Moment abgeben muß, steht es doch direkt innerhalb der gesamten Umwelt, und sein Reproduktionsprozeß vermag keine permanent vermittelnden Teilkomplexe zwischen sich selbst und der Totalität auszubilden. So besteht zwischen der Reproduktion des einzelnen Lebewesens und seiner Umwelt nur in verschwin-



no processo real de reprodução continuamente rescindidos e sempre, através de alterações, restaurados — é o ser humano enquanto ser biológico. Sua reprodução — biológica — não é apenas o pressuposto inevitável do ser social, mas também um polo do próprio processo de reprodução, do qual o outro polo constitui a totalidade da própria sociedade. Essa inseparável combinabilidade do ser social com a natureza orgânica mostra ao mesmo tempo a diferença qualitativa entre ambas as esferas de ser. Pois a reprodução dos seres vivos na natureza orgânica é absolutamente idêntica ao processo de seu ser. Naturalmente, todo ser vivo realiza seu ser em um determinado entorno concreto — orgânico e inorgânico —, cujo permanecer o mesmo ou em transformação tem efeito decisivo no processo de reprodução biológica, tanto no sentido ontogenético quanto filogenético. Contudo, apesar de todas as interações existentes entre ser vivo e entorno, o momento predominante é aqui como o entorno tem um efeito sobre o ser vivo, como ele requer, permite ou impede sua reprodução; como resultado disso, é por último determinado o preservar-se ou desaparecer das espécies, gêneros, etc. Ao mesmo tempo, a capacidade dos seres vivos de se adaptarem biologicamente a tal mudança desempenha, naturalmente, um papel não subestimável, contudo, a força motriz decisiva é a mudança objetiva enquanto tal. A historicidade do mundo orgânico não é separável em suas fases de desenvolvimento essenciais da história geológica da Terra. O ser vivo singular se encontra, em seu processo de reprodução, por um lado ante essa totalidade da natureza inorgânica e orgânica e, por outro lado, em uma relação de interações concretas com os momentos parciais, singulares, orgânicos e inorgânicos, dessa totalidade. Já que, no imediato da aparência, resulta como se a seleção desses momentos fosse determinada pela qualidade dos órgãos dos seres vivos, emergem teorias como a de Uexküll acerca do mundo ambiente do seres vivos. Em realidade, forças e objetos reais, que o ser vivo em consideração é incapaz de discernir, podem determinar decisivamente seu destino; o círculo das interações como mundo ambiente que o organismo determina é apenas uma pequena parte dos momentos realmente operantes. Em todo o caso — já que não pode possivelmente ser nossa intenção a de expor detalhadamente essa situação ontológica —, a interação do ser vivo com seu mundo ambiente é feita de tal sorte que tem de fornecer o momento dela predominante, está diretamente no interior do mundo ambiente como um todo e seu processo de reprodução não é capaz de construir qualquer permanente complexo parcial mediador entre si próprio e a totalidade. Portanto, entre a reprodução do ser vivo singular e seu mundo ambiente, existe apenas em

dendem Ausmaße eine echte Wechselwirkung. Die Reproduktion in der organischen Natur ist die der einzelnen Lebewesen, die freilich immer mit der phylogenetischen Reproduktion unmittelbar zusammenfällt. Die Stummheit der Gattung gründet sich gerade auf diese unmittelbare Identität.

Das gesellschaftliche Sein zeigt dagegen als Grundstruktur die Polarisation zweier dynamischer, im immer erneuten Reproduktionsprozeß sich setzender und aufhebender Komplexe: des Einzelmenschen und der Gesellschaft selbst. Was den Menschen betrifft, so ist er vorerst und unmittelbar, aber letzten Endes unaufhebbar ein biologisch existierendes Wesen, ein Stück der organischen Natur. Schon diese seine Beschaffenheit macht aus ihm einen Komplex; das ist ja die Grundstruktur eines jeden Lebewesens, auch des primitivsten. In der organischen Natur geht dabei, wie früher gezeigt wurde, die Entwicklung so vor sich, daß die ursprünglich noch einfach physischen oder chemischen Impulse der Außenwelt im Organismus ihre objektive Gestalt in spezifisch biologischen Erscheinungsweisen erhalten; so werden aus Luftschwingungen, die ursprünglich als solche rein physikalisch wirkten, Töne, so wird aus chemischen Wirkungen Geruch und Geschmack, so entstehen in den Sehorganen die Farben etc. Das Menschwerden des Menschen setzt eine biologische Hochentwicklung solcher Tendenzen voraus, bleibt jedoch dabei nicht stehen, sondern bringt von dieser Basis ausgehend bereits rein gesellschaftliche Gebilde: auditiv Sprache und Musik, visuell bildende Künste und Schrift hervor. Diese Feststellung ergänzt das, was früher über Nahrung und Sexualität ausgeführt wurde. Der Mensch bleibt zwar unaufhebbar ein biologisch determiniertes Lebewesen, teilt den notwendigen Kreislauf eines solchen (Geburt, Wachstum, Tod), verändert jedoch radikal den Charakter seiner Wechselbeziehung zur Umwelt, indem durch die teleologische Setzung in der Arbeit ein aktives Einwirken auf die Umwelt entsteht, indem durch diese die Umwelt in bewußter und gewollter Weise Verwandlungen unterworfen wird. Aber selbst auf primitiver Stufe, auf welcher ein entscheidender Einfluß auf die sie bildende Natur noch unmöglich ist, schiebt sich zwischen Naturumgebung und wirkenden Wandlungsspielraum für die Reproduktion des Menschen ein Komplex gesellschaftlich wirksamer Bestimmungen, dem in der Reaktion des Menschen auf die Veränderungen in der Natur eine letzthin entscheidende Rolle zukommt. Man denke etwa an die letzte Eiszeit in Europa und an ihr Aufhören. Von der organischen Natur aus betrachtet ist hier das Aussterben oder Abwanderung von Tierrassen, das Zugrundegehen und Neuwachsen von Pflanzen feststellbar. Gesellschaftlich erscheint, infolge spezifisch einmaligen günstigen Bedingungen für bestimmte Gesellschaften auf dem Niveau des Sammlers, der Jagd, der Fischerei ein einmaliger kultureller Aufschwung (Höhlenmalerei in Südfrankreich



escassa medida uma autêntica interação. A reprodução na natureza orgânica é a do ser vivo singular que, contudo, sempre coincide imediatamente com a reprodução filogenética. A mudez do gênero se funda precisamente nessa identidade imediata.

Em oposição, o ser social exibe como estrutura fundamental a polarização entre dois complexos dinâmicos que se põem e se superam no processo de reprodução sempre renovado: o ser humano singular e a própria sociedade. No que concerne ao ser humano, antes de tudo e imediatamente, mas por último inexoravelmente, é ele um ser biologicamente existente, uma porção da natureza orgânica. Já essa sua qualidade faz dele um complexo; pois é esta a estrutura fundamental de todo ser vivo, mesmo do mais primitivo. Na natureza orgânica, como visto anteriormente, o desenvolvimento avança por si de tal maneira que os impulsos originais ainda simplesmente físicos ou químicos do mundo exterior ao organismo obtêm sua forma objetiva nos modos de manifestação especificamente biológicos; assim as vibrações do ar, que originalmente apenas atuam puramente fisicamente, tornam-se sons; assim as interações químicas, odor e sabor; assim surgem, nos órgãos da visão, as cores, etc. O tornar-se-humano dos seres humanos pressupõe um desenvolvimento biológico ascendente de tais tendências, todavia não se interrompe nisto, ao contrário, a partir desta base cria formações já puramente sociais: auditivamente, linguagem e música, arte e escrita visualmente constituídas. Esta constatação complementa as realizadas antes sobre alimentação e sexualidade. O ser humano, de fato, permanece inexoravelmente um ser vivo biologicamente determinado, compartilha enquanto tal seu ciclo necessário (nascimento, crescimento, morte), contudo altera radicalmente o caráter de sua inter-relação com o mundo ambiente na medida em que surge um efeito ativo sobre o mundo ambiente através da posição teleológica no trabalho, na medida em que, através desta, o mundo ambiente é submetido a transformações de modo consciente e desejado. Mas, mesmo no patamar primitivo, em que é impossível uma influência decisiva sobre a natureza que constitui o mundo ambiente, insere-se, entre o entorno natural e o ativo espaço de manobra de transformação para a reprodução dos seres humanos, um complexo de determinações socialmente operantes ao qual cabe, por último, o papel determinante na reação dos seres humanos às mudanças na natureza. Pense-se, por exemplo, na última glaciação na Europa e no seu final. Considerada a partir da natureza orgânica, é aqui constatável o desaparecimento ou a migração de raças animais, o declínio ou a criação de novas plantas. Socialmente, aparece, como decorrência de condições favoráveis especificamente únicas, uma elevação cultural fantástica para determinadas sociedades no nível de coletores, da caça, da pesca (pinturas rupestres no sul da França

und Spanien). Das Aufhören der Eiszeit vernichtet zwar die Grundlagen dieser Kulturen und damit diese selbst, die Reaktion der arbeitenden, in kleinen Gesellschaften integrierten Menschen ist jedoch nunmehr keine bloß passiv-biologische Anpassung an die veränderten Umstände, sondern eine Neuorientierung ihrer aktiv-gesellschaftlichen Reaktionen, der Übergang aus der Periode des Sammelns in die der Agrikultur, der Viehzucht und zu allem weiteren, was aus dieser Wendung erfolgt. Die einzelnen Produkte dieses Neuanfangs stehen vielfach niedriger als die der vorangegangenen glücklichen Episode, sie enthalten aber in sich Möglichkeiten einer Höherentwicklung, die jener gesellschaftlichstrukturell versagt waren. Die allgemeinsten Gesetzlichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung äußern sich also bereits in dieser frühen Evolutionskrise: die Priorität der Produktionsweise vor den aus ihr folgenden höheren Objektivationen, die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung im Verhältnis der Produktion selbst zu ihren gesellschaftlichen Erscheinungsweisen.

In alledem wird ein fundamentaler ontologischer Tatbestand des gesellschaftlichen Seins offenkundig: Der Mensch als nicht bloß biologisches Lebewesen, sondern als zugleich arbeitendes Mitglied einer gesellschaftlichen Gruppe steht nicht mehr in einem unmittelbaren Verhältnis zu der ihn umgebenden organischen und unorganischen Natur, ja nicht einmal zu sich selbst als biologisches Lebewesen, sondern alle diese unvermeidlichen Wechselwirkungen werden durch das Medium der Gesellschaft vermittelt; und zwar, da die Gesellschaftlichkeit des Menschen sein aktives, praktisches Verhalten zu seiner gesamten Umwelt bedeutet, in einer Weise, die die Umwelt und ihre Wandlungen nicht einfach hinnimmt und sich ihnen anpaßt, sondern auf sie aktiv reagiert, den Veränderungen der Außenwelt eine der eigenen Praxis gegenüberstellt, in welcher die Anpassung an die Unaufhebbarkeit der objektiven Wirklichkeit und die ihr entsprechenden neuen Zielsetzungen eine untrennbare Einheit bilden. Selbstredend verändert sich auch der Mensch selbst, indem er seine Beziehung zu der ihn umgebenden Natur verändert. Es ist aber ein gewaltiger Unterschied, ob dieses Anderswerden ein spontan-unbeabsichtigter biologischer Prozeß der Anpassung an neue Naturtatbestände ist, oder die Folge einer eigenen gesellschaftlichen Praxis, auch wenn dabei nur die einzelnen unmittelbaren Akte absichtlich-gewollt sind und die Gesamtumwandlung daraus mit gesellschaftlich spontaner Notwendigkeit entspringt. Denn in diesem Fall erfolgt alles nicht unmittelbar, sondern in einer gesellschaftlich geregelten Weise; es entstehen neue Formen der Arbeit, daraus neue Formen der Arbeitsteilung, die ihrerseits neue Formen in den praktischen Relationen zwischen den Menschen zur Folge haben, die dann, wie wir dies bei der Analyse der Arbeit gesehen haben, auf die Beschaffenheit der Menschen selbst



e na Espanha). O final da era glacial destrói, de fato, as bases dessas culturas e, com isso, elas próprias; a reação dos seres humanos que trabalham, integrados em pequenas sociedades não é, contudo, a partir de agora, nenhuma adaptação meramente biológico-passiva às circunstâncias modificadas, mas uma nova orientação de suas reações socioativas, a ultrapassagem do período da coleta pelo da agricultura, da pecuária e tudo o mais que resulta desta mudança. Os produtos singulares deste novo começo frequentemente são inferiores aos do feliz episódio precedente; continham em si, contudo, possibilidades de um desenvolvimento ascendente que eram negadas àquela estrutura social. As legalidades as mais gerais do desenvolvimento social já se manifestam, portanto, nessa precoce crise evolutiva: a prioridade do modo de produção para com as objetivações mais elevadas dele resultantes, a desigualdade do desenvolvimento na relação da própria produção com seus modos de manifestação sociais.

Em tudo isto se evidencia um estado de fato ontológico fundamental do ser social: o ser humano, como um ser vivo não mais meramente biológico, mas ao mesmo tempo como membro que trabalha de um grupo social, não mais se encontra em uma relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, nem sequer consigo mesmo como um ser vivo biológico; ao contrário, todas estas interações inevitáveis tornam-se mediadas pelo *medium* da sociedade; e, de fato, a socialidade dos seres humanos significa seu comportamento ativo, prático para com o mundo ambiente como um todo, em um tal modo que o mundo ambiente e suas mudanças não são simplesmente aturadas e ele a elas se adapta, mas a elas reage ativamente, confrontando as alterações do mundo exterior com as da sua própria práxis, na qual a adaptação à inexorabilidade da realidade objetiva e das novas posições de finalidade que nela brotam constitui uma inseparável unidade. Obviamente, altera-se também o próprio ser humano à medida em que ele altera sua relação para com a natureza a ele circundante. É, contudo, uma enorme diferença se este tornar-se-outro é um processo biológico involuntário-espontâneo de adaptação aos novos estados de fato naturais, ou a consequência de uma práxis social própria, mesmo quando aqui apenas os atos imediatos singulares são desejado-intencionais e a transformação como um todo brota daqui com uma necessidade socialmente espontânea. Pois, nesse caso, tudo ocorre não mais imediatamente, mas em um modo socialmente regulado; surgem novas formas do trabalho e, disto, novas formas de divisão do trabalho, a qual, por sua vez, tem por consequência novas formas nas relações práticas entre os seres humanos e, então, como já vimos pela análise do trabalho, retroageam sobre a qualidade

zurückwirken. Man muß aber klar sehen, daß die sich so vollziehenden Änderungen an den Menschen selbst einen primär gesellschaftlichen Charakter haben; soweit sich diese biologisch (und dementsprechend: psychologisch) auswirken, beinhalten sie Anpassungen des physischen Daseins des Menschen an seine neugewordene soziale Kondition. Also auch wenn eine Veränderung der anorganischen Natur den ursprünglichen Anstoß zu solchen Veränderungen ergab (Ende der Eiszeit), handelt es sich nicht um direkte Einwirkungen, wie dies bei den nicht menschlichen Lebewesen der Fall ist, sondern um gesellschaftlich vermittelte. Das so oft erwähnte Zurückweichen der Naturschranke verdeutlicht sich jetzt, wenn wir den Reproduktionsprozeß des gesellschaftlich gewordenen Menschen betrachten, dahin, daß die Gesellschaft hier zu einem unausschaltbaren Medium der Vermittlung zwischen Mensch und Natur geworden ist.

Soll dieser ausschlaggebende ontologische Tatbestand in seiner ganzen Bedeutung verstanden werden, so müssen wir ihn noch durch einige ergänzende Bemerkungen konkretisieren. Erstens ist mit der anfänglichsten, unbeholfensten teleologischen Setzung in der Arbeit ein Prozeß angedreht, dessen Entwicklungsdynamik — wenn die von ihm selbst ins Leben gerufene Gesellschaft keinen unüberwindlichen strukturellen Widerstand leistet — an sich unbeschränkt ist. Eine teleologische Setzung bringt immer neue hervor, bis aus ihnen komplexe Totalitäten entstehen, die immer umfassender, immer ausschließlicher gesellschaftlich die Vermittlung zwischen Mensch und Natur besorgen. Jedoch, wie das eben angeführte Beispiel zeigt, vermag schon ein — vom Standpunkt dieser Vermittlungen gesehen — primitives, löchriges Zusammenwirken solcher Setzungen derartige Funktionen irgendwie zu erfüllen. Die ständige Reproduktion von Arbeit, Arbeitsteilung etc. macht dieses Medium der Vermittlung immer verschlungener, immer dichter, das gesamte Sein der Menschen umgreifender, so daß es in vielen Einzelfällen nicht mehr unmittelbar ersichtlich, nur durch Analysen aufdeckbar ist, daß bestimmte Wandlungen des Menschen, seiner Tätigkeit, seiner Beziehungen etc. im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur ihren seinsmäßigen Ursprung haben. Zweitens lohnt es sich, auf die Veränderung des Menschen selbst in solchen Prozessen einen Blick zu werfen, denn dabei wird die Dialektik des bewußt Gewollten und des spontan von der Entwicklung in den Menschen Hervorgerufenen sichtbar. Man pflegt diese Sachlage von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten aus falsch zu beurteilen: Einerseits isoliert man die aktive Rolle des Menschen in diesem Prozeß, löst die Alternativstruktur seiner Praxis von den diese real auslösenden Tatsachen der Wirklichkeit sowie von ihren objektiven Wirkungen und Rückwirkungen auf die Subjekte dieser Tätigkeiten los, wodurch eine unabklärbare, unfundierte Autonomie als Grundlage seines Seins und



dos próprios seres humanos. Deve-se, contudo, ver claramente que as alterações que têm lugar nos próprios seres humanos têm um caráter primariamente social; na medida em que afetam biologicamente (e em consequência: psicologicamente), implicam adaptações da existência física dos seres humanos à sua condição social recém-surgida. Portanto, mesmo se uma alteração da natureza inorgânica deu o impulso originário para tais alterações (fim da glaciação), não se trata de efeitos diretos, como é o caso para os seres vivos não humanos, mas de socialmente mediados. O tão frequente mencionado afastamento da barreira natural esclarece-se, agora, ao considerarmos o processo de reprodução do ser humano tornado social, em que a sociedade tornou-se aqui um *medium* inevitável de mediação entre o ser humano e a natureza.

Para que esse estado de fato ontologicamente decisivo seja compreendido em todo o seu significado, devemos concretizá-lo através de algumas observações complementares. Primeiro, com a mais primordial, a mais inábil posição teleológica no trabalho, é desencadeado um processo no qual a dinâmica de desenvolvimento — se a própria sociedade que o chamou à vida não lhe oferece nenhuma insuperável resistência estrutural — em si é ilimitada. Uma posição teleológica sempre produz novas, até delas surgir totalidades complexas que proporcionam a mediação sempre mais abrangente, sempre mais exclusivamente social, entre ser humano e natureza. Contudo, como mostra o exemplo há pouco citado, um operar-conjunto primitivo, com lacunas, de tais posições já é capaz de satisfazer, de algum modo, tais funções. A permanente reprodução do trabalho, divisão de trabalho, etc., faz esse *medium* de mediação sempre mais intrincado, sempre mais denso, mais envolvente do ser como um todo dos seres humanos, de tal sorte que, em muitos casos singulares não é mais imediatamente aparente e apenas é desvelável através de análises, que determinadas alterações dos seres humanos, de sua atividade, de suas relações, etc., têm sua origem ontológica no metabolismo da sociedade com a natureza. Segundo, compensa dar uma olhada na alteração dos próprios seres humanos em tais processos, pois com isso torna-se visível a dialética do conscientemente desejado e do espontâneo provocado pelo desenvolvimento nos seres humanos. Costuma-se falsamente julgar essa situação de dois pontos de vista opostos: por um lado, isola-se o papel ativo do ser humano neste processo, destaca-se a estrutura alternativa de sua práxis dos fatos da realidade que realmente a desencadeiam tanto quanto de seus objetivos efeitos e efeitos de retorno sobre o sujeito dessas atividades, pelo que é construída uma autonomia não elucidável, infundada, como base do seu ser e

Werdens konstruiert wird; andererseits macht man die Veränderungen dadurch rätselhaft, daß man dem »Milieu« eine mechanisch-unwiderstehliche Macht zuspricht. In Wirklichkeit werden die Alternativen konkret vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur gestellt. Der Mench muß bei Strafe des Untergangs auf sie mit aktiven Alternativentscheidungen, mit neuen teleologischen Setzungen reagieren. In ihrer praktischen Durchführung werden nun in ihm Möglichkeiten (im schon früher dargestellten Aristotelischen Sinn der Dynamis) freigesetzt und aktualisiert. Indem nun die richtig gestellten und beantworteten Alternativen — richtig in dem Sinn, daß sie den »Forderungen des Tages« entsprechen — gesellschaftlich fixiert in die gesellschaftliche Reproduktion der Menschen eingebaut werden, so werden sie damit zu Bestandteilen des Kontinuums der Reproduktion von Einzelmenschen und Gesellschaft gemacht, sie verfestigen sich zugleich als Wachsen der Lebensfähigkeit der Gesellschaft in ihrer Ganzheit sowie als Ausbreitung und Vertiefung der individuellen Fähigkeiten der Einzelmenschen.

Diese Beschaffenheit der Reproduktion ist schon darum äußerst bezeichnend für die Eigenart des gesellschaftlichen Seins, weil darin der besondere Charakter seiner Kontinuität zum Ausdruck kommt. Kontinuität ist naturgemäß das Wesenszeichen eines jeden Seins. Jedoch in der organischen Natur — um jetzt nur die nächstliegende Seinssphäre mit dem gesellschaftlichen Sein zu kontrastieren — existiert die Kontinuität rein objektiv, bloß an sich in der Form der phylogenetischen Reproduktion, die zwar unmittelbar in der ontogenetischen zum Ausdruck gelangt, jedoch in einer für die sie verwirklichenden Einzelwesen völlig transzendenten Weise. Die von uns vielfach behandelte Stummheit der Gattung im Bereich des organischen Lebens ist bloß eine Zusammenfassung dieser höchst komplizierten Sachlage. Wenn wir nun demgegenüber die Reproduktion des Gattungsmäßigen im gesellschaftlichen Sein nicht mehr als notwendig stumm betrachten, so würden wir durch Überspannung diese wichtige Wahrheit in eine Falschheit verwandeln, würden wir den Kontrast als den von nicht bewußt, nicht bewußtseinsfähig und von schon bewußt formulieren. Die reale ontologische Umwandlung des stummen Ansich der Gattungsmäßigkeit der organischen Natur in das nicht mehr stumme Fürsich im gesellschaftlichen Sein ist etwas viel Breiteres, Umfassenderes als der nackte psychologische oder erkenntnistheoretische Gegensatz von bewußt und nicht bewußt. Man nehme das »Urphänomen« der Gesellschaftlichkeit, die Arbeit. In ihr äußert sich sofort in voller Klarheit die qualitative Trennung der beiden Seinsarten. Ist jedoch die teleologische Setzung der Arbeit — vom Standpunkt der Gattung — schon bewußt? Zweifellos nicht (das Produkt und der Prozeß sind jedoch — gesellschaftlich — nicht immer stumm).



devir; por outro lado, com isso as mudanças se fazem misteriosas se se prescreve ao »*milieu*« um poder irresistível-mecânico. Na realidade, as alternativas são concretamente postas pelo metabolismo da sociedade com a natureza. O ser humano tem de, sob pena de ruína, a elas reagir com decisões alternativas ativas, com novas posições teleológicas. Na sua implementação prática são possibilidades (no já anteriormente exposto sentido da *dynamis* aristotélica) nele liberadas e atualizadas. Assim, na medida em que as alternativas corretamente postas e respondidas — corretamente no sentido de que correspondem às »exigências do dia« — são inseridas, socialmente fixadas na reprodução social dos seres humanos, tornam-se partes integrantes do *continuum* da reprodução dos seres humanos singulares e da sociedade, consolidam-se ao mesmo tempo como crescimento da capacidade de vida da sociedade em sua totalidade (*Ganzheit*) e como expansão e aprofundamento das capacidades individuais dos seres humanos singulares.

Essa qualidade da reprodução já é extremamente indicativa da peculiaridade do ser social porque nisto se expressa o caráter particular de sua continuidade. A continuidade, naturalmente, é um traço essencial de todo o ser. Todavia, na natureza orgânica — e agora apenas contrastando a esfera de ser mais próxima ao ser social — a continuidade existe puramente objetivamente, meramente em si, na forma da reprodução filogenética que, de fato, alcança sua expressão imediata na ontogenética, contudo, em modo completamente transcendente para os seres singulares que a realizam. A, por nós já muitas vezes tratada, mudez do gênero na esfera da vida orgânica, é apenas uma síntese desta situação altamente complicada. Se, então, por outro lado, consideramos a reprodução do gênero no ser social não mais como necessariamente muda, através dessa hipostasia transformaríamos essa importante verdade em uma falsidade, seria formulado o contraste como entre o não consciente, o não capaz de consciência e o já consciente[176]. A mudança ontológica real, do em-si mudo da generidade da natureza orgânica, no para-si não mais mudo no ser social é algo mais amplo, mais extenso do que a nua oposição psicológica ou gnosiológica de consciente e não consciente. Tome-se o »fenômeno originário« da socialidade, o trabalho. Nele imediatamente se expressa, com toda clareza, a separação qualitativa de ambas as espécies de ser. Todavia, a posição teleológica do trabalho — do ponto de vista do gênero — é já consciente? Sem dúvida não (o produto e o processo não são, todavia — socialmente — sempre mudos).

176 {Nota da tradução} Há aqui uma significativa diferença entre o texto de Scarponi (p.182) e o de Benseler que, nesta passagem, reproduz fielmente o manuscrito (p.645) (grifado o que só há no italiano): »Quando ora, per contro, consideriamo non piu necessariamente muta la riproduzione della genericità nell›essere sociale, compiremmo una estremizzazione e trasformeremmo perciò in un falso questa importante verità, se formulassimo il contrasto in termini di coscienza, mettendo da un lato la inconsapevolezza, la incapacità di consapevolezza, e dall›altro la consapevolezza.« Fortes e Tonet (p.206) e Morbois (p.280) seguiram a Benseler.

Arbeit ist allerdings ohne Bewußtheit unmöglich; diese beleuchtet jedoch zunächst nichts mehr als den einzelnen Akt der Arbeit. Daß sich in ihr die Gattungsmäßigkeit des Menschen, und zwar in einer ontologisch noch nie dagewesenen Weise, verkörpert, führt in den einzelnen Arbeitsakten noch keine Bewußtheit über den Realzusammenhang mit sich. Die Arbeit, schon als Akt des einzelnen Menschen, — schon als Akt des einzelnen Menschen ist ihrem Wesen nach gesellschaftlich, im arbeitenden Menschen vollzieht sich seine gesellschaftliche Selbstverallgemeinerung, die objektive Erhöhung des partikularen Menschen ins Gattungsmäßige.

Es ist also, wenn es gestattet ist, eine paradoxe Lage paradox zu beschreiben, das nicht mehr stumme Menschengeschlecht in einer noch stummen Erscheinungsweise, das Fürsichsein der Gattung auf der Stufe ihres eigenen bloßen Ansichseins vorhanden. Diese Ausdrücke müssen darum paradox wirken, weil sie einen dem Wesen nach dynamischen Entwicklungsprozeß mit Kategorien zu erfassen suchen, deren Sinn auf Entwicklungsstufen und nicht auf den Entwicklungsprozeß selbst hinzielt. Wir wissen ja, daß das eigentliche Fürsichsein des Menschengeschlechts, seine völlig aufgehobene Stummheit bis jetzt noch nicht verwirklicht ist. Andererseits steht es ebenfalls fest, daß der bloße Akt der Arbeit das Sichselbstsetzen des Menschen, sein Menschwerden bedeutet und damit den vollzogenen Absprung von der gattungsmäßig stummen Tierheit. Die Verbindung von Anfang und Ende bildet die Weltgeschichte der Menschheit, die volle Entfaltung des Fürsichseins der Menschengattung. Dieses kann sich nur in bewußter Form sich selbst angemessen verwirklichen: Die nicht mehr stumme Menschengattung muß als solche auch im Bewußtsein der Menschen gegenwärtig sein. Auf dem kontinuierlichen Weg bis dahin kann sich dieses Bewußtsein nur in Ausnahmefällen adäquat verwirklicht zeigen, auch dann vorerst in einer bloßen wertsetzenden, scheinsubjektiven Weise und nicht als Bewußtsein eines erreichten, wertverwirklichenden, diese Formen noch höher aufbauenden Seins. Die Paradoxie unserer früheren Formulierung reduziert sich also darauf, daß die Entwicklung der Menschengattung der Prozeß der Entfaltung eines Seienden ist, kein Sprung aus einer Seinsform in die andere; der Sprung ist vielmehr mit der Menschwerdung der Menschheit vollzogen, seither geht, trotz Rückfälle, revolutionärer und gegenrevolutionärer Erschütterungen, im strikt ontologischen Sinn ein evolutionärer Prozeß vor sich. Es sollte damit bezeichnet werden, daß das Fürsichsein des Menschengeschlechts schon in der Menschwerdung des Menschen an sich da ist, daß bereits die primitivste Arbeit diese neue Beziehung des einzelnen zum Geschlecht — an sich — verkörpert. Daß innerhalb dieses Prozesses auch sprunghafte Übergänge vorhanden sein können, sogar müssen — so vor allem in der Entstehung des Reichs der Freiheit —, kann diesen ontologischen Tatbestand



O trabalho, certamente, é impossível sem conscienciosidade; esta, contudo, ilumina, em primeiro lugar, não mais que o ato de trabalho singular. Que nele se corporifique a generidade do ser humano e, de fato, em um modo sem precedentes, ainda não conduz consigo a nenhuma conscienciosidade sobre a conexão real. O trabalho — já como ato do ser humano singular — é social segundo sua essência, no ser humano que trabalha consuma-se sua autogeneralização social, a elevação objetiva do ser humano particular em generidade.

É, portanto, se for permitido, uma situação paradoxal a ser descrita paradoxalmente, a humanidade não mais muda em um modo de manifestação ainda mudo, o ser-para-si do gênero no patamar do seu próprio ser-em-si existente. Essas expressões devem soar paradoxais porque tentam apreender um processo de desenvolvimento por essência dinâmico com categorias cujo sentido mira os patamares de desenvolvimento e, não o próprio processo de desenvolvimento. Sabemos, mesmo, que o verdadeiro ser-para-si da humanidade, sua mudez completamente superada, não foi ainda realizado até agora. Por outro lado, constata-se igualmente que o mero ato do trabalho significa o pôr-a-si-mesmo do ser humano, seu tonar-se-humano e, com isso, o salto consumado da animalidade genericamente muda. O enlace, do início ao fim, constitui a história mundial da humanidade, o pleno desdobramento do ser-para-si do gênero humano. Este apenas pode se realizar adequadamente a si próprio em forma consciente: o gênero humano não mais mudo tem de, enquanto tal, também estar presente na consciência dos seres humanos. No contínuo percurso até lá, esta consciência apenas pode se mostrar adequadamente realizada em casos excepcionais e, ainda, nesse momento, em um mero modo pseudossubjetivo que-põe-valor e não como consciência de um ser alcançado, realizador de valores, que constrói essas formas ainda mais elevadamente. O paradoxo de nossa formulação anterior se reduz, portanto, a que o desenvolvimento do gênero humano é o processo de desdobramento de um existente, não o salto de uma forma de ser a outra; o salto é, ao contrário, realizado com o tornar-se-humano da humanidade, desde então avança, em estrito sentido ontológico, um processo evolucionário, em que pesem recaídas, choques revolucionários ou contrarrevolucionários. O que devia ser descrito com isso é que o ser-para-si da humanidade já está lá no devir-humano do ser humano em si, que já o trabalho mais primitivo corporifica — em si — essa nova relação do singular para com a espécie. Que no interior desse processo pode haver transições por saltos — antes de tudo, no surgimento do reino da liberdade — não pode alterar a essência

dem Wesen nach nicht ändern; handelt es sich ja hier bereits um Übergangsformen innerhalb des gesellschaftlichen Seins, während dort von dem Entstehen und Sichkonstituieren des gesellschaftlichen Seins, der Menschengattung selbst die Rede war.

Dieser notwendige Exkurs hat uns scheinbar von der Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, von den neuen Formen der Kontinuität des gesellschaftlichen Seins im Gegensatz zu denen der organischen Natur etwas abgelenkt. Wir meinen bloß scheinbar, denn die Behandlung dieser höchst wichtigen Zwischenfrage gibt erst unserem Problem die nötige Beleuchtung. Wir sahen einerseits, daß die neue Form der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein unmöglich ohne Bewußtsein entstehen kann; erst durch das Insbewußtseinheben der neuen Seinsform kann diese ein neues Fürsichsein erlangen. Wir sahen aber zugleich, daß man die Prozeßartigkeit des Prozesses und damit die adäquate Form der neuen Kontinuität gedanklich vergewaltigen würde, wenn man auch diese Bewußtheit nicht als etwas allmählich, prozeßartig, kontinuierlich Entstehendes, sondern als von Anfang an fertig Vorhandenes auffassen würde. Der Grund, warum ein solcher Weg verfehlt wäre, liegt nicht im Bewußtsein selbst, sondern in seinem Objekt, im objektiven Prozeß, dessen Produkt und dessen ihn zugleich vollendender Ausdruck das Bewußtsein ist; ein Prozeß, dessen Kontinuität Formen und Inhalte des Bewußtseins leitet und lenkt, die aber ohne eine Umsetzung ins Bewußtsein sich nicht als das verwirklichen könnten, was sie dem Wesen nach sind. In der Kontinuität des Prozesses muß sich also das Bewußtsein kontinuierlich entwikeln, muß das bereits Erreichte als Basis für das Kommende, als Sprungbrett für das Höhere in sich aufbewahren, muß stets die jeweils erreichte Stufe ins Bewußtsein heben, jedoch in einer Weise, die zugleich — der Möglichkeit nach — dazu offensteht, der Kontinuität die Wege in die Zukunft nicht zu versperren. Als solches Organ der Kontinuität repräsentiert das Bewußtsein stets eine bestimmte Entwicklungsstufe des Seins und muß deshalb deren Schranken als eigene Schranken in sich aufnehmen, ja es kann sich selbst — dem Wesen nach — letzten Endes nur dieser Stufe entsprechend konkretisieren. Indem diese Gegenwärtigkeit, Gegenwartsgebundenheit des Bewußtseins zugleich Vergangenheit und Zukunft verbindet, sind auch seine Schranken, Unvollkommenheiten, Beschränktheiten etc. tragende, unentbehrliche Momente jener neuen Kontinuität, die im gesellschaftlichen Sein entsteht.

Schon das bisher Dargelegte erhellt die sich hier ergebende Lage, daß nämlich das richtige Verhältnis zwischen dem allgemeinen Prozeß in seiner objektiven Kontinuität und jenem Bewußtsein, das deren Realität endgültig verfestigt, unmöglich angemessen erfaßt werden kann, wenn man das Bewußtsein nicht ontologisch, als



desse estado de fato ontológico; trata-se já aqui de formas de transição no interior do ser social enquanto, lá, falava-se do surgir e autoconstituir do ser social, do próprio gênero humano.

Esse necessário excurso aparentemente nos desviou um pouco da questão de que nos ocupamos no presente, das novas formas de continuidade no ser social em oposição às da natureza orgânica. Dizemos meramente aparente pois o tratamento dessa questão intercalada muitíssimo importante confere ao nosso problema a necessária elucidação. Vimos, por um lado, que a nova forma de continuidade no ser social não pode possivelmente surgir sem consciência; apenas através do elevar-à-consciência da nova forma de ser pode este alcançar um novo ser-para-si. Vimos, contudo, ao mesmo tempo, que intelectualmente se violentaria a processualidade do processo e, com isso, a forma adequada da nova continuidade, se também essa conscienciosidade fosse apreendida, não como algo gradual, processual, que emerge continuamente, mas, ao invés, como completamente existente desde o início. O fundamento pelo qual um tal percurso seria equivocado não repousa na consciência enquanto tal, mas no seu objeto, no processo objetivo, do qual a consciência é produto e, ao mesmo tempo, a expressão mais consumada; um processo cuja continuidade conduz e dirige formas e conteúdos da consciência, os quais, contudo, não poderiam se realizar, como o que são, segundo suas essências, sem uma conversão em consciência. Na continuidade do processo, portanto, a consciência tem de se desenvolver continuamente, tem de manter em si o já alcançado como base para o que vem, como trampolim para o mais elevado, tem de sempre elevar o patamar alcançado à consciência de um modo que, ao mesmo tempo fique aberta — de acordo com a possibilidade —, que não obstrua a continuidade do percurso ao futuro. A consciência, enquanto tal órgão da continuidade, representa sempre um determinado patamar de desenvolvimento do ser e, por isso, tem de assimilar em si as barreiras dele como suas próprias barreiras, só pode mesmo concretizar a si própria, por último, — segundo sua essência —, em correspondência com esse patamar. Na medida dessa presentidade[177], dessa dependencialidade para com o presente, a consciência ao mesmo tempo enlaça passado e futuro, suas barreiras, suas imperfeições, suas limitações são portadoras também dos momentos indispensáveis daquela nova continuidade que emerge no ser social.

O até aqui exposto ilumina a situação aqui resultante, a saber, que a correta relação entre o processo geral em sua continuidade objetiva e aquela consciência que finalmente consolida sua realidade não pode possivelmente ser adequadamente apreendida se não se procura conceber a consciência ontologicamente, como

177 {Nota da tradução} »Gegenwärtigkeit« não tem tradução direta possível. Seguimos Fortes e Tonet (p.208) optando pelo neologismo. Scarponi (p.184) ficou com »attualità« e Morbois (p.283) escolheu »Dans la mesure où ce présent«.

reales Moment der gesellschaftlichen Entwicklung zu begreifen sucht, sondern ihm eine erkenntnistheoretische oder gar psychologische Interpretation als sein Wesen primär erfassende geben will. In beiden Fällen müßte man einzelne Momente des in der Realität real funktionierenden Bewußtseins von der Totalität seines Wirkens abtrennen und in einer künstlich konstruierten Isoliertheit betrachten. Wenn man etwa die — an sich höchst wichtige — Frage der Richtigkeit des Bewußtseinsinhalts in solcher Weise untersucht und dabei auch noch die Dialektik des Absoluten und Relativen richtig würdigt, kommt man noch immer nicht zu einer echten Beantwortung des hier vorliegenden Problems. Denn weder die erkenntnismäßige Richtigkeit oder Falschheit eines Bewußtseinsinhalts, noch weniger seine psychologische Aufrichtigkeit oder Verlogenheit etc. trifft auf das hier Wesentliche auf, auf die wirkliche Rolle des Bewußtseins in der Kontinuität des gesellschaftlichen Prozesses. Solche Eigenschaften des Bewußtseins erlangen erst ihre nicht zu unterschätzende Wichtigkeit, wenn diese Rolle bereits klar bestimmt wurde. Um durch die Widerspiegelung der Gegenwart, durch die praktische Stellungnahme zu ihren konkreten Aternativen, die Vergangenheit und ihre Erfahrungen, mit den Zukunft und mit den von ihr einst gestellten, noch unbekannten Aufgaben verbinden zu können, muß das Bewußtsein eine spontane Intention auf die beste Reproduktion jenes Einzellebens besitzen, dem es zugehört, dessen Förderung seine unmittelbare Lebensaufgabe ist. Das Bewußtsein, das uns also jetzt beschäftigt, ist das des Alltagsmenschen, des Alltagslebens, der Alltagspraxis. In diesem Bereich ist, wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe[178], die unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis das zentral charakteristische Wesenszeichen; damit wird die unmittelbare Kontinuität der Reproduktionsbedingungen des jeweiligen Einzellebens das ausschlaggebende Moment für das Interesse an der Wirklichkeit, für die Auswahl des Festzuhaltenden an ihr etc. Man darf aber nicht vergessen, daß dabei subjektiv bewußtseinsmäßig zwar die Reproduktion des partikularen Einzelmenschen die Vorherrschaft besitzt, daß aber die praktischen Akte des Menschen — unabhängig davon, ob dieser Zusammenhang ins Bewußtsein der einzelnen gehoben wird — in ihrer überwältigenden Mehrzahl objektiv der Sphäre der Gattungsmäßigkeit angehören. (Man denke an das über die Arbeit Ausgeführte.) Dadurch entsteht, nicht nur im objektiven Gesamtprozeß, der dem Alltagsleben zugrunde liegt, sondern auch in den bewußtseinsmäßigen Äußerungen des Alltagslebens, eine untrennbare und nicht abgrenzbare Vereinigung des Partikular-Einzelnen und Gesellschaftlich-Gattungsmäßigen. Wenn dies bereits in den Einzelakten not-

178 {1} G. Lukács: Eigenart des Ästhetischen, Neuwied, 1963, 1, S. 44 ff.; GLW I I, S. 44 ff.



momento real do desenvolvimento social, mas, ao contrário, deseja-se dar uma interpretação primariamente concebida gnosiológica ou, mesmo, psicologicamente de sua essência. Em ambos os casos tem-se de destacar os momentos singulares da consciência que realmente funcionam na realidade, da totalidade de suas atividades, e os considerar em um isolamento artificialmente construído. Quando, por exemplo, investiga-se de tal modo a questão — em si altamente importante — da correção dos conteúdos da consciência e, com isso, aprecia-se, mesmo que também corretamente, a dialética do absoluto e relativo, ainda não se chega a uma resposta verdadeira do problema que aqui está. Pois nem a correção ou falsidade gnosiológica de um conteúdo da consciência, ainda menos sua sinceridade ou hipocrisia psicológicas, etc., atingem o aqui essencial, o papel real da consciência na continuidade do processo social. Tais propriedades da consciência alcançam sua importância não subestimável apenas quando esse papel é claramente determinado. Através do reflexo do presente, através da tomada de posição prática para com suas alternativas concretas, para poder enlaçar o passado e suas experiências com o futuro e com as tarefas por ele postas ainda não conhecidas, a consciência tem de possuir uma intenção espontânea para com a melhor reprodução daquela vida individual à qual pertence, cuja promoção é sua tarefa de vida imediata. A consciência, que agora nos ocupa, é a do ser humano cotidiano, da vida cotidiana, da práxis cotidiana. Nessa esfera, como expus detalhadamente em outro lugar[179], o enlace imediato de teoria e práxis é o característico traço essencial central; com isso a continuidade imediata das condições de reprodução da respectiva vida individual torna-se o momento decisivo para o interesse para a realidade, para a seleção do nela apreendido. Não se pode esquecer, com isto que, se a reprodução particular do ser humano singular possui, subjetivamente, a predominância na consciência, objetivamente, contudo, na esmagadora maioria, os atos práticos do ser humano pertencem à esfera da generidade — independente de se esta conexão é elevada à consciência dos singulares. (Pense no assinalado sobre o trabalho.) Disto emerge, não apenas no processo objetivo como um todo que está na raiz da vida cotidiana, mas também nas expressões conscientes da vida cotidiana, uma unificação imediata, inseparável e não divisível do individual-particular e do genérico-social. Se isto já é neces-

179 {1} Lukács: Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.44 s.; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.44 s.

wendig vorhanden ist, so selbstredend noch weit stärker in jenen Wechselwirkungen, die aus dem Zusammenwirken der Menschen (Arbeitsteilung etc.) zwangsläufig entspringen. Nur ist dabei bemerkenswert, daß in der Summierung, im Synthetisieren solcher Einzelakte zu gesellschaftlichen Richtungen, Tendenzen, Strömungen etc. die gesellschaftlichen Momente notwendig eine Suprematie erlangen, daß sie die bloßen Partikularitäten in den Hintergrund drängen, ja oft verschwinden lassen, so daß auch auf den einzelnen, wenn er solchen Tendenzen im Alltagsleben begegnet, was natürlich ununterbrochen geschieht, diese bereits als gesellschaftliche Kräfte einwirken, und — einerlei ob seine Reaktion auf sie eine bejahende oder verneinende ist — das gesellschaftlich-gattungsmäßige Moment in ihm verstärken. Diese Summierungen und Synthesen sind es nun, in denen die Kontinuität des Gesellschaftlichen prägnant und wirkungsvoll zum Ausdruck gelangt. Sie verkörpern eine Art von Gedächtnis der Gesellschaft, das die Errungenschaften von Vergangenheit und Gegenwart aufbewahrt und aus ihnen Vehikel, Voraussetzungen, Anhaltspunkte für die Höherentwicklung in der Zukunft macht.

Es ist klar, daß eine solche kontinuierliche Bewegung im Bewußtsein der Menschen ihr Medium finden muß, es ist aber ebenso klar, daß dieses Bewußtsein als faktischer Bestandteil des gesellschaftlichen Seins zu betrachten ist und niemals adäquat mit abstrakten erkenntnistheoretischen Maßstäben gemessen werden kann. Im Rahmen der von uns geschilderten Bewegung hat also das Bewußtsein eine spezifisch dynamische seinsmäßige Funktion, in welcher sich die Besonderheit des gesellschaftlichen Seins jeder anderen Seinsform gegenüber deutlich zeigt: Indem das Bewußtsein als Medium, als Träger und Aufbewahrer der Kontinuität auftritt, erhält diese ein sonst nicht vorhandenes Fürsichsein. Sie hat natürlich ihre eigentümlichen, für sich seienden Formen in der unorganischen und organischen Natur — sind doch z. B. Geburt und Tod als Erscheinungsweisen des Entstehens und Vergehens in der objektiven Kontinuität eine Wesenszeichen bloß/ der letzteren[180] —, jedoch die aktive Rolle des Bewußtseins in der Kontinuität des gesellschaftlichen Seins ist eine qualitativ bedeutendere, ist viel mehr als ein bloßes Registrieren dessen, was objektiv, unabhängig von dem Apperzipiertwerden durch die Beteiligten in solchen Prozessen auftaucht und untertaucht. Dadurch, daß das Bewußtsein als vermittelndes Medium der Kontinuität figuriert, hat es auf diese qualitativ ändernde Rückwirkungen. Die Aufbewahrung der vergangenen Tatsachen im gesellschaftlichen Gedächtnis beeinflußt ununterbrochen jedes spätere Geschehen. Dadurch wird die objektive Gesetzlichkeit des Prozesses keineswegs aufgehoben, wohl aber, zuweilen sogar entscheidend, modifiziert. Denn zu den objektiv produzierten und objektiv wirksamen Voraussetzungen

180 {Nota da tradução} No manuscrito (p.650) »eine Wesenszeichen« está riscado e a frase continua »bloß der letzteren«.



sariamente existente nos atos individuais, então, obviamente, o é ainda mais intensamente em tais interações que brotam indubitavelmente (divisão do trabalho, etc.) do operar-conjunto dos seres humanos. Notável é que aqui na soma, no sintetizar de tais atos individuais em direções, tendências, correntes sociais, o momento social necessariamente ganha uma supremacia que arrasta as meras particularidades (*Partikularitäten*) ao pano de fundo, com frequência deixando-as desaparecer; assim, quando o individual encontra tais tendências na vida cotidiana, o que naturalmente ocorre ininterruptamente, elas já operam como forças sociais e — não importa se sua reação é de afirmação ou de negação — reforçam nele o momento genérico-social. É nessas somas e sínteses que, então, a continuidade das sociedades alcança expressão concisa e plenamente efetiva. Ela corporifica um tipo de memória da sociedade, que mantém as realizações do passado e do presente, e faz delas veículo, pressupostos, pontos de apoio para o desenvolvimento ascendente do futuro.

É claro que um tal movimento continuado tem de encontrar um *medium* na consciência dos seres humanos, mas é igualmente claro que essa consciência é para ser considerada como componente efetivo do ser social e jamais pode ser adequadamente mensurada com critérios gnosiológicos abstratos. Na moldura do movimento por nós descrito, a consciência tem portanto uma função ontológica especificamente dinâmica na qual se mostra nitidamente a particularidade (*Besonderheit*) do ser social ante toda outra forma de ser: na medida em que a consciência adentra como *médium*, como portadora e mantenedora da continuidade, esta alcança um ser-para-si não existente de outro modo. Naturalmente, ela tem suas formas características, existentes para si na natureza inorgânica e orgânica — mas, p. ex., nascimento e morte como modos de manifestação do surgir e do desaparecer na continuidade objetiva é apenas traço essencial da última — contudo, o papel ativo da consciência na continuidade do ser social é um papel qualitativamente mais significativo, é muito mais do que um mero registrar daquilo que emerge e imerge objetivamente, independentemente do tornar-se-percebido pelos participantes em tais processos. Através disso, já que a consciência figura como *medium* mediador da continuidade, ela possui esses efeitos retroativos qualitativamente alteradores. A conservação dos fatos passados na memória social influencia ininterruptamente todo evento posterior. Com isto a legalidade objetiva do processo não é, de modo algum, superada, embora, contudo seja modificada por vezes mesmo decisivamente. Pois, aos pressupostos objetivamente produzidos e objetivamente operantes

eines jeden weiteren Schrittes treten die bewußtseinsmäßig aufbewahrten und auf die neue Situation praktisch angewendeten bewußtseinsmäßig bearbeiteten Erfahrungen der Vergangenheit ergänzend hinzu. Die im Bewußtsein festgehaltene Kontinuität ist deshalb vielfältiger, bestimmungsreicher etc., als sie ohne diese Komponente sein könnte. Auch die Ungleichmäßigkeit des Prozesses erfährt dadurch eine weitere Steigerung, da der Alternativcharakter der menschlichen Praxis hier eine bedeutsame Rolle spielt; aus der bewußtseinsmäßigen Aufbewahrung der Vergangenheit folgt nämlich keineswegs mit mechanischer Direktheit ihre Anwendung selbst in einer dazu günstigen Lage; die Anwendung ist immer mehr als ein bloßes Ja oder Nein zu einer gesellschaftlichen Alternative, auch das Wie, Wieviel etc. der Anwendung hat stets einen alternativen Charakter. (Man denke an die Verschiedenheiten bei der Rezeption des römischen Rechts in verschiedenen Staaten.) Aus solchen Gründen darf in diesem Zusammenhang das wirkende Bewußtsein nicht erkenntnistheoretisch betrachtet werden, denn das Richtig oder Falsch seiner Inhalte erscheint hier in einer eigenartigen gesellschaftlich-geschichtlichen Dialektik. Einerseits muß das gesellschaftlich wirkende Bewußtsein bestimmte, im gegebenen Zeitmoment wichtige reale Momente richtig widerspiegeln und in die menschliche Praxis umsetzen, um als historischer Faktor sich durchsetzen zu können. Andererseits können und müssen diese Bewußtseinsinhalte, da sie konkret gesellschaftlich-geschichtlichen Ursprungs sind und in einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage Gegenstände von Alternativentscheidungen werden, von den Irrtümern, Beschränktheiten etc. ihrer Genesis, ihrer Aufbewahrung durch das Gedächtnis der Gesellschaft, ihrer Anwendungsmöglichkeiten unmöglich frei sein. In diesem Sinne können auch ganz oder teilweise unrichtige Abbildungen der Wirklichkeit höchst bedeutsame Faktoren der historischen Entwicklungen werden. Ja sehr oft führt gerade diese ihre Wirksamkeit, die daraus entspringenden Probleme zur höheren Stufe einer angemessenen Erkenntnis der Wirklichkeit.

Diese Analyse der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein führt notwendig zu Sprache als zu einem wichtigen Komplex innerhalb dieser Komplexität des gesellschaftlichen Seins. Der Weg, den wir gegangen sind, könnte vielleicht ein methodologisches Mißverständnis hervorrufen, nämlich den Anschein, als ob unsere Darlegungen darauf hinaus liefen, die Sprache irgendwie philosophisch zu »deduzieren«. In Wahrheit ist das, was hier versucht wird, das strikte Gegenteil einer Deduktion. Wenn wir die eigenartige Kontinuität des gesellschaftlichen Seins begreifen wollen, müßten wir versuchen, jene Voraussetzungen aufzudeken[181], die sie ermöglichen, um damit auf die allerallgemeinsten Eigenschaften jenes Mediums zu sprechen zu kommen, ohne welches sie nicht wirklich werden

181 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »aufzudekken«, certamente erro de datilografia. No manuscrito, lê-se »aufzudecken«: desvelar. Scarponi (p.187) traduziu por »scoprire«. Fortes e Tonet (p. 212) optaram por »compreender« e Morbois (p.287), »découvrir«.



em todo passo avante, agregam-se complementariamente o conservado na memória e as experiências do passado elaboradas na consciência aplicadas praticamente à nova situação. Por isso, a continuidade retida na consciência é mais multifacética, mais rica em determinação, etc., do que poderia ser sem esse componente. Com isto, também a desigualdade do processo passa por uma posterior intensificação, pois aqui desempenha um papel significativo o caráter de alternativa da práxis humana; da consciente conservação do passado não segue, absolutamente, sua aplicação com linearidade mecânica[182] mesmo em uma situação a ela favorável; a aplicação é sempre mais que um mero Sim ou Não a uma alternativa social, também o como, quanto, etc., da aplicação tem sempre um caráter alternativo. (Pense-se nas diferenças na recepção do Direito romano nos diferentes Estados.) A partir desses fundamentos, a consciência operante nessas conexões não pode ser considerada gnosiologicamente, pois o correto ou falso de seu conteúdo aparece aqui em uma específica dialética histórico-social. Por um lado, a determinada consciência socialmente operante, para que possa se afirmar como fator histórico, deve refletir corretamente momentos reais determinados, importantes em dado momento no tempo e os converter em práxis humana. Por outro lado, esses conteúdos da consciência, já que são de uma origem histórico-social concreta e se tornam, em uma situação histórico-social concreta, objetos de decisões alternativas, é impossível que possam ser livres dos equívocos, das limitações, etc., de sua gênese, de sua conservação através da memória da sociedade, das suas possibilidades de aplicação. Nesse sentido, podem se tornar fatores altamente significativos do desenvolvimento histórico, reproduções (*Abbildungen*) da realidade, mesmo que de todo ou em parte incorretas. Mesmo com muita frequência, justamente essa sua eficácia conduz a um patamar superior de um conhecimento adequado da realidade os problemas que daqui brotam.

Essa análise da continuidade no ser social conduz, necessariamente, à linguagem enquanto um importante complexo no interior dessa complexidade do ser social. O caminho que estamos percorrendo pode, talvez, causar um mal-entendido metodológico, a saber, a aparência como se nossas exposições terminassem por, de algum modo, »deduzir« filosoficamente a linguagem. Em verdade, o que aqui tem sido tentado é o estritamente oposto a uma dedução. Se quisermos conceber a peculiar continuidade do ser social, teremos de tentar desvelar aqueles pressupostos que a possibilitam e, com isto, chegar a falar das propriedades as mais gerais daquele *medium*, sem os quais ela não poderia

182 {Nota da tradução} Passagem de difícil tradução: »mit mechanischer Direktheit ihre Anwendung«, literalmente se aproxima de »com seu caráter de mecânica aplicação direta«. A dificuldade aqui está em »Direktkeit«, abstrato de direto, que não encontra similar em português. Morbois (p.286) preferiu »«n'implique nullement son application automatique«, Fortes e Tonet (p. 211) optou por »de forma mecanicamente direta a sua aplicação« e a tradução de Scarponi (p.187) ficou com »con immediatezza meccanica che esso venga utilizzato«.

könnte. Indem wir bei dieser Analyse die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit in Betracht gezogen haben, indem wir aus ihrer realen Bewegung die notwendigen ontologischen Folgerungen gezogen haben, auch hier nach der Marxschen Methode, daß diese erst post festum erfaßt werden können, gehörte natürlich auch die Sprache zu jenen gesellschaftlichen Tatsachen, deren Sein unsere Darlegung bestimmt hat. Daß wir diese Analyse ohne direkte Bezugnahme auf die Sprache und auf ihren spezifischen Problemkreis durchgeführt haben, hat für das Folgende den Vorteil, daß vor ihrer Behandlung selbst wenigstens einige jener gesellschaftlichen Bedürfnisse, die sie zu befriedigen hat, einige jener Funktionen, mit deren Hilfe sie diese erfüllt, uns wenigstens in abstrakten Umrissen bereits bekanntgeworden sind.

Wir können deshalb mit unseren Betrachtungen gleich in der Mitte dieses Problemkomplexes einsetzen, wenn wir die Sprache als Organ und Medium der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein ansehen. Das ist schon darum so wichtig, weil damit die ontologische Genesis der Sprache gleich von einem Zentralpunkt aus beleuchtet wird. Wie in so vielen wichtigen Momenten des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, wird dieses genetisch unverständlich, wenn man nicht auf jene Errungenschaften der biologischen Entwicklung einen Blick wirft, die bei den höheren Tieren vorhanden sind, wobei freilich zugleich mit der Feststellung des genetischen Zusammenhangs auch das qualitativ Neue erkannt werden muß, das im Menschwerden des Menschen, in seinem Gesellschaftlichwerden enthalten ist. Wenn wir nun die angeblichen Ansätze zu einer Sprache im Tierreich betrachten, so unterliegt es keinem Zweifel, daß bei höheren Tieren Kommunikationen, sogar sehr exakte, vorhanden sind. Im Zuammenhang mit ihrem Nahrungsuchen, mit ihrem Geschlechtsleben, mit dem Schutz vor Feinden etc. entstehen bei einer ganzen Reihe von Tieren Zeichen, zumeist auditiver Art (wir sagen zumeist, weil z. B. das sogenannte Tanzen der Bienen ein sehr exaktes Mitteilungssystem durch visuelle Zeichen ist), mit deren Hilfe in diesen entscheidend wichtigen Augenblicken der biologischen Reproduktion sie deren Anforderungen zu erfüllen in stand gesetzt werden. Diese Art der Kommunikation unter Tieren muß schon darum besonders hervorgehoben werden, weil sie nicht nur vom entstehenden Menschen zunächst wesentlich unverändert übernommen wurde, sondern auch auf den höchsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung in Funktion bleibt. Es ist sogar interessant, zu beobachten, daß diese Art der Kommunikation durch völlig eindeutige visuelle oder auditive Zeichen mit der höheren Entfaltung der Gesellschaftlichkeit, mit der Ausbreitung und Intensivierung des Verkehrs zwischen den Menschen nicht etwa abnimmt oder gar verschwindet, sondern im Gegenteil sich immer mehr ausbreitet. Man denke etwa



tornar-se real. Na medida em que, nessa análise, temos tomado em consideração a realidade social como um todo, na medida em que temos tomado as necessárias consequências ontológicas de seu movimento real, também aqui segundo o método marxiano de que apenas *post festum* pode ser apreendido, naturalmente também a linguagem pertence àqueles fatos sociais, cujo ser foi determinado por nossa exposição. Que tenhamos conduzido essa análise sem referência direta à linguagem e ao seu círculo de problemas específico tem, para o que se segue, a vantagem de, antes do seu tratamento enquanto tal, ao menos algumas daquelas necessidades sociais que ela tem de satisfazer, algumas daquelas funções que são satisfeitas com sua ajuda, já se tornaram conhecidas pelo menos em um esboço abstrato.

Por isso podemos nos introduzir, com nossas observações, diretamente ao meio desse complexo de problemas ao enxergarmos a linguagem como órgão e *medium* da continuidade do ser social. Isto é assim importante porque, com isso, a gênese ontológica da linguagem é diretamente esclarecida de um ponto central. Como em tantos momentos importantes da vida social dos seres humanos, também este se torna geneticamente incompreensível se não se lança um olhar àquelas realizações do desenvolvimento biológico que são existentes nos animais superiores, com o que, não obstante, junto à constatação das conexões genéticas, também tem de ser reconhecido o qualitativamente novo que está contido no tornar-se-humano dos seres humanos, em seu tornar-se social. Se, agora, considerarmos os alegados primeiros sinais de uma linguagem no reino animal, não há dúvida de que existem nos animais superiores comunicações até mesmo bastante exatas. Em conexão com a sua busca por alimento, com sua vida sexual, com a proteção de inimigos, etc., em toda uma série de animais emergem sinais, na maior parte de tipo auditivo (dizemos na maior parte porque, p. ex., a assim denominada dança das abelhas é um sistema de comunicação bastante exato através de sinais visuais), com cuja ajuda, nesses momentos decisivamente importantes da reprodução biológica, eles tornam-se capacitados para atender-lhes as demandas. Esse tipo de comunicação entre os animais deve ser particularmente enfatizado porque ela inicialmente é adotada, essencialmente inalterada, não apenas pelo ser humano que está surgindo, mas também permanece em função nos patamares mais elevados do desenvolvimento social. É mesmo interessante observar que este tipo de comunicação através de sinais visuais ou auditivos inteiramente inequívocos, com o desdobramento mais elevado da socialidade, com a expansão e intensificação do intercâmbio entre os seres humanos, nem diminui nem muito menos desaparece, mas, ao contrário, expande-se sempre mais. Pense-se, por exemplo,

an die grünen und roten Lampen im Eisenbahnverkehr, auf den Straßenkreuzungen der Großstädte, an die Zeichen, die auf den Wegen den Autoverkehr regeln, an die Flaggenzeichen der Schiffe etc. etc. In allen diesen Fällen — bei den Menschen ebenso wie bei den Tieren — handelt es sich darum, daß ein bestimmtes unverwechselbares Zeichen die unbedingte Notwendigkeit eines bestimmten Reagierens darauf vorschreibt. Die Reaktion soll dabei eine automatisch unbedingte sein. Daß man unter keinen Umständen bei roten Lampenzeichen über die Straße gehen soll, soll keine Angelegenheit des Nachdenkens oder des Entschließens sein, ebensowenig, wie das Sichverstecken der Kücken, wenn die Mutterhenne das Zeichen gibt, daß ein Raubvogel naht. Ohne noch den Charakter solcher Zeichen näher zu betrachten, kann man in beiden Fällen feststellen, daß sie stets bestimmte einzelne, isolierte Momente des Lebens signalisieren und miteinander in keiner Art von Kontinuitäten bildenden Zusammenhängen stehen. Huxley hat richtig für diese Zeichen der Tiere festgestellt[183], daß sie sich nur in Intervallen äußern, und sicher wird niemand behaupten, daß etwa die Straßenzeichen für die Autofahrer, die höchst systematisch ausgedacht wurden, in der Wirklichkeit anders als in Intervallen auftreten.

Dieser intermittierende Charakter der Zeichen hängt bei den Tieren damit zusammen, daß der größte Teil ihres Lebens sich mit biologisch spontaner Notwendigkeit abspielt und deshalb kein Bedürfnis einer Kommunikation durch besondere Zeichen erweckt. In der entwickelten Gesellschaft entstehen Zeichen für spezifisch abgesonderte Gebiete je einer gleichartigen Tätigkeit, bei welcher die vom normalen mechanisierten Ablauf abweichenden, aber häufig wiederkehrenden Momente durch spezifische Zeichen als solche signalisiert werden. (Einbahnstraße im Autoverkehr.) Diese Funktion der Zeichen bringt es von selbst mit sich, daß auch sie nur in Intervallen auftauchen und miteinander nie zu einer Kontinuierlichkeit verbunden werden können. Das Zeichen ist also in beiden Fällen an eine oft wiederkehrende, aber immer einmalige, ein ganz bestimmtes Reagieren erfordernde Situation gebunden, sein genaues und darum erfolgreiches Befolgen setzt also kein wirkliches Erfassen der realen Komponenten der Lage, keine unterschiedliche Reaktion auf sie voraus. Bei den Tieren entsteht dieser »Automatismus« aus der biologischen Anpassung an die Umgebung, bei den Zeichen in der Gesellschaft handelt es sich darum, daß bestimmte Reaktionsarten im Interesse der vereinfachten Regelung des Verkehrs etc. ein für allemal genau fixiert werden. (Es versteht sich von selbst, daß dieses Fixieren des Zusammenhangs zwichen Zeichen und Reaktion darauf hier nicht mehr biologischen

183 {2} Julian Huxley und Ludwig Koch: Animal language, New York, 1964, S. 9.



nas lâmpadas verdes e vermelhas no tráfico ferroviário, no cruzamento das ruas das grandes cidades, nos sinais que regulam o tráfico de veículos, nos sinais por bandeirolas nos navios, etc., etc. Em todos esses casos — nos seres humanos tal como entre os animais — trata-se de que um determinado sinal inconfundível prescreve a necessidade incondicional de um determinado reagir a ele. A reação deve ser automaticamente incondicional. Que, sob nenhuma circunstância se deve atravessar a rua sob sinal luminoso vermelho, não deve ser assunto para refletir-se ou decidir-se, do mesmo modo quanto do esconder dos pintinhos ao a galinha mãe dar o sinal de que uma ave de rapina se aproxima. Ainda sem considerar mais de perto o caráter de tais sinais, pode-se em ambos os casos constatar que sinalizam sempre momentos singulares, isolados, da vida e que não estão em conexões um com o outro que constituam qualquer tipo de continuidade. Huxley corretamente constatou[184] para esses sinais dos animais que eles apenas se externam em intervalos, e certamente ninguém arguirá que, por exemplo, os sinais rodoviários para os automóveis, que foram muitíssimo sistematicamente pensados, na realidade apareçam diferentemente que a intervalos.

Esse caráter intermitente dos sinais conecta-se, nos animais, com que a maior parte de suas vidas tem lugar com necessidade biologicamente espontânea, e por isso não se traz nenhuma necessidade de uma comunicação através de sinais particulares. Na sociedade desenvolvida emergem sinais para esferas especificamente isoladas de cada atividade do mesmo tipo, nas quais os momentos que divergem do decurso mecanizado normal, mas frequentemente recorrentes são, enquanto tais, sinalizados através de sinais específicos. (Rua de mão única no trânsito de automóveis.) Essa função dos sinais traz por si, consigo, que também eles afloram apenas em intervalos e não podem jamais se ligar um com o outro para uma continuidade. O sinal, em ambos os casos, portanto, está ligado a uma situação com frequência recorrente, mas sempre única, que requer um reagir bem determinado, cumpri-lo com precisão e, assim, com sucesso, não pressupõe portanto nenhum apreender real dos componentes reais da situação, nenhuma reação variada. Nos animais, este »automatismo« emerge da adaptação biológica ao entorno; nos sinais na sociedade trata-se de que determinadas reações no interesse da regulamentação simplificada do trânsito, etc., são fixadas precisamente de uma vez por todas. (Compreende-se por si próprio que este fixar de conexões entre sinais e reação não é mais aqui de

184 {2} Huxley e Koch: Animal language. Grosset & Dunlap, Nova York, 1964, p.9.

Charakters ist, sondern ein gesellschaftliches Sollen, das normalerweise durch fixierte bedingte Reflexe »automatisch« funktioniert, sonst aber, wenn nötig, mit den Zwangsmitteln von Sitte, Recht etc. durchgesetzt wird.) In beiden Fällen handelt es sich um das Ausbilden von fest fixierten bedingten (oder unbedingten) Reflexen. Die Schranken solcher Zeichenmitteilungsformen werden im tierischen Leben genau sichtbar, da sie die alleinige, die entwickelteste Weise ihres Verkehrs miteinander bilden. Diese Schranke besteht darin, daß zum genauesten Funktionieren der Zeichen keineswegs eine Erkenntnis des von ihm bezeichneten Gegenstands nötig ist. Huxley sagt richtig, daß ein Schimpanse seinen Hunger durch Zeichen ausdrücken kann (auch dies höchstwahrscheinlich erst im Umgang mit Menschen in der Gefangenschaft), daß er imstande ist, auf eine Banane zu zeigen, daß er aber, wenn keine Banane gegenwärtig ist, nicht äußern kann: Ich will eine Banane.[185] Zwischen Zeichen und Wort ist also ein Abgrund vorhanden, der nur durch einen Sprung genommen werden kann; zwischen beiden bestehen keine vermittelnden, überbrückenden Mitteilungsobjektivationen. Das Zeichen setzt eine bekannte Welt voraus, sonst könnte es gar nicht zum Leitfaden des Handelns werden.

Hegel sagt nun richtig: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.«[186] Er bezeichnet damit genau die Bedeutung des hier angedeuteten Sprunges: Wie jede Praxis des Menschen, von der Arbeit ausgehend und sie weiterbildend, ein Vorstoß ins Unbekannte ist, um dieses zu erkennen (erst wenn es einmal erkannt ist, kann es für das Alltagsleben der Menschen zu etwas Bekanntem werden), wobei jedes Erkennen seine extensive und intensive Ausweitung mit sich führt, so ist nun die Sprache ein wichtiges Organ dieser Praxis, jeder aus ihr entspringenden Erkenntnis. Das Leben des Tieres spielt sich dagegen im Rahmen des bloß Bekannten ab, das Unbekannte ist natürlich objektiv da, wird aber nicht wahrgenommen; wie die Anpassung an die gegenwärtige Wirklichkeit, in der das zum Leben Wesentliche bekanntgeworden ist, d. h. durch eine Wechselwirkung zwischen Lebewesen und Umgebung geregelt wurde, wissen wir nicht genau; für unsere Zwecke genügt die Tatsache, daß eine normale biologische Reproduktion sich auf solcher Basis zu vollziehen pflegt. Indem nun die Arbeit, auch die primitivste, subjektiv wie objektiv stets Neues schafft, entstehen völlig neue Reproduktionsbedingungen für das gesellschaftliche Sein. Die Rolle des Bewußtseins in diesem Reproduktionsprozeß haben wir soeben in ihren allerallgemeinsten Zügen angedeutet. Es ist nun klar, daß erst in der Sprache

185 {3} Ebd., S. 24.

186 {4} Hegel: Phänomenologie des Geistes,Werke II, Leipzig 1909, S. 25; HWA, S. 35.



caráter biológico, senão que normalmente funciona como um dever social através de reflexos condicionados fixados que funcionam »automaticamente«, que, de outro modo, contudo, quando necessário, é imposto com os meios compulsórios do costume, do Direito, etc.). Em ambos os casos trata-se do formar-se de reflexos condicionados (ou incondicionados) solidamente fixados. Os limites de forma de comunicação por sinais são precisamente visíveis na vida animal, já que constituem o único e mais desenvolvido modo de seu contato um com o outro. Esse limite está em que para o mais preciso funcionamento do sinal não é necessário nenhum conhecimento dos objetos a que se refere. Huxley diz corretamente que um chimpanzé é capaz de expressar sua fome através de sinais (também isto, muito provavelmente, apenas em contato com seres humanos no cativeiro), que ele é capaz de mostrar uma banana, que, contudo, quando uma banana não está presente não pode expressar: eu quero uma banana.[187] Entre sinal e palavra existe, portanto, um abismo que apenas pode ser transposto através de um salto; entre ambos não existe quaisquer objetivações de comunicação mediadoras, franqueadoras. O sinal pressupõe um mundo conhecido, senão absolutamente não poderia ser o fio condutor da ação.

Assim, diz Hegel corretamente: »O que em geral é *conhecido*, justamente por ser conhecido, não é *reconhecido*«[188]. Ele com isso descreve aqui precisamente o significado do salto indicado: como toda práxis dos seres humanos, partindo do trabalho e o aperfeiçoando, é uma incursão no desconhecido para conhecê-lo (apenas quando uma vez reconhecido, pode se tornar algo conhecido para a vida cotidiana dos seres humanos), com o que todo conhecer conduz consigo sua extensão extensiva e intensiva, então a linguagem é um importante órgão dessa práxis, de todo conhecimento que dela brota. A vida do animal, em oposição, se desdobra na moldura do meramente conhecido; o desconhecido naturalmente está objetivamente lá, contudo não é percebido; como a adaptação à realidade presente essencial à vida se torna conhecida, *i.e.*, torna-se regulada através de uma interação entre o ser vivo e o entorno, não sabemos precisamente; para nosso propósito, basta o fato de que uma reprodução biológica normal costuma se consumar sobre uma tal base. Na medida, então, em que o trabalho, mesmo o mais primitivo, cria sempre o novo, subjetivamente bem como objetivamente, emergem condições de reprodução completamente novas para o ser social. O papel da consciência nesse processo de reprodução foi por nós indicado há pouco em seus traços os mais gerais. E, então, é claro que apenas na linguagem

187 {3} Huxley e Koch: Animal language. Grosset & Dunlap, Nova York, 1964, p.24.

188 {4} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.37 [com modif.].

im subjektiven Sinn ein Organ, im objektiven ein Medium, ein Komplex entsteht, mit dessen Hilfe in so radikal veränderten Umständen eine Reproduktion sich vollziehen kann: eine Aufbewahrung der Kontinuität der Gattung innerhalb einer ununterbrochenen Wandlung aller subjektiven wie objektiven Momente der Reproduktion. Wir haben gesehen, daß dazu ein Umsetzen dieser Wandlungen ins Bewußtsein unentbehrlich ist, und zwar in doppelter Hinsicht als Aufbewahren und als Weiterbilden, wobei diese beiden Momente im Reproduktionsprozeß notwendig zusammenfließen und einander, wenn auch oft widerspruchsvoll, ergänzen: Die Aufbewahrung kann zwar Tendenzen zum endgültigen Fixieren des einmal Errungenen ausbilden und tut es auch oft im Laufe der Geschichte, die Hauptrichtung seiner Funktion besteht aber doch darin, das in der Vergangenheit Erworbene zur Grundlage einer Weiterentwicklung, einer Lösung neuer von der Gesellschaft gestellten Fragen zu machen. Diese Gedoppeltheit der Funktion des Aufbewahrens ist jedoch nicht etwas primär Bewußtseinsmäßiges; es ist die objektive, ökonomisch-soziale Entwicklung der Gesellschaft selbst, die ihre Mitglieder vor neue Alternativentscheidungen stellt oder ihren Horizont bei dem bereits Erreichten abschließt. Die Funktion des Bewußtseins in diesem Prozeß besteht vor allem darin, daß es beide Aufgaben zu erfüllen imstande ist, wobei man natürlich wieder nicht an ein mechanisches Sichanschmiegen an den jeweiligen Gesellschaftszustand denken darf. Da die Alternativen sich unmittelbar im Bewußtsein zu Entscheidungen verdichten, muß diese Struktur, welche Motive immer die letzthin ausschlaggebenden werden, sich auch in der sozialen Funktion des Aufbewahrens durchsetzen: Das Bewußtsein kann unter Umständen ebenso konservativ hinter dem gesellschaftlich aktuell Nötigen zurückbleiben und auf das Weiterschreiten hemmend einwirken wie revolutionär neue Schritte fordern, deren materielle Verwirklichung gesellschaftlich noch nicht herangereift ist.

Diese Beschaffenheit des Bewußtseins wird uns im nächsten Kapitel in eingehender Weise beschäftigen. Hier mußte sie darum wenigstens erwähnt werden, weil diese gleichzeitige Abhängigkeit des Bewußtseins vom objektiven Gang der ökonomisch-sozialen Entwicklung und ihre relative, in manchen Fällen sehr weitgehende Unabhängigkeit von ihm zum Verständnis der Sprache unentbehrlich ist. Engels knüpft richtig die Entstehung der Sprache an die der Arbeit und stellt ebenfalls richtig fest, daß sie entstehen muß, wenn die Menschen einander etwas zu sagen haben.[189] In diesem Etwas-zu-sagen-haben steckt eine doppelte

189 {5} Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, in: MEGA, Anti-Dühring, Dialektik der Natur, a. a. O. S. 696; MEW 20, S. 444 f.



emerge, em sentido subjetivo, um órgão, no objetivo, um *medium*, um complexo, com cuja ajuda a reprodução pode se consumar em circunstâncias tão radicalmente alteráveis: uma conservação da continuidade do gênero no interior de uma transformação ininterrupta de todos os momentos subjetivos bem como objetivos da reprodução. Vimos que, para isso, um transpor dessas transformações à consciência é indispensável e, de fato, em duplo sentido, como o preservar e o aperfeiçoar, com o que ambos estes momentos no processo de reprodução necessariamente confluem e, mesmo se com frequência contraditoriamente, se complementam: a preservação pode, por exemplo, desenvolver tendências à fixação definitiva do uma vez conquistado, e o faz mesmo com frequência no curso da história, mas a direção principal de sua função consiste, contudo, em fazer o adquirido no passado base para um desenvolvimento posterior, uma solução para as novas questões postas pela sociedade. Essa duplicidade da função do conservar não é, todavia, algo primariamente da consciência; é o desenvolvimento objetivo, socioeconômico da própria sociedade, que coloca seus membros ante novas decisões alternativas ou fecha seu horizonte ao já conquistado. A função da consciência nesse processo consiste, antes de tudo, em que é capaz de preencher ambas as funções, com o que naturalmente, de novo, não se pode pensar em um engastar-se mecânico à respectiva situação social. Já que as alternativas imediatamente se condensam em decisões na consciência, essa estrutura, qualquer o motivo que se torne sempre por último decisivo, tem de se impor também na função social do conservar: sob circunstâncias, a consciência pode tanto conservativamente permanecer recuada do socialmente atualmente necessário e agir como obstáculo para com os avanços, bem como revolucionariamente demandar novos passos, cuja realização material ainda não está socialmente madura.

Essa qualidade da consciência nos ocupará de modo mais detalhado no próximo capítulo. Aqui ela teve de ao menos ser mencionada, porque essa simultânea dependência da consciência para com o andamento objetivo do desenvolvimento socioeconômico, e sua relativa independência para com ele, em muitos casos muito ampla, é indispensável para compreender a linguagem. Engels liga corretamente o surgimento da linguagem ao do trabalho e constata igualmente corretamente, que ela tem de surgir quando os seres humanos têm algo a dizer um ao outro[190]. Nesse ter-algo-a-dizer está uma dupla

190 {5} Engels: »Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem«, *in* Marx e Engels *Textos I*, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.63 e ss.

Dialektik. Erstens ist darin eine prinzipiell nie vollständig gekannte Umwelt vorausgesetzt; in einer, worin nur das Bekannte das Medium der gattungsmäßigen Reproduktion bildet, wie bei den Tieren, wickelt sich der Verkehr zwischen den einzelnen Exemplaren normalerweise ohne derartig besondere Mitteilungsformen auszubilden ab; für besondere Grenzfälle entstehen die von uns bereits analysierten Zeichen. Erst mit dem Entdecken und Hervorbringen des Neuen, des bis dahin Unbekannten im Arbeitsprozeß, im Benützen seiner Produkte etc. entstehen im Bewußtsein neue, vielfältige Inhalte, die gebieterisch eine Kommunikation erfordern. Das Bewußtsein ist jedoch in seinem unmittelbaren Ansichsein völlig an das Einzelwesen gebunden, in dessen Gehirn es entsteht; die Stummheit der Gattung bei den Tieren drückt sich gerade darin aus, daß diese Gebundenheit der Gehirnprodukte an das Einzelexemplar sich in den biologischen Reproduktionsprozeß — die schon behandelten interimistischen Fälle ausgenommen — reibungslos einfügt. Indem nun der Mensch für das von ihm hervorgebrachte Neue, für die neuen Verfahrensweisen seiner Produktion, für die Kooperation in solchen Aktivitäten etc. die Sprache zustande kommen läßt, schafft er ein Medium des menschlichen Verkehrs auf dem Niveau der neuen Gattungsmäßigkeit. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit gesehen, daß sie, unabhängig von der Art der Bewußtseinszustände, die sie begleiten, gattungsmäßigen Charakters ist, objektiv ein Sich-Erheben über die bloße Partikularität des unmittelbaren Einzelwesens. Diese objektive Tendenz erfährt in der Sprache eine weitere Steigerung: so sehr das unmittelbare Interesse des menschlichen Bewußtseins von Einzelgegenständen bestimmt ist, sich auf solche richtet, ist in der Sprache von Anfang an eine objektive Intention auf die Gesetzmäßigkeit des Subjekts, auf die Objektivität im von ihr bezeichneten Gegenstand wirksam. Man vergesse nicht, daß jedes einfachste, alltäglichste Wort stets die Allgemeinheit des Gegenstandes ausdrückt, die Gattung, die Art, nicht das Einzelexemplar, ja daß es sprachlich einfach unmöglich ist, für die Einzelheit irgendeines Gegenstandes ein diese eindeutig bestimmendes Wort zu finden. Natürlich ist es möglich, mit einer Geste auf ein sinnlich gegenwärtiges Objekt als auf das Gemeinte hinzuweisen; sobald jedoch über dieses als abwesendes eine sprachliche Aussage gemacht werden soll, erweist sich das Wort als dazu unfähig; erst die entwickelte Syntax ist imstande, die Einzelheit in der sprachlichen Reproduktion des sinnlichen Hinweises zu bezeichnen, d. h. das sinnliche Aufzeigen des Gegenwärtigen sprachlich zu umschreiben (etwa: der alte Tisch, der im Zimmer unserer Mutter steht). Sonst kann die Sprache bestenfalls zu einer Annäherung kommen, zu einer möglichst konkretisierten Bezeichnung der Art etc., zu der der betreffende Gegenstand innerhalb seiner Gattung gehört, also, um uns philosophisch auszudrücken: die



dialética. Primeiro, nele pressupõem-se um mundo ambiente jamais por princípio plenamente conhecido; em um mundo em que apenas o conhecido constitui o *medium* da reprodução genérica, como entre os animais, desenrola-se o intercâmbio entre os exemplares singulares, normalmente, sem essas formas de comunicações particulares; para casos-limites particulares surgem os sinais já por nós analisados. Apenas com a descoberta e produção do novo no processo de trabalho, do até então desconhecido, na utilização de seus produtos, etc., emergem na consciência novos, multifacéticos, conteúdos que requerem peremptoriamente uma comunicação. A consciência, todavia, em seu imediato ser-em-si, é completamente ligada ao ser singular em cujo cérebro emerge; a mudez do gênero nos animais se expressa precisamente em que essa dependencialidade dos produtos do cérebro ao exemplar singular se insere sem atritos no processo de reprodução biológica — excetuados os casos intermediários já tratados. Na medida em que o ser humano, para o novo por ele produzido, para os novos procedimentos de sua produção, para a cooperação em tais atividades, etc., permite que a linguagem se realize, cria ele um *medium* do intercâmbio humano no nível da nova generidade. Já vimos, no tratamento do trabalho, que ele, independentemente do tipo de estados de consciência que o acompanham, é de caráter genérico, objetivamente um elevar-se para além da mera particularidade (*Partikularität*) do ser singular imediato. Essa tendência objetiva experimenta na linguagem uma intensificação mais ampla: por muito que o interesse imediato da consciência humana seja determinado por objetos singulares, seja orientado para eles, é operante na linguagem, desde o início, uma intenção objetiva para com a legalidade do sujeito, para com a objetividade do objeto por ela designado. Não se esqueça de que a palavra mais simples, mais cotidiana, sempre expressa a generalidade do objeto, o gênero, o tipo, não o exemplar singular; é mesmo simplesmente impossível linguisticamente encontrar uma palavra que determine indubitavelmente a singularidade de qualquer objeto. Naturalmente é possível apontar com um gesto um objeto sensível presente como aquele pensado; contudo, como ausente, logo que deve ser feita uma asserção acerca dele, a palavra prova-se incapaz; apenas a sintaxe desenvolvida é capaz de descrever a singularidade na reprodução linguística, *i.e.*, circunscrever linguisticamente o demonstrar sensível do presente (por exemplo: a velha mesa, que está no quarto de nossa mãe). De outro modo, a linguagem pode, no melhor dos casos, chegar a uma aproximação, à descrição mais concreta possível do tipo, etc., a que pertence o objeto concernente no interior de seu gênero, portanto, para expressar filosoficamente: em tais

Besonderheit als Annäherung an die Einzelheit tritt in solchen Fällen in den Vordergrund des sprachlichen Ausdrucks.

Es ist nicht unbeabsichtigt geschehen, daß wir bei Beschreibung eines höchst elementaren Tatbestandes philosophische Kategorien wie Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit herangezogen haben. Wir wollten damit an einem drastischen Beispiel zeigen, wie früh, auf wie primitiver Stufe die wichtigsten Kategorien der Erkenntnis der Wirklichkeit bereits praktisch auftauchen müssen. Allerdings ohne die geringste Bewußtheit über die theoretische Tragweite dessen, was ihre primitivste Entdeckungen in der Wirklichkeit implicite enthalten. Marx sagt mit Recht, daß die Kategorien »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sind, darum können sie praktisch auftauchen und gebraucht werden, lange bevor sie als solche erkannt werden. Wir haben bereits bei der Behandlung der Arbeit auf ähnliche Zusammenhänge hingewiesen, die alle die tiefe Erkenntnis von Marx bestätigen, daß die Praxis vieles Theoretische bereits setzt und anwendet, ohne eine Ahnung ihrer theoretischen Bedeutung sich bewußtmachen zu können. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx.[191] Und Engels weist wiederholt auf den Helden der Molièreschen Komödie, der sein ganzes Leben lang Prosa sprach, ohne zu wissen, daß er es tat. In dieser Eigenart der Beziehung von menschlicher Praxis und Theorie drückt sich ein Doppeltes aus. Vom Standpunkt der Außenwelt betrachtet, die Tatsache, daß die Kategorien, die wir in unseren Theorien gebrauchen, Abbilder der Gegenständlichkeiten der objektiv wirklichen Welt sind. Im Gegensatz zu Theorien, die den mimetischen Charakter der Erkenntnis abzuschwächen versuchen und etwa der objektiven Wirklichkeit ein stofflichinhaltliches Ansichsein zusprechen, jedoch ihre Formen als Produkte des Geistes allein auffassen, betont Marx, daß die Gegenständlichkeit aller Objekte von ihrem materiellen Sein nicht abtrennbar ist.[192] Diese Auffassung der an sich seienden Welt rundet sich theoretisch dadurch ab, daß die Gegenständlichkeit sämtlicher seienden Objekte und Relationen eine extensive und intensive Unendlichkeit von Bestimmungen besitzt. Erst von hier aus kann auch die subjektive Seite des praktischen wie theoretischen Bewältigungsprozesses der Wirklichkeit adäquat begriffen werden: in der Praxis werden immer reale Gegenständlichkeiten erfaßt (und es ist selbstverständlich, daß sie unmöglich praktisch erfaßt werden könnten, wenn diesem Erfassen nicht eine Abbildung, eine gedankliche Reproduktion im handelnden Subjekt vorangegangen wäre), zugleich muß über jede Praxis festgestellt werden, daß sie niemals — prinzipiell niemals — die Totalität der Bestimmun-

191 {6} Kapital I, S. 40; MEW 23, S. 88.
192 {7} Marx Werke III, S. 161; MEW EB I, S. 579.



casos, põe-se em primeiro plano da expressão linguística a particularidade como aproximação à singularidade.

Não foi inadvertido que, na descrição de um estado de fato muitíssimo elementar, tenhamos recorrido às categorias filosóficas como generalidade, particularidade e singularidade. Com um exemplo drástico queríamos mostrar o quão cedo, em que estágio mais primitivo, as mais importantes categorias do conhecimento da realidade já devem aflorar praticamente. Contudo, sem a mínima conscienciosidade sobre as implicações que suas descobertas mais primitivas continham implicitamente. Marx diz, com razão, que as categorias são »formas de ser, determinações da existência«, e é por isso que podem aflorar praticamente e serem usadas muito antes de tornarem-se conhecidas enquanto tais. Já apontamos, no tratamento do trabalho de conexões similares, que todas confirmam o profundo conhecimento de Marx de que a práxis já põe e aplica muito de teórico sem poder tornar consciente qualquer suspeita de seu significado teórico. »Não o sabem, mas fazem«, diz Marx[193]. E Engels aponta seguidamente ao herói da comédia de Molière que por toda a vida falou em prosa, sem o saber, mas o fazia. Nessa peculiaridade da relação da práxis humana e teoria se expressa algo duplo. Considerada do ponto de vista do mundo exterior, o fato de que as categorias que empregamos em nossas teorias são imagens (*Abbilder*) das objetividades do mundo objetivamente real. Em oposição a teorias que tentam enfraquecer o caráter mimético do conhecimento e, por exemplo, concedem à realidade objetiva um ser-em-si conteudístico-material e, contudo, concebem suas formas exclusivamente como produtos do espírito, sublinha Marx que a objetividade de todos os objetos não é separável de seu ser material.[194] Essa visão do existente em si completa-se teoricamente com que a objetividade de todos os objetos e relações existentes possuem uma infinidade extensiva e intensiva de determinações. Apenas daqui pode ser adequadamente entendido também o aspecto subjetivo, prático bem como teórico, do processo de domínio da realidade: na práxis sempre são apreendidas objetividades reais (e é evidente que seria impossível apreendê-las praticamente se esse apreender não fosse precedido por uma representação, uma reprodução intelectual, no sujeito que age), ao mesmo tempo deve ser constatado sobre toda práxis que ela jamais — por princípio, jamais — possui a totalidade das determina-

193 {6} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.200.
194 {7} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.376.

gen als ihre Erkenntnisgrundlage besitzt. Jede Praxis und jede mit ihr verbundene Theorie steht objektiv vor dem Dilemma: auf das — unmögliche — Erfassen der Totalität der Bestimmungen angewiesen und gerichtet zu sein, bei einem spontan notwendigen partiellen Verzicht auf die Erfüllung solcher Forderungen. Vom Standpunkt einer erkenntnistheoretischen Kritik der mit der Praxis verbundenen Theorie beschreibt Lenin sehr plastisch die sich hier ergebende Lage: »Um einen Gegenstand wirklich zu kennen, muß man alle seine Seiten, alle Zusammenhänge und ‹Vermittlungen› erfassen und erforschen. Wir werden das niemals vollständig erreichen, die Forderung der Allseitigkeit wird uns aber vor Fehlern und vor Erstarrung bewahren.«[195]

Wie jede menschliche Praxis stand und steht die Sprachschöpfung der Menschen, ihre ununterbrochene Reproduktion innerhalb der gesellschaftlichen Praxis, das »stirb und werde« all seiner Einzelmomente, das Sich-Erhalten eines komplexartigen Seins als Totalität unter der Herrschaft dieses Dilemmas. Jeder sprachliche Ausdruck enthält in sich, einerlei, wieweit dies bewußt wird, den Versuch, dieses Dilemma optimal zu lösen. Dabei ist für die Sprache als Instrument des Verkehrs der Menschen miteinander im Gegensatz zur Arbeit an sich, die den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur vermittelt, das Problem ganz anders gestellt. Denn die Suprematie des Gattungsmäßigen in der Arbeit stellt sowohl in ihrem Objekt dessen allgemeine wiederkehrende Züge in den Mittelpunkt und die Berücksichtigung des einzelnen reduziert sich auf das Bestreben, im gegebenen Fall die Fehlerquellen möglichst unwirksam zu machen, wie ihr auch auf der subjektiven Seite die Tendenz innewohnt, dem objektiv Optimalen, also Gattungsmäßigen in der Durchführung den bloß partikular einzelnen Methoden gegenüber die Vorherrschaft zu sichern. Daß das Optimale der Regel nach zuerst als Einzelleistung entsteht, widerspricht dieser Sachlage nicht; es setzt sich eben deshalb auf die Dauer durch, weil es seinem wesentlichen Inhalt nach gattungsmäßig, einer Verallgemeinerung fähig und nicht bloß partikular war.

Ganz anders steht diese Frage für die Sprache. Sie ist ursprünglich das gesellschaftliche Instrument, jene teleologischen Setzungen zur Geltung zu bringen, die das Ziel haben, andere Menschen zu bestimmten teleologischen Setzungen anzuleiten. Auch dabei bleibt das gattungsmäßige Handeln in der Arbeit mit allen ihren objektiven Bestimmungen das letzthinnige Ziel, der Weg dazu führt jedoch über das Bewußtsein anderer Menschen, in denen diese Gattungsmäßigkeit, dieses Überholen der eigenen Partikularität erst mit verschiedensten Mitteln in verschiedenster Weise wachgerufen werden soll. Hier tritt die Notwendigkeit jenes

195 {8} Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., XXVI, S. 160-161; LW 32, S. 85



ções como sua base de conhecimento. Toda práxis e toda teoria a ela ligada está ante o dilema: ser encarregada e dirigida ao apreender — impossível — da totalidade de determinações, ao lado de uma necessária renúncia parcial espontânea ao atendimento de tais demandas. Do ponto de vista de uma crítica gnosiológica da teoria ligada com a práxis, Lenin descreve muito plasticamente a situação que daqui resulta: »Para conhecer realmente um objeto, é preciso apreender e pesquisar todos os seus aspectos, todas as conexões e ›mediações‹. Jamais conseguiremos fazer isso plenamente, mas a exigência de considerar todos os lados nos preservará de erros e da estagnação«[196].

Como toda práxis humana, a criação da linguagem dos seres humanos, sua ininterrupta reprodução no interior da práxis social, o »morrer e devir« de todos os seus momentos singulares, o conservar-se de um ser de espécie complexa enquanto totalidade, encontrou-se e se encontra sob o domínio desse dilema. Toda expressão linguística contém em si, não importa o quão consciente se torne, a tentativa de resolver otimamente esse dilema. Com isto, o problema é posto completamente diferente para a linguagem enquanto instrumento do intercâmbio dos seres humanos em oposição ao trabalho em si, que medeia o metabolismo da sociedade com a natureza. Pois a supremacia do genérico no trabalho coloca no ponto central, tanto no seu objeto os seus traços gerais recorrentes e a consideração do singular se reduz ao esforço, no caso dado, de fazer o mais possível inoperantes as fontes de erro, quanto também, no aspecto subjetivo, a tendência a ela inerente de se assegurar do domínio do objetivamente ótimo, portanto do genérico, ante a implementação dos métodos singulares meramente particulares. Que o ótimo, por regra, surja primeiro como feito individual, não contradiz em nada essa situação; ele se impõe justamente porque na duração, seu conteúdo essencial era, segundo o conteúdo genérico, capaz de uma generalização e não meramente particular.

A questão encontra-se completamente diferente para a linguagem. Ela é originalmente o instrumento social para conferir validade àquelas posições teleológicas que têm por finalidade guiar outros seres humanos a determinadas posições teleológicas. Com isto também a ação genérica no trabalho com todas as determinações objetivas permanece a finalidade última; o percurso para isto, contudo, conduz através da consciência dos outros seres humanos nos quais esta generidade, este ultrapassar da própria particularidade (*Partikularität*), apenas com diferentes meios, em modos diversos, deve ser evocado. Aqui aparece a necessidade daquele

196 {8} Lenin: Sämtliche Werke, Viena, 1927, Vol. XXVI, p. 160-1; LW, Vol. 32, p.85.

allgemeinen Charakters der Wörter, der uns bereits bekannt ist, noch klarer und abgestufter hervor. Zu den Tendenzen, die bereits in der Arbeit selbst sichtbar wurden, tritt der persönliche Appell an den Menschen. Unmittelbar kann sich dieser an einen einzelnen Menschen richten und tut es auch oft in der Wirklichkeit, es ist aber bemerkenswert, daß er auch in diesem Fall sich — sprachlich — in der Sphäre der Allgemeinheit, des Gattungsmäßigen bewegen muß. Selbst wenn ein rein persönlicher, überwiegend emotionaler Tadel, ein Lob, eine Beschimpfung den Inhalt des sprachlichen Aktes ausmacht, kann dem anderen nur mitgeteilt werden, in welche Gruppe der Menschen er sich durch sein Verhalten einfügt; ob man ihn als Helden oder als Schuft bezeichnet, die Sprache kann das nur durch dieses Einreihen des individuums in eine solche Verhaltensgruppe ausdrücken. Gesellschaftlich angesehen ist das freilich nicht wenig. Denn für den einzelnen Menschen ist es lebenswichtig, wie seine Mitmenschen ihn, seine Tätigkeit, seine Verhaltensart einschätzen, wie sie ihn selbst in die jeweilige Gesellschaft einordnen. Es ist kein Zufall, daß in der noch sehr lebensnahen griechischen Ethik Lob und Tadel, sowie die Reaktionen auf sie, eine so große Rolle spielten. Natürlich wird dieser Prozeß parallel mit der Entwicklung der Gesellschaft immer komplizierter, immer verfeinerter, »individualisierter«. Man vergesse aber nicht, daß mit alledem die gebrauchten Wörter höchstens eine verschärfte, sich dem Einzelfall stärker annähernde Nuanciertheit erhalten können, was jedoch an der hier aufgezeichneten Grundstruktur der Sprache nichts Entscheidendes zu ändern vermag. Der Ausdruck: »Du bist ein Schuft« kann unter bestimmten Umständen eine gewisse Anerkennung ausdrücken, ebenso wie der: »Das hast du wieder gut gemacht« einen Tadel usw. Aber mit allen diesen nuancierten Schattierungen, Vorbehalten etc. bleibt doch die Grundstruktur, das Einordnen der partikularen Tat und ihres Täters in eine bestimmte Klasse der Verhaltensarten unverändert bestehen.

Es ist selbstverständlich, daß die Entwicklung der Sprache sich auch mit dieser Verfeinerung nicht begnügen kann. Je vermittelter im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung dieses Anleiten des anderen zu einer teleologischen Setzung wird, je mehr sich die ursprüngliche Gemeinschaft aus bloß partikularen Einzelnen sich zu der von Individualitäten, von Persönlichkeiten entwickelt, desto mehr muß der sprachliche Ausdruck auch seinerseits auf Individualisierung gerichtet werden. Dazu entstehen ganze Reihen von sprachlichen Ausdrucksformen, die wir hier natürlich nicht einmal aufzählen, geschweige denn analysieren können. Man darf aber nicht außer Acht lassen, daß dabei das Heranziehen nicht sprachlicher Ausdrucksmittel in striktem Sinne eine wichtige und wirksame Rolle spielt, so die Betonungsnuancen in der gesprochenen Sprache, so die begleitenden Gesten,



caráter geral da palavra, que já nos é conhecido, ainda mais claro e matizado. Às tendências que já se tornaram visíveis no trabalho enquanto tal, adentra o apelo pessoal aos seres humanos. Imediatamente, ele pode se dirigir ao ser humano singular, e isto na realidade ocorre mesmo com frequência, mas é digno de nota que também neste caso tem de se mover — linguisticamente — na esfera da generalidade, do genérico. Mesmo quando uma censura, um elogio, um xingamento puramente pessoal, prevalentemente emocional, constitui o conteúdo do ato de linguagem, pode apenas comunicar ao outro em que grupo de seres humanos se encaixa através de seu comportamento; se é descrito como herói ou canalha, a linguagem apenas o pode expressar através do incluir do indivíduo em tais grupos de comportamento. Socialmente visto, admissivelmente isto não é pouco. Pois para o ser humano é de importância vital como seus companheiros julgam a ele, à sua atividade, ao seu tipo de comportamento, como eles próprios se classificam na respectiva sociedade. Não é nenhum acaso que na ética grega, ainda muito próxima à vida, elogio e censura, bem como as reações a eles, desempenharam um papel tão grande. Naturalmente, esse processo, paralelo ao desenvolvimento da sociedade, torna-se sempre mais complicado, sempre mais refinado, »individualizado«. Não se esqueça contudo que, com tudo isso as palavras usadas podem receber, no máximo, uma sutileza mais intensamente próxima ao caso singular, o que, contudo, não é capaz de alterar nada decisivo na estrutura fundamental da linguagem aqui delineada. A expressão: »Você é um canalha« pode, sob circunstâncias, expressar uma certa apreciação, bem como a expressão: »Fez novamente uma boa coisa«, uma censura e assim por diante. Mas, com todos esses matizes nuançados, reservas, etc., permanece ainda inalterada a estrutura fundamental, o ordenar do ato particular e de quem age em uma determinada classe de tipo de comportamento.

É evidente que o desenvolvimento da linguagem não pode se satisfazer apenas com esse aperfeiçoamento. Quanto mais mediado, no curso do desenvolvimento social, torna-se esse dirigir dos outros a uma posição teleológica, quanto mais a comunidade originária de meras singularidades particulares se desenvolve a individualidades, a personalidades, tanto mais a expressão linguística tem de tornar-se dirigida, por seu lado, à individualização. Com isto emergem séries inteiras de formas de expressão linguística que, aqui, naturalmente, nem podemos enumerar, muito menos analisá-las. Todavia, não se pode ignorar que o uso de meios de expressão não linguísticos em sentido estrito desempenha um importante e efetivo papel, como as nuances de ênfase na linguagem falada, como os gestos que a acompanham,

Gesichtsausdrücke usw. Es entsteht auch im Sprechen und Zuhören eine zunehmende Nuancierung, die ich in meiner Ästhetik als Gebiet der Menschenkenntnis (richtige Kenntnis des individuellen Partners) beschrieben und als deren Organ ich dort das Signalsystem 1 bezeichnet habe.[197] Das hat innerhalb der Sprache einen inneren Kampf gegen ihre gattungsmäßige Allgemeinheit zur Folge, um sich dem Ausdruck des Individuell-Einzigartigen anzunähern.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen Kampf, seine Etappen, seine Mittel zu schildern, es kommt nur noch darauf an, zu sehen, daß in der Sprachentwicklung auch ein anderer Kampf völlig entgegengesetzter Richtung vor sich geht. Der eben geschilderte hatte zur Voraussetzung, daß in der Sprache als dem Versuch, innerlich unendliche Gegenstände in fester Form zu widerspiegeln und zu fixieren, notwendig Vieldeutigkeiten im Sinn der Wörter, der Wendungen etc. entstehen müssen. Diese ergeben einen Teil des Spielraums für die oben geschilderten Tendenzen in der Richtung auf Individualisierung. Soll dagegen — was ein zumindest ebenso wichtiges Bedürfnis des gesellschaftlichen Verkehrs der Menschen ist — das Festhalten der allgemeinen Bestimmungen als die wichtigste gesellschaftliche Funktion der Sprache ausgebildet werden, so muß die Vieldeutigkeit des Sinnes in den Wörtern als eine zu überwindende schwache Seite der Sprache betrachtet werden. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, daß, sobald aus der Arbeit die Wissenschaft als Faktor des gesellschaftlichen Lebens entwickelt wird, sobald die juristische Regelung des gesellschaftlichen Verkehrs zu einem wichtigen Bestandteil der Existenz der Gesellschaften geworden ist, dieses Bedürfnis der Zähmung, der Zurückdrängung der Mehrdeutigkeit im Sinne der Wörter, der Aussagen etc. eine immer wachsende Stärke erhält. Die Definition als eindeutiges Determinieren des Sinnes in den Aussagen ist bestrebt, diese Vieldeutigkeit aus der Sprache zumindest der Wissenschaften zu entfernen. Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, auf die dabei entstehenden Richtungen oder Streitigkeiten einzugehen, ihre Ergebnisse kritisch zu überprüfen. Wir können nur einerseits feststellen, daß die — immer nur relativ erreichbare — Eindeutigkeit des wissenschaftlichen Wortgebrauchs eine Lebensfrage für das Wirken und Bestehen der Wissenschaften ist, daß aber andererseits der Versuch, die Vieldeutigkeit der Sprache völlig zu eliminieren, in einen Verzicht auf sprachliche Mitteilungen überhaupt, auf die Existenz der Sprache als Sprache münden würde. So gibt es neopositivistische »Ultras«, bei denen das Sprachliche auf die früher charakterisierten »Zeichen« reduziert und dadurch aus der Wirklichkeit ein purer Gegenstand der Manipulation gemacht wird. So entsteht die

197 {9} G. Lukács: Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., 11, S. t i ff.; GLW 12, S. 11 ff.



expressões faciais e assim por diante. Também emerge no falar e no ouvir um crescente nuançamento que, em minha *Estética*, descrevi como esfera do conhecimento humano (conhecimento correto do parceiro individual), e cujo órgão lá descrevi como sistema de sinalização 1.[198] Isto tem por consequência no interior da linguagem uma luta interna contra sua generalidade genérica, um aproximar-se da expressão do único-individual.

Não pode aqui ser nossa a tarefa de descrever essa luta, suas etapas, seus meios, importa apenas enxergar que no desenvolvimento da linguagem também caminha uma outra luta em direção completamente oposta. A há pouco descrita tinha por pressuposto que na linguagem, como uma tentativa de refletir e de fixar em forma mais firme objetos internamente infinitos, tiveram de necessariamente emergir ambiguidades no sentido das palavras, das locuções. Destas resultam uma parte do espaço de manobra para as tendências acima descritas na direção da individualização. Devendo, ao contrário, — o que é uma necessidade ao menos tão importante do intercâmbio social dos seres humanos — constituir-se o reter das determinações gerais como a função mais importante da linguagem, então a ambiguidade do sentido nas palavras tem de ser considerada um aspecto débil da linguagem a ser ultrapassado. Não é necessária nenhuma discussão detalhada de que, tão logo a ciência se desenvolve como fator da vida social a partir do trabalho, tão logo a regulação jurídica do intercâmbio social se tornou um componente importante da existência das sociedades, esta necessidade de subjugar, de conter a equivocidade no sentido das palavras, dos enunciados, etc., adquire intensidade crescente. A definição, como o determinar indubitável do sentido no enunciado, esforça-se para remover essa ambiguidade da linguagem ao menos nas ciências. Também aqui não pode ser nossa a tarefa de tratar as direções ou disputas que emergem com isso, de escrutinar criticamente seus resultados. Podemos apenas, por um lado, constatar que a inequivocabilidade — sempre apenas alcançável relativamente — das palavras usadas cientificamente é uma questão vital para o operar e à existência das ciências, contudo, por outro lado, eliminar completamente a ambiguidade da linguagem levaria a uma renúncia, sobretudo da comunicação linguística, da existência da linguagem como linguagem. Assim, há os »ultra« neopositivistas, nos quais o linguístico é reduzido aos sinais caracterizados anteriormente e, com isto, fazem da realidade um puro objeto da manipulação. Assim surge a

198 {9} Lukács: Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.11 s.; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.11 s.

weitgehend lebensfremde »Sprache« der Jurisprudenz, so wird aus der »Inadäquatheit« der Sprache zum reinen Denken eine »sprachkritische« Skepsis entwikelt usw.

Worauf es uns jetzt bloß ankommt, ist die Feststellung, daß die Sprache die Erfüllung eines gesellschaftlichen Bedürfnisses ist, das seinsmäßig, infolge der Beziehung der Menschen zur Natur und zueinander entsteht und gerade in dieser Verdoppelung entgegengesetzter Forderungen, gerade in dieser dialektischen Widersprüchlichkeit praktisch verwirklicht werden muß und kann. Die Doppelbewegung in entgegengesetzten Richtungen charakterisiert deshalb die Entwicklung einer jeden lebenden Sprache. Einerseits schieben sich Ausdrücke des Alltagslebens ununterbrochen in eine Sphäre der weiteren Verallgemeinerung hinaus, ununterbrochen erhalten Wörter der Alltagssprache eine solche höchst verallgemeinerte Bedeutung (es genügt, wenn man an das Wort allgemein denkt, aber auch die lateinisch-griechischen Termini der höchsten Verallgemeinerungen waren einst in der lebendigen Sprache Ausdrücke für Alltagserscheinungen). Andererseits und gleichzeitig geht eine entgegengesetzte Bewegung in der Richtung auf individualisierendes Bestimmen vor sich, als Entstehen neuer Wörter oder als neue Bedeutungsnuancen der bereits gebrauchten. Freilich sind diese Tendenzen vorwiegend in der dynamischen Totalität ihrer gesamten Entwicklung wirksam. Jeder vereinzelte Gebrauch der Sprache wirft — von der einen oder der anderen Seite — die hier angedeutete Problematik auf, und in keinem Einzelfall des Lebens kann eine völlig unproblematische Antwort gefunden werden. Erst die Versuche der Überwindung der Widersprüche ergeben in ihrer Gesamtheit die wesentliche Beschaffenheit der Sprache: ihr Dasein, ihre Bewegung, und zwar in einer Weise, daß sie als ein immer geeigneteres — nie vollkommenes — Mittel zur Erfüllung beider Bedürfnisse reproduziert wird. Die Widersprüchlichkeit beider Richtungen entstammt aus dem gesellschaftlichen Sein des Menschen. Die Bewegung in ihrer Widersprüchlichkeit wird dadurch zur Grundlage der Eigenart, der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Sprache.

Dabei muß stets betont werden: Die Allgemeinheit, die aus dem Sichverwirklichen des Menschen zum menchlichen Gattungswesen in seiner gesellschaftlichen Praxis entstammt, ist und bleibt in dieser Wechselwirkung das übergreifende Moment. Denn die neue Kontinuität, die das gesellschaftliche Sein charakterisiert, kann sich nur durchsetzen, wenn alle Momente der Praxis, die diesem Fortschritt, dieser objektiven Steigerung der Gattungsmäßigkeit dienen, die sie fördern, auch subjektiv, auch im Bewußtsein der Menschen aufbewahrt werden, wenn sie nicht bloß an sich vorhanden sind, sondern gerade in ihrem vom Bewußtsein festgehaltenen Ansichsein sich in Bewegung auf das Fürsichsein des Gattungsmäßigen



»linguagem« da jurisprudência, amplamente estranha à vida; assim se desenvolve, a partir da »inadequacidade« da linguagem para com o pensamento puro, um ceticismo »crítico-linguístico«, e assim por diante.

Agora, o que apenas nos importa é a constatação de que a linguagem é a satisfação de uma necessidade social que, ontologicamente, surge como consequência da relação dos seres humanos com a natureza e uns com os outros, e precisamente nesta duplicação de demandas opostas, precisamente nesta contraditoriedade dialética, pode e tem de se realizar praticamente. O movimento duplo em direções opostas caracteriza, por isso, o desenvolvimento de toda língua viva. Por um lado, expressões da vida cotidiana ininterruptamente se deslocam a uma esfera de mais ampla generalização, ininterruptamente palavras da linguagem cotidiana recebem um tal significado altamente generalizado (basta pensar-se na palavra *allgemein*, mas também nos termos greco-latinos de mais elevadas generalizações que já foram na linguagem viva expressões para fenômenos cotidianos). Por outro lado e ao mesmo tempo, avança-se um movimento oposto em direção ao determinar individualizante, como o emergir de novas palavras ou de novas nuances de significado das já em uso. Admissivelmente, estas tendências preponderantemente operam na totalidade dinâmica do seu desenvolvimento como um todo. Todo uso isolado da linguagem coloca — de um aspecto ou de outro — a problemática aqui já indicada, e em nenhum caso singular da vida pode ser encontrada uma resposta completamente a-problemática. Apenas as tentativas de ultrapassagem das contradições em sua totalidade (*Gesamtheit*) resultam na qualidade essencial da linguagem: sua existência, seu movimento, em modo que, de fato, a reproduz como um meio sempre mais adequado — jamais perfeito — de satisfação de ambas as necessidades. A contraditoriedade de ambas as direções origina-se a partir do ser social dos seres humanos. O movimento em sua contraditoriedade torna-se, através disso, a base da peculiaridade, da inexaurível fertilidade da linguagem.

Sobre isso deve sempre ser enfatizado: a generalidade que se origina da autorrealização do ser humano em ser-genérico humano em sua práxis social é e permanece, nessa interação, o momento predominante. Pois a nova continuidade que caracteriza o ser social apenas pode se impor quando todos os momentos da práxis, que auxiliam esse progresso, essa intensificação objetiva da generidade, que a promovem, são preservadas também subjetivamente, também na consciência dos seres humanos, quando não são existentes apenas em si, mas, ao contrário, encontram-se precisamente no seu ser-em-si retido na consciência em movimento ao ser-para-si

befinden. Kontinuität ist aber nie ein bloßes Festhalten des einmal Errungenen, sondern auch, ohne diese Fixierung aufzugeben, ein ununterbrochenes Darüberhinausgehen, wo auf jeder Stufe diese Dialektik des Aufhebens, die widerspruchsvolle Einheit des Aufbewahrens und des Weiterschreitens wirksam wird. Will man also die Sprache im Kontext des gesellschaftlichen Seins begreifen, so muß man in ihr das Medium erblicken, ohne welches eine solche Kontinuität sich unmöglich verwirklichen könnte. Um jedoch diese ihre gesellschaftliche Funktion erfüllen zu können, muß die Sprache einen — relativ — in sich geschlossenen Komplex bilden. Nur weil sie nicht bloß die bewegte und fortschreitende Bewußtheit des gesamten gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses zum Träger der lebendigen Beziehung zwischen den Menschen umformen kann, sondern auch sämtliche Lebensäußerungen der Menschen in sich aufnimmt und ihnen eine mitteilungsfähige Gestalt verleiht, also nur weil sie einen ebenso totalen, alles umfassenden, feststehenden und immer bewegten Komplex bildet, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst, die sie widerspiegelt und kommunizierbar macht, ist die Sprache imstande, dieses gesellschaftliche Bedürfnis zu befriedigen. Letzten Endes also deshalb, weil sie ebenso einen totalen und dynamischen Komplex bildet wie die von ihr abgebildete Wirklichkeit selbst.

Wie bei anderen Seinsformen, können wir auch innerhalb der Sprache eine Bewegung beobachten, in welcher die spezifischen Eigentümlichkeiten ihrer Seinsart in immer reinerer Weise zum Ausdruck gelangen. Die Aufhebung der Stummheit der Gattung kann nur vor sich gehen, wenn das Bewußtsein aufhört, ein Epiphänomenon des biologischen Seins zu sein, wenn es an der Ausbildung der besonderen Wesensart des gesellschaftlichen Seins tätig beteiligt ist. Es ist ohne weiteres klar, daß der Sprache in diesem Reproduktionsprozeß eine elementar fundierende und aktiv fördernde Rolle zukommt. Schon das bewußtseinsmäßige Fixieren der einmal errungenen neuen Aktivitätsformen im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur gibt diesem Prozeß in seiner Umwandlung und Höherentwicklung zugleich eine größere Festigkeit und Elastizität, eine tendentiell genauere Eindeutigkeit in den Bestimmungen und eine abgestuftere Variationsmöglichkeit in den Entwürfen und ihren Durchführungen, als je ein bloß naturhaftes Wachstum geben könnte. Die Sprache ist das gegebene Organ zu einer solchen Reproduktion der Kontinuität im gesellschaftlichen Sein. Sie ist es bereits, auch als sie nur als gesprochene Sprache funktionierte und das Tragen der Kontinuität in mündlicher Überlieferung bewerkstelligte. Es folgt aber aus ihrem Wesen — darin ist sie eine echtgeborene Erscheinungsweise des gesellschaftlichen Seins —, daß diese ihre Fixierung der Errungenschaften durch eine Fixierung ihrer selbst in der Schriftsprache weitergebildet wird. Daß die Fixierung und ihre



do genérico. A continuidade, contudo, não é jamais o mero agarrar do já alcançado, mas também, sem abandonar essa fixação, um ininterrupto ir-para-além em que, em cada patamar, torna-se efetiva essa dialética do superar, a unidade plena de contradição do preservar e do proceder avante. Portanto, se se deseja compreender a linguagem no contexto do ser social, deve-se enxergar nela o *medium* sem o qual seria impossível que uma tal continuidade se realizasse. Para, contudo, satisfazer a esta função social, a linguagem tem de constituir um complexo — relativamente — fechado em si. Apenas porque não apenas pode remodelar a conscienciosidade movente e progressiva do processo de reprodução social como um todo em portador da relação viva entre os seres humanos, mas também recolhe em si todas as manifestações vitais dos seres humanos e lhes confere uma forma capaz de comunicação, portanto apenas porque constitui um complexo tão total que a tudo abarca, estabelecido e sempre móvel, tal como a própria realidade social que ela reflete e faz comunicável, é a linguagem capaz de satisfazer essa necessidade social. Por fim, portanto, porque ela constitui um complexo tão total e dinâmico como a própria realidade por ela representada.

Como em outras formas de ser, também podemos observar no interior da linguagem um movimento no qual as peculiaridades (*Eigentümlichkeiten*) específicas de seu tipo de ser alcançam uma expressão de modo sempre mais puro. A superação da mudez do gênero só pode caminhar por si se a consciência cessa de ser um epifenômeno do ser biológico, se está ativamente envolvida na formação do tipo de essência particular do ser social. É sem mais claro que cabe à linguagem, nesse processo de reprodução, um papel fundante e ativamente promotor. Já o fixar na consciência das novas formas de atividade uma vez alcançadas no metabolismo da sociedade com a natureza dá a esse processo, em sua transformação e desenvolvimento ascendente, ao mesmo tempo uma maior solidez e elasticidade, uma inequivocabilidade tendencialmente mais precisa nas determinações, e mais escalonada possibilidade de variação nos planos e nas suas implementações, como jamais poderia dar um crescimento meramente natural. A linguagem é o órgão dado para uma tal reprodução da continuidade no ser social. Ela já o é mesmo quando apenas funciona como linguagem falada e provê o suporte da continuidade na tradição oral. Segue-se de sua essência, todavia — nisto é ela um modo de manifestação autenticamente nascido no ser social — que essa fixação dos feitos[199] se aperfeiçoa por uma sua própria fixação na linguagem escrita. Que esta fixação e seu

199 {Nota da tradução} »Errungenschaften« não é de tradução simples. Morbois (p 303) preferiu »des acquis précédents«; Scarponi (p. 199) ficou com »fissare le acquisizione« e Fortes e Tonet (p.223) preferiram »fixação das conquistas«.

kritische Weiterentwicklung dadurch noch gesicherter wird, bedarf keiner ausführlichen Erörterung, ebensowenig, daß diese Tendenz in den technischen Verbesserungen, in der Verbreitung der Schriftsprache weitergesteigert wird. Die Menschen haben dadurch eine Stufe erreicht, die es — objektiv, prinzipiell, wenn auch lange nicht praktisch verwirklicht — für jeden Menschen möglich macht, den bisherigen Weg des Menschengeschlechts auch in seinem Bewußtsein zu reproduzieren und zu ihren Etappen, zu ihrer Beziehung zu seiner Gegenwart mit ihren Errungenschaften und ihrer Problematik kritisch, positiv oder negativ Stellung zu nehmen. Die Stummheit der Gattungsentwicklung wird also durch die Sprache schon auf primitivem Niveau allgemein-qualitativ überholt und diese Überwindung muß durch Entstehung und Verbreitung der Schriftsprache extensiv wie intensiv ständig zunehmen.

Diese Tendenz erhält noch dadurch ein bestimmteres ontologisches Gewicht, weil sie, als Ganzes betrachtet, einen wesentlich spontanen Charakter hat, d. h., daß die Sprache ihrem inneren Wesen nach immer zugleich Abbild und Ausdruck dessen ist, was die Gattung in ihrer Selbstverwirklichung jeweils faktisch erreicht hat. Die Feststellung dieser Spontaneität beinhaltet keineswegs ein Leugnen der Rolle, die die individuellen Sprachschöpfer in ihr spielen. Wir wissen ja, daß jede gesellschaftliche Spontaneität eine Synthese von einzelnen teleologischen Setzungen, von einzelnen Alternativentscheidungen ist, und die Tatsache, daß Motor und Medium der Synthese einen spontanen Charakter haben, hebt den gewollten, mehr oder weniger bewußten Charakter der grundlegenden Einzelsetzungen keineswegs auf; auch die Feststellung nicht, daß die faktische Bedeutung dieser Setzungen äußerst ungleichmäßig sein muß, sie können durch das Schaffende oder Rezeptive, Bejahende oder Verneinende in ihren Einzelakten verschwindende Teilchen des Gesamtprozesses sein, sie können aber unter Umständen die Sprachentwicklung schicksalhaft beeinflussen (es genügt an Luthers Bibelübersetzung zu erinnern). Der Gesamtprozeß bleibt aber doch spontan, weil seine Bewegungsrichtung, seine jeweiligen Stufen etc. letzten Endes von der gesellschaftlichen Entwicklung, deren Abbild, bzw. Fixierung die Sprache selbst ist, bestimmt werden[200]. Diese Einsicht bestärkt aufs neue die Gattungsmäßigkeit der Sprache: von den individuellen Sprachschöpfungen, Ablehnungen von Sprachschöpfungen etc. geht nur das in den dynamischen Komplex der Sprache ein, was auf den gegenwärtigen Stand der Gattungsmäßigkeit auftrifft, diese aus ihrer Stummheit in der vorsprachlichen bloßen Empfindung in den Lichtschein der Gattungsmäßigkeit rückt. Wenn neu auftauchende Wörter, Wendungen etc. uns als anonyme Produkte der Sprachentwicklung vorkommen, so kann damit objektiv ihre Entstehung als Schöpfung eines Individuums (oder

200 {Nota da tradução} Na edição de Benseler foi acrescido nesta frase »bewußtseinsmäßige« no lugar de »bzw.«: »deren Abbild, bewußtseinsmäßige Fixierung die Sprache selbst ist.« Traduzimos esta passagem segundo o manuscrito (p.667). O texto de Benseler adota a mesma solução desta passagem encontrada por Scarponi (p.200): »(...) vengono determinate dallo sviluppo sociale, di cui il linguaggio è rispeccchiamento, fissazione nella conscienza.« Fortes e Tonet (p. 224) preferiram: »pelo desenvolvimento social, do qual a própria linguagem é imagem.« Morbois (p.304): »par l'èvolution sociales dont le langage lui-même est le reflet, la fixation dans la conscience.«



desenvolvimento crítico continuado são, dessa maneira, ainda mais assegurados, que esta tendência torna-se amplamente mais intensa com as melhorias técnicas, com a disseminação da linguagem escrita, não necessita de nenhuma discussão detalhada. Os seres humanos alcançaram com isto um patamar que faz possível a todos os seres humanos — objetivamente, em princípio, mesmo que por longo tempo não realizado praticamente — reproduzir também em sua consciência o percurso até aqui da humanidade e tomar posição crítica, positiva ou negativa, para com suas etapas, suas relações com seu presente como seus feitos (*Errungenschaften*)[201] e suas problemáticas. A mudez do desenvolvimento do gênero é, portanto, através da linguagem já em um nível primitivo, ultrapassada qualitativa-geralmente e este sobrepujar tem de permanentemente aumentar, extensiva bem como intensivamente, através do surgimento e da difusão da linguagem escrita.

Essa tendência obtém, com isso, ainda um peso ontológico mais determinado porque, considerada como todo, tem um caráter essencialmente espontâneo, *i.e.*, a linguagem em sua essência interna é sempre ao mesmo tempo imagem e expressão daquilo que o gênero em seu autodesenvolvimento sempre alcançou de fato. A constatação dessa espontaneidade não contém, de modo algum, uma negação do papel que nela desempenham os criadores individuais da linguagem. Sabemos que toda espontaneidade social é uma síntese de atos singulares teleologicamente postos, de decisões alternativas singulares e o fato de que o motor e *medium* da síntese possuam um caráter espontâneo não supera, de maneira alguma, o caráter intencionado, mais ou menos consciente, das posições singulares fundantes; tampouco supera a constatação de que o significado de fato destas posições tem de ser extremamente desigual; elas podem, através da criatividade ou receptividade, do assentimento ou da negação, em seus atos singulares ser partículas em desaparecimento do processo como um todo, todavia, podem, sob circunstâncias, influenciar fatalmente o desenvolvimento da língua (basta recordar a tradução da Bíblia por Lutero). Mas o processo como um todo permanece espontâneo porque a direção do seu movimento, seus respectivos estágios, etc., são determinados, por fim, pelo desenvolvimento social, do qual a própria linguagem é imagem, isto é, a fixação. Este discernimento confirma, de novo, a generidade da linguagem: das criações linguísticas individuais, das rejeições das criações linguísticas, etc., apenas entra no complexo dinâmico da linguagem, o que ocorre no estado presente da generidade, o que impulsiona a partir de sua mudez na mera percepção pré-linguística para a luminosidade da generidade. Se as novas palavras, expressões, etc., que surgem para nós aparecem como produtos anônimos do desenvolvimento da linguagem, não pode com isto ser anulado objetivamente seu surgimento como criação de um indivíduo (ou

201 {Nota da tradução} Cf. Como assinalamos na nota da tradução na p.176, »Errungenschaften« é de tradução complicada. Nesta passagem, Morbois (p.304) optou por »conquêtes«; Scarponi (p.199) traduziu por »conquiste« e Fortes e Tonet (p.224) por »conquistas«."

gleichzeitig mehrerer) nicht annulliert werden. Ebenso ist das Absterben von Wörtern, Wendungen etc. nichts anderes, als daß eine große Anzahl von Menschen — vorerst individuell — sich weigert, sie zu gebrauchen, weil sie ihrem gegenwärtigen Lebensgefühl nicht mehr entsprechen. Diese spontane, die persönlichen Akte zusammenfassende Wesensart der Sprache zeigt sich am klarsten in der Pluralität der Sprachen, die genau dem gegenwärtig real vorhandenen Gattungsbewußtsein der Menschheit entspricht. Und das Studium der Entstehung und Entwicklung dieser Pluralität aus Vereinigung von lokalen Dialekten, aus Zusammenschmelzen verschiedener Sprachen, aus Entfaltung eines Dialekts zur selbständigen Sprache etc. ist zugleich ein Abbild des Werdens der Nationen und ein aktiv wichtiger Faktor ihres Werdens.

Die Sprache ist solcherart ein echter dynamischer gesellschaftlicher Komplex. Er hat einerseits eine eigengesetzliche Entwicklung, bei der natürlich die Eigengesetzlichkeit einen sich wandelnden gesellschaftlich-geschichtlichen Charakter hat, indem nicht nur die Elemente (Wörter etc.) entstehen und vergehen, sondern auch die Gesetze, die seine Struktur bestimmen, einer solchen Wandlung unterworfen sind. Diese Eigengesetzlichkeit charakterisiert, wie wir sehen werden, alle echten Komplexe innerhalb des Komplexes: gesellschaftliches Sein. Das ist in der Sprache um so augenfälliger, als ihre Reproduktion, wie wir gesehen haben, eine wesentlich spontane ist, die zugleich infolge ihrer Rolle im Alltagsleben der Menschen in einer nicht nur ununterbrochenen, sondern auch bis aufs äußerste unmittelbaren Verbindung sowohl mit den leisesten Schwankungen wie mit den größten Erschütterungen des gesellschaftlichen Seins steht, die deshalb auf diese unmittelbar, in unmittelbaren Ausdrucksakten reagiert. Die Sprache ist also tief abhängig von allen Wandlungen des gesellschaftlichen Lebens, und zugleich durchläuft sie eine Entwicklung, die in entscheidender Weise von ihrer eigenen Eigengesetzlichkeit bestimmt ist. Auch dieser Widerspruch beinhaltet kein antinomisches Entweder-Oder, vielmehr eine innerliche, intim verschlungene Gegensätzlichkeit in der dialektischen Wechselwirkung. Die Sprachentwicklung verläuft eigengesetzlich, aber, was ihre Inhalte und Formen betrifft, in ununterbrochener Verschlungenheit, mit der Gesellschaft, deren Bewußtseinsorgan sie ist. Es kann auf die keine Änderung in der Sprache eintreten, die ihren inneren Gesetzen nicht entspricht. Aber Anlaß, Inhalt und Form liefern jener gesellschaftliche Komplex, der Freuden und Leiden, Aktionen und Katastrophen der Menschen hervorbringt, der deshalb inhaltlich wie formell jenen realen Spielraum schafft, in welchem die innere Gesetzlichkeit der Sprache positiv wie negativ zur Geltung gelangt. Freilich kann das, was beim ersten Auftreten eine Abweichung von der Gesetzlichkeit schien, sich später als Keim einer neuen



simultaneamente de vários). Igualmente o fenecer de palavras, expressões, etc., que não é outro que a mera recusa de um grande número de seres humanos — primeiro, individual — de usá-las porque não mais correspondem à sua presente experiência de vida. Esse espontâneo tipo de essência da linguagem, que sintetiza atos pessoais, mostra-se o mais claramente na pluralidade das línguas, que corresponde precisamente à pluralidade realmente existente na presente consciência genérica da humanidade. E o estudo do surgimento e do desenvolvimento dessa pluralidade através da unificação de dialetos locais, a partir da fusão de diferentes línguas, a partir do desdobramento de um dialeto em línguas independentes, etc., é, ao mesmo tempo, uma imagem do devir de nações e um importante fator ativo no devir das mesmas.

A linguagem é, de tal modo, um autêntico complexo social dinâmico. Tem, de um lado, um desenvolvimento legal próprio, pelo qual, naturalmente, tem um caráter histórico-social mutável na medida em que não apenas os elementos (palavras, etc.) surgem e desaparecem, mas também as leis que determinam sua estrutura são submetidas a uma tal transformação. Essa legalidade própria caracteriza, como veremos, todo autêntico complexo no interior do complexo: o ser social. Isto é ainda mais conspícuo na linguagem, como já vimos, porquanto sua reprodução é uma reprodução essencialmente espontânea, a qual, ao mesmo tempo, como consequência de seu papel na vida cotidiana dos seres humanos, encontra-se em um enlace não apenas ininterrupto, mas até extremamente imediato, tanto com as mais suaves variações quanto com as maiores comoções do ser social que por isso a elas reage, imediatamente, em atos de expressão imediatos. A linguagem é, portanto, profundamente dependente de todas as transformações da vida social e, ao mesmo tempo, passa por um desenvolvimento que é determinado decisivamente por sua legalidade própria. Também esta contradição não contém nenhum ou-ou antinômico, antes possui uma opositividade interna, intimamente enredada na interação dialética. O desenvolvimento da linguagem procede autolegalmente, contudo, no que concerne aos seus conteúdos e formas, ela está em ininterrupto entrelaçamento com a sociedade, de cuja consciência é órgão. Não pode adentrar nenhuma alteração na linguagem que não corresponda às suas leis internas. Todavia, motivo, conteúdo e forma são dispostos por aquele complexo social que produz alegrias e sofrimentos, ações e catástrofes dos seres humanos que, por isso, conteudística bem como formalmente, cria aquele espaço de manobra real em que pode alcançar validade, positiva bem como negativamente, a legalidade interior à linguagem. Contudo, o que, em primeira ocorrência parecia um desvio da legalidade, pode se demonstrar mais tarde como germe de uma nova

Gesetzlichkeit oder als Modifikation der früheren erweisen. Der Widerspruch erhält also ihre wirklich zugespitzteste Form in der erkenntnismäßigen Betrachtung der Phänomene; seinsmäßig erfahren diese eine Doppeldetermination durch einander vielfach heterogene Lebenssphären, deren Zusammenwirken jedoch für die Sprache die reale Basis ihres Seins und Werdens bildet.

Das zeigt sich am deutlichsten im Unterschied der lebenden Sprachen von solchen, die wir die toten zu nennen pflegen. Die lebende Sprache lebt, eben weil sie sich innerhalb dieser Widersprüche, von ihnen getragen und geführt, ununterbrochen erneuert, ohne das Wesentliche ihrer bisherigen Eigenart aufzugeben, ja im Gegenteil diese organisch weiterbildend. Sie ist Leben, weil sie die Welt der Anschauungen, Gefühle, Gedanken, Bestrebungen etc. der eben Lebenden abbildet und zum sofort wirkenden Ausdruck formt. Die tote Sprache ist endgültig als Denkmal fixiert, ist aber eben deshalb bei den Gefühlen etc. von längst Verstorbenen aus einer versunkenen Gesellschaft stehengeblieben und kann keinen Ausdrucksraum für die Gefühle etc. der später Geborenen bilden. Natürlich kann es historische Konstellationen geben, für welche eine tote Sprache in ihrer erstarrten Vollendung eine gesellschaftliche Mission erfüllen kann; so die lateinische im Mittelalter, die für die die damalige europäische Zivilisation vereinheitlichenden Probleme das geeignetere Medium schien als die vielfach noch im Entstehen begriffenen lebenden Nationalsprachen, eine Zivilisation, welche zum Ausdruck in nationaler Sprachform der Probleme der allgemeinen Gattungsmäßigkeit noch unvorbereitet war. Es ist aber bemerkenswert, daß die große Dichtung dieser Zeit sich doch in den Nationalsprachen äußert und von Walther von der Vogelweide bis zur Divina Commedia den historischen Reproduktionsprozeß von Sprache und Literatur auf höhere Stufe hebt, während die dann und später entstandene Poesie in lateinischer Sprache sich nicht in diesen Prozeß einfügen konnte.

Ohne hier auf die damit verbundenen ästhetischen und sprachlich-wissenschaftlichen Fragen eingehen zu können, scheint es uns nützlich, hier einige Bemerkungen über den Sinn von Leben und Tod in gesellschaftlicher Hinsicht zu machen. Bei allen sehr wesentlichen Unterschieden, auf die wir später ausführlicher zu sprechen kommen werden, zeigt die ontologische Eigenart einige verwandt scheinende Züge. Vor allem den, daß Leben in beiden Fällen Reproduktion der Kategorien der eigenen Sphäre bedeutet, ein Sicherhalten, Sicherneuern, wobei alles, was aus anderen Seinssphären stammt, nur als verarbeitetes Material, als ausgenützte Kraft etc. in Frage kommt. Aber schon hier taucht der bedeutsame Unterschied auf, daß das eigentliche Leben der Komplexe im gesellschaftlichen Sein der phylogenetischen Reproduktion in der organischen Natur seiner inneren



legalidade ou como modificação da precedente. A contradição recebe, portanto, sua forma realmente a mais aguda na consideração gnosiológica dos fenômenos; ontologicamente estes experimentam uma dupla determinação através de esferas da vida na maior parte das vezes mutuamente heterogêneas, cujo operar-conjunto constitui para a linguagem a base real de seu ser e devir.

Isto se mostra o mais nitidamente na diferença das línguas vivas daquelas tais que costumamos nomear de mortas. A linguagem viva, vive justamente porque, no interior destas contradições que a carregam e conduzem, se renova interruptamente, sem abandonar o essencial de sua peculiaridade até agora, bem o oposto, aperfeiçoando-a organicamente. É viva porque representa o mundo de concepções, sensações, pensamentos, os esforços, etc., dos vivos e para os quais forma imediatamente sua expressão ativa. A língua morta foi definitivamente fixada como monumento, contudo, justamente por isso, é monumento de sentimentos, etc., há muito deixados para trás de uma sociedade há muito passada e não pode ser espaço de expressão para os sentimentos, etc., dos que nasceram depois. Naturalmente, pode dar-se uma constelação histórica em que uma língua morta pode, em sua consumação ossificada, preencher uma missão social; assim a língua latina na Idade Média que, para os problemas que unificavam a civilização europeia daquela época, pareceu um *medium* mais adequado que as línguas vivas nacionais com frequência ainda a emergir, uma civilização a qual ainda estava despreparada para expressar em forma de língua nacional os problemas da generidade geral. Mas é notável que a poesia maior dessa época se expressa, contudo, nas línguas nacionais e, de Walther von der Vogelweide até a *Divina Comedia*, eleva o processo histórico de reprodução da linguagem e da literatura a um patamar superior, enquanto a poesia em língua latina surgida nessa época e posteriormente não pode se inserir nesse processo.

Sem poder aqui tratar das questões estéticas e científico-linguísticas ligadas a isso, parece-nos útil fazer algumas observações sobre o sentido que assume a vida e a morte em sentido social. Por todas as diferenças muito essenciais, sobre as quais mais tarde viremos a falar mais detalhadamente, a peculiaridade ontológica mostra alguns traços aparentemente relacionados. Antes de tudo o fato de que, em ambos os casos, vida significa a reprodução das categorias da própria esfera, um conservar-se, um renovar-se, enquanto tudo o que vem de outras esferas do ser entra em questão apenas como material elaborado, como força utilizada, etc. Mas já aqui emerge a diferença significativa de que a verdadeira vida dos complexos no ser social está, em sua estrutura e dinâmica internas, ainda mais próxima da reprodução filogenética na natureza orgânica

Struktur und Dynamik noch viel näher steht, als der ontogenetischen. Das zeigt sich einerseits darin, daß die Lebensdauer keine »natürlichen« Grenzen kennt, wie in der Reproduktion der einzelnen Lebewesen (natürlich auch die der Menschen als Lebewesen), daß qualitativer Wandel, Hinüberwachsen in etwas Andersartiges hier noch viel mehr möglich ist als in der phylogenetischen Reproduktion der Arten oder Gattungen in der organischen Natur. Andererseits bedeutet aber der Tod hier nicht unbedingt ein Aufhören wie beim Aussterben von Gattungen und Arten. Sprachen, um bei unserer eigentlichen Frage zu bleiben, können sehr wohl als solche aufhören, jedoch als Aufbauelemente neuer Sprachen, im Verschmelzungsprozeß anderer Sprachen wichtige Fermente für eine neue lebende Sprache bilden; ein großer Teil der gegenwärtigen europäischen Sprachen ist so entstanden. Das zeigt wieder neue Seiten in der Ontologie gesellschaftlicher Komplexe. Sie sind zwar ebenso genau und eindeutig bestimmt, wie die sich reproduzierenden Einheiten der organischen Natur, das gesellschaftliche Sein bringt aber diese genau bestimmten Komplexe ohne genau bestimmbare Grenzen ihres Seins hervor; die Bestimmungen sind immer vorwiegend funktionelle, was nicht nur dazu führt, daß etwa die Sprache ein selbständig existierender und sich reproduzierender Komplex ist, zugleich jedoch eine gesellschaftliche Universalität und Ubiquität hat, indem es keinen einzigen Komplex im gesellschaftlichen Sein gibt, der ohne die Vermittlungsfunktion der Sprache existieren und sich weiterbilden könnte. Das tritt zwar in der Sprache besonders prägnant auf und unterscheidet sie wesentlich von anderen gesellschaftlichen Komplexen, jedoch kann man einige Momente dieses Tatbestandes bei so gut wie allen gesellschaftlichen Komplexen beobachten.

Dieses bestimmte Sein ohne bestimmte Grenzen verbietet auch einen anderen Vergleich des gesellschaftlichen Seins mit dem biologischen, nämlich den der Arbeitsteilung in jenem mit der Organausbildung in diesem. Die einst populären Auslegungen darüber haben mit der Zeit ihre Geltung eingebüßt, ein Hinweis auf ihre Ungültigkeit ist vielleicht darum doch nicht ganz ohne Nutzen, weil die Unvergleichbarkeit beider Sphären von noch einer Seite deutlich wird. Jedenfalls diese Vergleiche, daß wir zwar den Terminus Leben im gesellschaftlichen Sein ohne Gefahr einer Verfälschung des Wesentlichen bei nötiger Vorsicht ruhig gebrauchen mahnen können, daß aber der Terminus Tod als Aufhören des Lebens, als Anheimfallen des Organismus den wirkenden Gesetzen der unorganischen Natur sehr leicht zu verwirrenden Mißverständnissen führen kann. Man denke etwa an Kategorien wie Veralten im geistigen Leben (auch in der Sprache), wobei jedoch die Geschichte viele Beispiele dafür zeigt, daß anscheinend Endgültiges, derartig Versunkenes, das man oft mit großer subjektiver Gewißheit im gesellschaftlichen



do que da reprodução ontogenética. Isso se mostra, por um lado, em que a duração da vida não conhece limites »naturais«, como na reprodução dos seres vivos singulares (naturalmente, também na dos seres humanos enquanto seres vivos), em que a mudança qualitativa, o expandir em algo de outro tipo, aqui é ainda mais possível do que na reprodução filogenética das espécies ou gêneros na natureza orgânica. Por outro lado, porém, a morte não significa, aqui, um cessar, como no desaparecimento de gêneros e espécies. As línguas, para permanecer com nossa questão atual, podem muito bem cessar como tais, mas, como elementos de construção de novas línguas, no processo de fusão de outras línguas, constituírem-se em fermentos importantes de uma nova língua viva; grande parte das atuais línguas europeias surgiu assim. Isso mostra ainda novos aspectos da ontologia dos complexos sociais. Eles são de fato tão precisa e nitidamente determinados quanto as unidades que se reproduzem da natureza orgânica, contudo, o ser social produz tais complexos precisamente determinados sem limites precisamente determináveis do seu ser; as determinações são sempre predominantemente funcionais, o que não apenas faz com que, por exemplo, a linguagem seja um complexo que existe e se reproduz autonomamente, mas simultaneamente também possua universalidade e ubiquidade sociais, na medida em que não há um único complexo no ser social que possa existir e se aperfeiçoar sem a função mediadora da linguagem. Isso se apresenta de forma particularmente incisiva na linguagem e a diferencia essencialmente de outros complexos sociais, todavia alguns momentos desse estado de fato podem ser observados em praticamente todos os complexos sociais.

Esse ser determinado sem limites determinados impede também outra comparação do ser social com o ser biológico, a saber, a comparação entre a divisão do trabalho naquele e a formação dos órgãos neste. As explicações então populares sobre isso têm perdido sua validade com o tempo, e apontar para a sua falta de validade talvez não seja totalmente sem utilidade, porque a incomparabilidade de ambas as esferas torna-se nítida por mais um aspecto. Em todo caso, tais comparações nos advertem de que podemos, com a necessária cautela, usar tranquilamente o termo »vida« no ser social sem perigo de falsificação do essencial, que, todavia, o termo »morte« como cessar da vida, como recaída do organismo nas leis operantes na natureza inorgânica, pode muito facilmente levar a confusos mal-entendidos. Pense-se, por exemplo, em categorias como envelhecimento na vida espiritual (também na linguagem), na qual, no entanto, a história mostra muitos exemplos aparentemente definitivos, de tal maneira passados, que se costuma denominá-los, muitas vezes com grande segurança subjetiva,

Sinn als »Totes« zu bezeichnen pflegte, ganz unerwartet zum Gegenstand eines gesellschaftlichen Bedürfnisses wurde und von dieser Begegnung an lebendiger Bestandteil des »Lebens«, des Reproduktionsprozesses wurde; auch die Sprachgeschichte zeigt sehr viele Beispiele dieser Art. Kurz zusammengefaßt weisen diese Vergleiche wieder auf jenes Grundproblem hin, das sowohl in der Analyse der Arbeit wie in der der Sprache eine wichtige Rolle gespielt hat, daß nämlich die Gattungsmäßigkeit, im weitest verzweigten Sinne des Wortes, im gesellschaftlichen Sein eine qualitativ andere ontologische Rolle spielt als in der organischen Natur, daß sehr viele Verzerrungen in der Interpretation jenes darauf fußen, daß der Gegensatz von Gattung und Einzelexemplar unkritisch aus diesem in jenes verpflanzt wurde; die Erhebung des einzelnen zur Persönlichkeit muß auf solcher Basis die Verzerrungen noch vergrößern, wozu auch heute noch eine starke Neigung besteht, wenn man Persönlichkeit als Gegensatz zur Gattungsmäßigkeit interpretiert. Denn dadurch geht man am eigentlichen Problem, nämlich daran, daß Persönlichkeit ein Sicherheben zur Gattungsmäßigkeit aus der einmaligen Partikularität ist, daß Gattungsmäßigkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Seins keineswegs mit einem Durchschnitt der Partikularitäten gleichzusetzen ist, vorbei.

Die Sprache als Komplex innerhalb des Komplexes: Gesellschaftliches Sein hat, wie die Gesamtheit unserer Gedankengänge zeigt, erstens einen universalen Charakter, der sich darin äußert, daß sie für jedes Gebiet, für jeden Komplex des gesellschaftlichen Seins Organ und Medium der Entwicklungskontinuität, des Aufbewahrens und Überholens sein muß. Wir werden später sehen, daß dies ein besonderer Charakterzug der Sprache als gesellschaftlichen Komplexes, keineswegs der aller derartigen Gebilde ist. Zweitens — und auch dies hängt mit dieser Universalität aufs engste zusammen — vermittelt die Sprache sowohl den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur wie den rein innergesellschaftlichen Verkehr der Menschen untereinander, während zahlreiche andere Komplexe ihre Wirkungsbasis bloß auf einem dieser Gebiete haben; selbst eine derart universelle Tätigkeitsform wie die Arbeit bezieht sich, im eigentlichen Sinn, auf den Stoffwechsel mit der Natur. Auch die Höchstentwicklung der Technik hebt diesen ontologischen Charakter der Arbeit nicht auf,denn so betrachtet kommt es auf dasselbe hinaus, ob die Arbeit manuell oder maschinell (auch automatisiert) ist, ob ihre Intention direkt auf konkrete Naturphänomene oder auf das Nutzbarmachen von Naturgesetzlichkeiten gerichtet ist. Drittens ist der Reproduktionsprozeß der Sprache, wie bereits gezeigt, überwiegend spontaner Natur, d. h., er vollzieht sich, ohne daß die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine gewisse Menschengruppe aus sich aussondern würde, deren gesellschaftliche Existenz auf dem



de »mortas« em sentido social que, de todo inesperadadamente, tornaram-se objeto de uma necessidade social e, a partir desse ocorrido, converteram-se em componente vivo da »vida«, do processo de reprodução; a história da linguagem também mostra muitos exemplos desse tipo. Em breve sumário, essas comparações apontam novamente para aquele problema fundamental, que desempenhou um papel importante tanto na análise do trabalho quanto na da linguagem, a saber, que a generidade, no sentido mais ramificado da palavra, desempenha, no ser social, um papel ontológico qualitativamente diferente do papel que desempenha na natureza orgânica, que muitas deformações na interpretação daquele se baseiam em que a oposição entre gênero e exemplar singular é transplantada acriticamente deste para aquele; a elevação do singular à personalidade tem, a partir dessa base, deainda ampliar as deformações, já que mesmo hoje ainda sobrevive uma intensa inclinação para tal quando se interpreta personalidade como oposição à generidade. Pois, com isso, perde-se o problema real, a saber, que a personalidade é um elevar-se à generidade da particularidade (*Partikularität*) singular; a generidade, na moldura do ser social, de modo algum é equiparável à média das particularidades.

A linguagem como complexo dentro do complexo: o ser social possui, como mostra a totalidade (*Gesamtheit*) das nossas linhas de pensamento, primeiro, um caráter universal, que se expressa em que, para cada esfera, para cada complexo do ser social, tem de ser órgão e *medium* da continuidade do desenvolvimento, do preservar e do ultrapassar. Veremos, mais tarde, que esse é um traço característico específico da linguagem enquanto complexo social, de modo algum o de toda a formação semelhante. Segundo, - e também isto conecta estreitamente com essa universalidade -, a linguagem medeia tanto o metabolismo da sociedade com a natureza como o puro intercâmbio intrassocial dos seres humanos, enquanto numerosos outros complexos têm sua base de operação em apenas uma dessas esferas; mesmo uma forma de atividade tão universal quanto a do trabalho relaciona-se, em sentido próprio, ao metabolismo com a natureza. Mesmo o mais elevado desenvolvimento da técnica não supera esse caráter ontológico do trabalho; resulta no mesmo se o trabalho é manual ou por meio de máquinas (mesmo automatizado), se sua intenção é diretamente dirigida a fenômenos naturais concretos ou a tornar úteis legalidades naturais. Terceiro, o processo de reprodução da linguagem, como já visto, é de natureza preponderantemente espontânea, *i.e.*, consuma-se sem que a divisão social do trabalho separe de si um certo grupo humano, cuja existência social se ocupa do

Funktionieren und Reproduzieren dieses Gebietes beruht, deren Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ein gewisses Institutionalisieren erfährt. Wenn es auch vorkommt, daß bestimmte Institutionen, z. B. Akademien etc. ein gewisses Beeinflussen der Sprachentwicklung erstreben und zuweilen sogar darin gewisse Ergebnisse erzielen, so ist, wenn man die Gesamtheit der Reproduktion der Sprache betrachtet, diese Einwirkung verschwindend gering: die Sprache erneuert sich spontan im Alltagsleben, gelenkt von den verschiedensten realen Bedürfnissen, die in diesem walten. So hat die Reproduktion der Sprache im Gegensatz zu den anderen gesellschaftlichen Komplexen keine besondere Menschengruppe als Träger; es ist die ganze Gesellschaft, in der jedes ihrer Mitglieder — einerlei, ob er es will oder weiß —, durch sein Verhalten im Leben das Schicksal der Sprache mitbeeinflußt.

Dieser universale und spontane Charakter der Sprache in der Reihe der Komplexe, die das gesellschaftliche Sein als Komplex aufbauen, ihn funktionsfähig und reproduktionsfähig machen, gibt eine günstige Anleitung zur Analyse qualitativ anders, oft gegensätzlich geschaffener Komplexe. Freilich müssen auch diese historisch betrachtet werden, denn es zeigt sich häufig, daß die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung auf hoher Stufe, die ihnen ihre eigentliche Struktur und Dynamik aufprägt, im geradezu gegensätzlichen Verhältnis zu ihren Umsprüngen stehen kann. Das ist klar ersichtlich, wenn wir jenen Komplex etwas näher betrachten, dessen Funktion die rechtliche Regelung der gesellschaftlichen Aktivitäten ist. Bereits auf einer bestimmten relativ niedrigen Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entsteht dieses Bedürfnis. Schon bei der einfachen Kooperation (Jagd) müssen die Pflichten der beteiligten Einzelmenschen auf Grundlage des konkreten Arbeitsprozesses und der aus ihr herauswachsenden Arbeitsteilung möglichst genau geregelt werden (Treiber und Jäger in der Jagd). Man darf aber dabei nie vergessen, was hier bereits wiederholt hervorgehoben wurde, daß die Regelung darin besteht, die Beteiligten so zu beeinflussen, daß sie ihrerseits jene teleologischen Setzungen vollziehen, die im Gesamtplan der Kooperation ihnen zugewiesen wurden. Da aber, wie wir ebenfalls wissen, diese teleologischen Setzungen notwendig Alternativentscheidungen[202] sind, können sie im gegebenen Fall gut oder schlecht, überhaupt nicht oder geradezu gegensätzlich ausfallen. So sehr in solchen primitiven Zuständen die einzelnen Personen in lebenswichtigen Lagen spontan durchschnittlich ähnlichere Entscheidungen trafen, als später, so sehr bei der damals noch herrschenden Gleichheit der Interessen weniger objektive Gründe für entgegengesetzte Entschlüsse vorhanden waren, gab es zweifellos Fälle des individuellen Versagens, gegen welche die Gemeinschaft sich schützen mußte. So mußte eine Art von Rechtsprechung für die

202 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 675), lê-se »Alternativentscheidungen«, na edição de Benseler »Alternativentscheidung«. Scarponi (p.205) manteve o plural (»decisioni alternative«), o mesmo fez Morbois (p.312) (»décisions alternatives«). Fortes e Tonet (p. 230) seguiram Benseler (»decisão alternativa«).



funcionar e reproduzir dessa esfera, cuja posição na divisão social do trabalho experimenta uma certa institucionalização. Mesmo se ocorre que determinadas instituições, p. ex., academias, etc., visem uma determinada influência no desenvolvimento da linguagem e, ocasionalmente, nisto obtenham certos resultados, se se considera a totalidade (*Gesamtheit*) da reprodução da linguagem, esse efeito é minúsculo, insignificante: a linguagem se renova espontaneamente na vida cotidiana, guiada pelas mais diferentes necessidades reais que nesta prevalecem. Assim, a reprodução da linguagem, em oposição aos outros complexos sociais, não tem nenhum grupo humano particular como portador, é toda a sociedade, na qual cada um de seus membros — não importa se desejado ou sabido — coinfluencia, através de seu comportamento na vida, o destino da linguagem.

Esse caráter universal e espontâneo da linguagem na série de complexos que edificam o ser social como complexo, que o fazem capaz de funcionar e de se reproduzir, dá uma orientação propícia para a análise de complexos qualitativamente distintos, com frequência criados em oposição. Contudo, estes também têm de ser considerados historicamente, pois se mostra com frequência que o desenvolvimento histórico-social a patamares mais elevados, que lhe imprime sua estrutura e dinâmica próprias, pode estar francamente em relação de oposição para com seus saltos[203]. Isto é claramente evidente ao analisarmos um pouco mais de perto aquele complexo cuja função é a regulação legal das atividades sociais. Esta necessidade emerge já em um determinado patamar relativamente baixo da divisão social do trabalho. Já na cooperação simples (caça), as obrigações dos seres humanos singulares participantes têm de ser o mais precisamente reguladas possível com base nos processos de trabalho concretos, e na divisão social do trabalho que deles brotam (batedores e caçadores na caça). Com isto não se pode jamais esquecer o que aqui já foi repetidamente indicado, que a regulação consiste em influenciar os participantes a que, por seu lado, executem aquelas posições teleológicas que lhes são designadas no plano como um todo da cooperação. Pois, como igualmente sabemos, como essas posições teleológicas são necessariamente decisões alternativas, podem em dado caso resultar boas ou ruins, em geral não ou francamente contraditória. Por mais que em tais condições primitivas as pessoas singulares alcancem mais decisões similares espontaneamente médias do que mais tarde, por mais que a igualdade ainda dominante de interesses então existente fosse um menor fundamento objetivo para resoluções contrapostas, houve indubitavelmente casos de recusas individuais contra os quais a comunidade teve de se proteger. Portanto, teve de emergir um tipo de jurisdição para a

203 {Nota da tradução} No manuscrito (p.673), »Umsprüngen«, literalmente, saltos. Scarponi (p. 205) preferiu traduzir por »origini«, origens, como se no original fosse »Ursprungen«, origens. A mesma opção foi seguida por Morbois (»origines«, p.311) e similar foi a opção de Fortes e Tonet (p. 229) (»primórdios«), como se houvesse um erro de redação ou de datilografia.

gesellschaftlich notwendige Ordnung etwa bei solchen Kooperationen, erst recht in bewaffneten Fehden entstehen; es war aber noch völlig überflüssig, dazu eine gesellschaftliche Arbeitsteilung eigener Art ins Leben zu rufen; die Häuptlinge, die erfahrenen Jäger, Krieger etc., die Alten konnten u.a. auch diese Funktion erfüllen, deren Inhalt und Form traditionsmäßig, aus durch lange Zeit hindurch gesammelten Erfahrungen vorgezeichnet war. Erst als die Sklaverei die erste Klassenteilung in die Gesellschaft brachte, erst als Warenverkehr, Handel, Wucher etc. neben dem Verhältnis Herr und Sklave noch andere gesellschaftliche Gegensätze einführten (Gläubiger und Schuldner etc.), mußten die dabei entstehenden Kontroversen gesellschaftlich geregelt werden, und in Erfüllung dieser Bedürfnisse entstand allmählich die bewußt gesetzte, nicht mehr bloß traditionsmäßig überlieferte Rechtsprechung. Die Geschichte lehrt uns auch, daß selbst solche Bedürfnisse erst relativ spät eine eigene Gestalt in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung erhielten, in der Form einer besonderen Schicht von Rechtskundigen, denen die Regelung dieses Problemkomplexes als Spezialität zugewiesen wurde.

So wird in diesem Fall eine besondere Schicht von Menschen zum gesellschaftlichen Träger eines besonderen Komplexes, zu dem sich die gesellschaftliche Arbeitsteilung in diesem Fall entfaltet. Dabei muß sogleich bemerkt werden, daß simultan mit dem Entstehen der Rechtssphäre im gesellschaftlichen Leben eine Gruppe von Menschen den sozialen Auftrag erhält, die Zielsetzungen dieses Komplexes mit Gewalt durchzusetzen. Engels beschreibt die Entstehung einer solchen »*öffentlichen Gewalt*, welche nicht mehr unmittelbar zusammenfällt mit der sich selbst als bewaffnete Macht organisierenden Bevölkerung« in folgender Weise: »Diese besondere öffentliche Gewalt ist nötig, weil eine selbsttätige bewaffnete Organisation der Bevölkerung unmöglich geworden ist seit der Spaltung in Klassen... Diese öffentliche Gewalt existiert in jedem Staat; sie besteht nicht bloß aus bewaffneten Menschen, sondern auch aus sachlichen Anhängseln, Gefängnissen und Zwangsanstalten aller Art, von denen die Gentilgesellschaft nichts wußte. Sie kann sehr unbedeutend, fast verschwindend sein in Gesellschaften mit noch unentwickelten Klassengegensätzen und auf abgelegenen Gebieten ... Sie verstärkt sich aber in dem Maße, wie die Klassengegensätze innerhalb des Staats sich verschärfen, und wie die einander begrenzenden Staaten größer und volkreicher werden ...«[204]

Mit dem Gegensatz von Sklavenbesitzer und Sklaven charakterisiert Engels richtig die letzthinnige Grundlage der Entstehung solcher Strukturen. Wir haben aber

204 {10} Engels: Der Ursprung der Familie, S. 168 ff.; mew 21, s. 165 ff.



ordenação socialmente necessária, por exemplo, de tais cooperações, quanto mais nas hostilidades armadas; contudo, ainda era completamente supérfluo para isto trazer à vida um tipo próprio de divisão social do trabalho; os chefes, os caçadores, guerreiros experientes, etc., os velhos, entre outras coisas, também podiam cumprir essa função, cujo conteúdo e forma eram tradicionalmente traçados através de experiências coletadas por um longo tempo. Apenas quando a escravidão trouxe a primeira divisão de classe na sociedade, apenas quando o intercâmbio de mercadorias, o comércio, a usura, etc., introduziram outros contrastes sociais ao lado da relação de senhor e escravo (credores e devedores, etc.), as controvérsias que com isto emergiram tiveram de ser socialmente reguladas e, no cumprimento dessa necessidade, gradualmente tomou forma a jurisdição conscientemente posta, não mais meramente transmitida tradicionalmente. A história também nos ensina que mesmo tais necessidades apenas relativamente tarde obtêm uma figura própria na divisão social de trabalho, na forma de um estrato particular de juristas aos quais é designada a regulação desse complexo de problemas como especialidade.

Assim, nesse caso, um estrato particular de seres humanos se torna o portador social de um complexo particular que, nesse caso, desdobra-se com a divisão social de trabalho. Ao mesmo tempo tem de ser imediatamente comentado que, simultaneamente ao emergir da esfera do Direito na vida social um grupo de seres humanos recebe o encargo social de impôr com violência as posições de finalidade desse complexo. Engels descreve o surgimento de uma tal »*força pública* que já não se identifica imediatamente com a população que se organiza por si própria como poder armado« do seguinte modo: »A necessidade dessa força pública particular deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada autônoma da população. (...) Essa força pública existe em todos os Estados; sendo constituída não só por homens armados, mas também por acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo, desconhecidos pela sociedade gentílica. Essa força pode ser pouco significativa e até quase nula nas sociedades com oposições de classe pouco desenvolvidas ou em regiões afastadas (...). Mas ele se fortalece na medida em que se exacerbam os antagonismos de classe dentro do Estado e na medida em que os Estados limítrofes crescem e aumentam sua população (...).«[205]

Com a oposição de possuidor de escravos e escravos, Engels caracteriza corretamente a base última do surgimento de tais estruturas. Já apontamos, contudo,

205 {10} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.214.

bereits darauf hingewiesen, was diese Feststellung nur weiter konkretisiert, aber keineswegs widerlegt, daß der Gegensatz von Herren und Sklaven, je weiter die Entwicklung der Gesellschaft fortschreitet, keineswegs ihr alleiniger Klassengegensatz war, daß z. B. in der Antike der Interessengegensatz von Gläubiger und Schuldner, im Mittelalter der der Städter und des feudalen Grundbesitzes etc. eine sehr wichtige Rolle spielten. So sehr es vom Gesichtspunkt der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung in erster Reihe auf jenen Klassenkampf ankommt, der aus den fundamentalen Formen der Aneignung der Mehrarbeit entspringt, so wenig sind die durch ökonomische Vermittlungen daraus entspringenden Klassengegensätze anderer Art zu vernachlässigen, besonders wenn wir die spezifischen Bestimmungen der Rechtssphäre als gesellschaftlichen Komplexs konkreter begreifen wollen.

Denn nur die erwähnten elementaren Gegensätze lassen sich unter Umständen rein auf Grundlage der unmittelbaren Gewaltanwendung erledigen; freilich verliert sich mit zunehmender Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Seins diese Alleinherrschaft der bloßen Gewalt, allerdings ohne in den Klassengesellschaften je zu verschwinden. Bei den vermittelteren Formen der gesellschaftlichen Antagonismen würde nämlich die Reduktion der Regelung des gesellschaftlichen Handelns auf nackten Gebrauch der Gewalt zwangsläufig zu einer Zersetzung der Gesellschaft führen. Hier muß jene komplizierte Einheit von unverhüllter und latent verdeckter, in Gesetzesform gekleideter Gewalt, die in der Rechtssphäre ihre Gestalt erhält, in den Vordergrund treten. Der zynisch-kluge Ausdrück Talleyrands, daß man mit den Bajonetten alles mögliche tun könne, nur sich auf sie setzen nicht, illustriert epigrammatisch treffend diesen Zustand, daß nämlich eine bereits einigermaßen entwickelte Gesellschaft unmöglich funktionieren und sich normal reproduzieren könnte, wenn die Mehrzahl der teleologischen Setzungen ihrer Mitglieder direkt oder indirekt bloß durch Gewalt erzwungen wäre. Es ist kein Zufall, daß in der Geschichte des Altertums die Gesetzgeber, die eine Periode der Bürgerkriege beenden, zu mythischen Helden stilisiert werden (Lykurgos, Solon). Freilich hat das Recht in der griechischen Polis und auch in der römischen Republik eine ganz besondere Bedeutung. Es ist der Träger, das geistige Zentrum der menschlichen Aktivitäten überhaupt; alles, was sich später zu Moral und sogar Ethik differenziert, ist in der klassischen Polis-Auffassung noch völlig an den Staat gebunden, noch völlig identisch mit dem Recht. Erst bei den Sophisten taucht der im Laufe der Entwicklung spezifisch werdende Charakter des Rechts auf, die bloße Legalität des Handelns, so nach Antiphon, wenn die Handlung erfolgt, »um dem Nachteil der Strafe zu entgehen, so wird man das Gesetz schwerlich auch in dem Falle befolgen, wo kein Anlaß besteht, den Schein



sobre isso, o que apenas concretiza mais amplamente esta constatação, de modo algum a refuta, que a oposição entre senhores e escravos, quanto mais progride o desenvolvimento da sociedade, não era de modo algum a única oposição de classe, que, p. ex., a oposição de interesse entre credor e devedor, na Antiguidade; na Idade Média, o interesse do citadino e o da propriedade feudal, etc., desempenham um papel muito importante. Por mais que do ponto de vista de todo o desenvolvimento social venha a primeiro plano aquela luta de classes que brota das formas fundamentais de apropriação do mais-trabalho, tão pouco são desprezíveis as oposições de classe que brotam através de mediações econômicas de outro tipo, em especial se queremos conceber mais concretamente as determinações específicas da esfera jurídica enquanto complexo social.

Pois as oposições elementares mencionadas deixam-se resolver, sob circunstâncias, puramente com base no imediato emprego da violência; contudo, com o aumento da socialização do ser social, perde-se este domínio exclusivo da mera violência, sem que ela, no entanto, desapareça nas sociedades de classes. Nas formas mediadas de antagonismo social, a redução da regulação dos atos sociais ao puro emprego da violência conduziria inevitavelmente a uma desintegração da sociedade. Aqui deve adentrar ao primeiro plano aquela complicada unidade de violência aberta e latentemente velada, travestida na forma de lei, que recebe sua figura na esfera do Direito. A expressão brilhante-cínica de Talleyrand de que com as baionetas é possível fazer-se de tudo, apenas não sentar-se nelas, apropriadamente ilustra epigramaticamente esta situação, a saber, de que em uma sociedade já razoavelmente desenvolvida é impossível que possa funcionar e se reproduzir normalmente se a maior parte das posições teleológicas de seus membros fossem apenas extorquidas direta ou indiretamente meramente através da violência. Não é nenhum acaso que na história da Antiguidade, os legisladores que encerram um período de guerras civis são estilizados em heróis míticos (Licurgo, Sólon). Claro que o Direito na pólis grega e também na República Romana tinha um significado todo particular. Ele é o portador, o centro espiritual das atividades humanas em geral; tudo o que mais tarde se diferencia em moral e até mesmo na ética é na visão clássica da pólis ainda completamente ligado ao Estado, ainda completamente idêntico ao Direito. Apenas com os sofistas emerge o caráter tornado específico do Direito no curso do desenvolvimento, a mera legalidade do agir, assim, segundo Antifonte, quando a ação tem lugar »evitar o prejuízo da pena, então não há qualquer motivo para proceder segundo a lei, nos casos em que não há ocasião nem perigo de faltar às

vor den Menschen zu wahren, und wo man ohne Zeugen handelt«[206]. Wie die gesellschaftliche Entwicklung aus solchen »Paradoxien« einzelner Outsider eine communis opinio gemacht hat, haben wir hier nicht zu schildern, ebensowenig die gleichfalls bekannte Tatsache, daß neben dem wirklichen, real funktionierenden Recht, dem sogenannten positiven Recht im gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschen immer wieder die Idee eines nicht gesetzten, nicht aus gesellschaftlichen Akten entspringenden Rechts gegenwärtig war, das als Ideal für jenes zu gelten hat, das Naturrecht. Die soziale Bedeutung eines solchen Sollens ist in verschiedenen Perioden höchst verschieden, von großem konservativen Einfluß (katholisches Naturrecht im Mittelalter), von revolutionärer Explosionskraft (französische Revolution) sinkt diese Spannung oft zu professoral-rhetorischen frommen Wünschen dem geltenden Recht gegenüber hinab.

Es ist gesellschaftlich notwendig, daß das Verhalten der einzelnen Menschen im jeweils geltenden Recht, sein Einfluß auf ihre einzelnen teleologischen Setzungen im Alltagsleben zwischen diesen Extremen pendeln, und zwar so, daß nicht einfach eine Menschengruppe auf diesem, eine andere auf jenem Standpunkt steht, sondern es gibt bei vielen Menschen eine Bewegung hin und her, je nach den allgemeinen und besonderen Umständen, in denen sie ihre teleologischen Setzungen zu vollziehen pflegen. Denn das Recht, entstanden infolge der Existenz der Klassengesellschaft, ist seinem Wesen nach notwendig ein Klassenrecht: ein Ordnungssystem für die Gesellschaft den Interessen und der Macht der herrsehenden Klasse entsprechend. Die Beschränkung, die wir dem Umsetzen der Klassenherrschaft in das System des positiven Rechts zuschreiben, ist in vielfacher Hinsicht wichtig für sein Verständnis. Erstens sind viele Klassengesellschaften in mehrere Klassen mit divergierenden Interessen differenziert, und es kommt nicht allzu häufig eine Lage vor, in der die herrschende Klasse ihre besonderen Interessen völlig unbeschränkt in Gesetzesform durchsetzen könnte. Um optimal herrschen zu können, muß sie den jeweiligen äußeren und inneren Umständen Rechnung tragen und in der Rechtsetzung die verschiedenartigsten Kompromisse schließen. Es ist klar, daß deren Umfang und Ausmaß einen wesentlichen Einfluß auf das Verhalten der an ihm positiv oder negativ beteiligten Klassen ausübt. Zweitens ist das Klasseninteresse in den einzelnen Klassen zwar in historischer Sicht relativ einheitlich, in seinen unmittelbaren Verwirklichungen zeigt es aber oft divergierende Möglichkeiten und erst recht deren divergierende Beurteilungen seitens der beteiligten Einzelpersonen, weshalb auch in vielen Fällen die Reaktion auf Gesetzgebung und Rechtsprechung selbst innerhalb derselben Klasse nicht

206 {11}Werner Jäger: Paideia, Berlin, 1959, S. 415.



aparências e em que não existem testemunhas de nossa ação«[207]. Como o desenvolvimento social fez de tais »paradoxos« de *outsiders* singulares uma *communis opinio*, não temos aqui que descrever, tampouco o fato igualmente conhecido de que, ao lado do Direito real, realmente funcionante, repetidamente esteve presente na consciência dos seres humanos a ideia de um Direito não posto, que não brota dos atos sociais, que tem a validade de um ideal para o primeiro, o Direito Natural. O significado social de um tal dever é muitíssimo diferente nos diferentes períodos, de uma grande influência conservadora (o Direito Natural católico na Idade Média), de uma revolucionária força de explosão (Revolução Francesa), decai essa tensão com frequência a piedosos desejos retórico-profissionais ante o Direito vigente.

É socialmente necessário que o comportamento dos seres humanos singulares no respectivo Direito vigente, sua influência sobre suas posições teleológicas singulares, oscile na vida cotidiana entre esses dois extremos e, em sendo assim, que não simplesmente um grupo humano esteja aberto a este e, um outro, àquele ponto de vista, mas dê um movimento oscilante por muitos seres humanos, no qual costumam consumar suas posições teleológicas segundo as circunstâncias gerais e particulares. Pois o Direito, surgido como consequência da existência da sociedade de classe, sua essência é por necessidade um Direito de classe: um sistema de ordenação para a sociedade correspondente aos interesses e ao poder da classe dominante. A limitação que atribuímos ao transplantar o poder de classe ao sistema do Direito positivo é em muitos aspectos importante para sua compreensão. Primeiro, muitas sociedades de classes se diferenciam em várias classes com interesses divergentes, e não ocorre com muita frequência uma situação em que a classe dominante poderia impor completamente sem limites seus interesses particulares. Para poder dominar de maneira ótima, ela tem de levar em conta as circunstâncias externas e internas, e firmar os mais diversos compromissos na posição do Direito. Claro que sua extensão e magnitude exercem uma influência essencial no comportamento das classes nele partícipes, positiva ou negativamente. Segundo, o interesse de classe nas classes singulares é, de fato, em uma visão histórica, relativamente unitário, contudo, em suas realizações imediatas mostra-se, com frequência, possibilidades divergentes e, ainda mais, apreciações divergentes por parte das pessoas singulares envolvidas, é por isso que em muitos casos a reação à legislação e ao judiciário, não tem de ser, mesmo no interior da mesma classe,

207 {11} Jäger: Paideia. Martins Fontes, São Paulo, 1979, p.354.

unbedingt einheitlich sein muß. Das bezieht sich drittens nicht nur auf die Maßnahmen, die eine herrschende Klasse gegen die Unterdrückten in Gang bringt, sondern auch auf die herrschende Klasse selbst (gar nicht zu reden von Lagen, in denen mehrere Klassen an der Herrschaft beteiligt sind, z. B. Großgrundbesitzer und Kapitalisten in England nach der »glorious revolution«). Ganz abgesehen von den Unterschieden zwischen unmittelbaren Interessen des Tages und denen einer weiteren Perspektive, ist das Gesamtinteresse einer Klasse nicht einfach die Summierung der Einzelinteressen ihrer Mitglieder, der Schichten und Gruppen, die sie umfaßt. Das rücksichtslose Durchsetzen der Gesamtinteressen der herrschenden Klasse kann sehr wohl vielen Interessen von derselben Klasse Zugehörenden widersprechen.

Es ist hier nicht der Ort, die große Reihe der so entstehenden Komplikationen bei der Genesis der Rechtsinhalte auch nur anzudeuten; es genügt, daß wir dieser Komplikation der Grundlagen bewußt bleiben, um aus dem Klassencharakter des Rechts keine voreiligen vereinfacht-schematischen Folgerungen zu ziehen. So differenziert jedoch die Rechtsinhalte in ihrer Genesis und ihrer Geltung auch sein mögen, zu einer solchen Gleichartigkeit entwickelt sich die Rechtsform erst im Laufe der Geschichte; je reiner gesellschaftlich das gesellschaftliche Leben wird, desto stärker und reiner. Man kann bereits in dieser Form selbst, gerade wenn man sie rein formell betrachtet, eine echte Widersprüchlichkeit wahrnehmen: Einerseits ist diese Form eine streng allgemeine, da stets sämtliche Fälle, die einem solchen gesellschaftlichen Imperativ zugeordnet werden können, einheitlich, auf einen Schlag derselben Kategorie subsumiert werden. Daß in vielen Fällen differenzierende Korrektiven hinzutreten müssen, ändert nichts Wesentliches an dieser Struktur, denn die Einteilungen, Zuordnungen, bestimmende Ergänzungen etc. besitzen ebenfalls dieselbe — subsumierend allgemeine — Beschaffenheit. Andererseits entsteht simultan mit dieser Tendenz zur Allgemeingültigkeit eine merkwürdige — und ebenfalls widerspruchsvolle — Gleichgültigkeit dem gegenüber, weshalb die einzelnen Menschen, deren teleologische Setzungen je eine Rechtsverordnung zu beeinflussen berufen ist, den hier aufgestellten Imperativ befolgen (Problem der Legalität). Der Imperativ ist seinerseits zumeist rein negativ: bestimmte Handlungen sollen nicht vollführt werden; wird die Abstinenz von solchen Handlungen tatsächlich vollzogen, so sind ihre inneren wie äußeren Ursachen gänzlich gleichgültig. Das hat zur Folge, daß die legale Korrektheit mit der extremsten Heuchelei verbunden sein kann. Die daraus entspringenden mannigfachen und untereinander höchst verschiedenen Verhaltensarten, Konflikte etc., die für das Verständnis von Moral und Ethik sehr wichtig werden können, sind nur in der Ethik in angemessener Weise behandelbar.



incondicionalmente unitária. Terceiro, isto se relaciona não apenas às medidas que uma classe dominante põe em andamento contra os oprimidos, mas também para a própria classe dominante (para não falar de situações nas quais várias classes são partícipes do domínio, p. ex., os grandes proprietários de terras e os capitalistas na Inglaterra após a »Revolução Gloriosa«). Deixando totalmente à parte as diferenças entre os interesses imediatos do dia e aqueles de uma perspectiva mais ampla, o interesse como um todo de uma classe não é simplesmente a soma dos interesses singulares dos membros, estratos e grupos que ela compreende. O impor implacável dos interesses como um todo da classe dominante pode muito bem contradizer muitos interesses dos que pertencem à mesma classe.

Não é aqui o lugar sequer para indicar a grande série de complicações que emerge pela gênese dos conteúdos jurídicos; é suficiente que permaneçamos conscientes dessa complicação das bases e não tiremos, do caráter de classe do Direito, nenhuma conclusão precipitadamente esquemático-simplificadora. Por mais diversificados que possam ser os conteúdos jurídicos em sua gênese e validade, apenas no curso da história a forma jurídica desenvolve uma tal homogeneidade; isto, quanto mais social se torna a vida social, tanto mais intensa e puramente. Pode-se discernir já nesta própria forma, justamente quando se a considera puramente formalmente, uma autêntica contraditoriedade: por um lado, essa forma é estritamente geral, pois são sempre, unitariamente, de um golpe, subsumidos a uma mesma categoria todos os casos que podem ser classificados sob um tal imperativo social. Que em muitos casos tenham de adentrar corretivos diferenciadores, nada altera de essencial nessa estrutura, pois as divisões, as classificações, as suplementações, etc., possuem igualmente aquela — subsumidora ao geral — qualidade. Por outro lado, simultaneamente a esta tendência para a validade geral, emerge uma notável — e igualmente plena de contradição — indiferença ante o porquê de os seres humanos singulares, cujas posições teleológicas são influenciadas por prescrições jurídicas convocadas para este fim, observarem os imperativos aqui estabelecidos (problema da legalidade). O imperativo, por seu lado, é, na maior parte, puramente negativo: determinados atos não devem ser executados; se, de fato, consuma-se a abstinência de tais atos, então suas causas interiores bem como exteriores são igualmente indiferentes. Isto tem por consequência que a correção legal pode ser combinada a uma extrema hipocrisia. Os tipos de comportamento, conflitos, etc., multifacetados e muitíssimo diferentes entre si podem se tornar muito importantes para a compreensão da moral e da ética, são tratáveis de modo adequado apenas na Ética.

Trotzdem hat diese Spannung innerhalb des Beeinflußtwerdens der teleologischen Setzung der Einzelmenschen durch das Recht auch für dieses selbst weitgehende Konsequenzen. Denn die oben angedeutete Indifferenz tritt ausschließlich dann in Erscheinung, wenn ein Verbot, das das Rechtssystem ausspricht, in der Gesellschaft, in den Handlungen der einzelnen Menschen faktisch reibungslos funktioniert. Sobald es übertreten wird, pflegt sogar das Inwieweit, das Warum etc. in der Einzelhandlung jene Indifferenz, von der früher die Rede war, zu verlieren. Diese Art der rechtlichen Reaktion ist ebenfalls ein Produkt der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung. Unter ganz primitiven Umständen spielt diese Gegensätzlichkeit eine geringere Rolle, teils weil die gesellschaftlichen Gebote nur noch eine geringe Abstraktionshöhe erreichen, teils weil in anfänglichen kleinen Gemeinschaften die Menschen sich gegenseitig unmittelbar gut kennen und deshalb ihre Motive einander gegenseitig allgemein verständlich sind. Erst wenn größere, immer gesellschaftlichere Gesellschaften entstehen, erst wenn Rechtssprechen und Rechtfinden zu einer immer spezialisierteren sozialen Aufgabe besonderer Menschengruppen wird, was alles mit der Entwicklung des Warenverkehrs eng verbunden ist, tauchen solche Probleme überhaupt auf. Die Rechtsetzung und Rechtsprechung kann sich nicht mehr mit dem einfachen Verbot bestimmter Handlungen begnügen; die Motive des Überschreitens werden zunehmend rechtlich relevant, werden in juristischen Formen fixiert. Wozu freilich zu bemerken ist, daß solche Erwägungen bei großen, die Existenz einer Gesellschaft fragwürdig machenden Fällen sehr oft beiseite geschoben werden. Sie werden vorerst im Privatrecht — hier ist die Verbindung des Rechts mit dem Warenverkehr unmittelbar ersichtlich — in Betracht gezogen. Selbstverständlich ist die Entwicklung auch hier eine ungleichmäßige. Die Tatsache, daß etwa im Mittelalter die Staatsmacht eine dezentralisierte war, daß einzelne nicht nur über Waffen, sondern über größere oder kleinere Gefolgschaften von Bewaffneten verfügen konnten, machte in solchen Zeiten das Sichdurchsetzen einer staatlichrechtlichen Verfügung oft zur Angelegenheit eines offenen Kampfes zwischen Zentralgewalt und Widerstand dagegen. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft setzt hier so paradoxe Übergangsformen durch, daß es zeitweilig zum Rechtsinhalt wurde, in welchen Fällen ein solcher Widerstand als rechtmäßig zu bewerten ist.[208] Es ist hier nicht der Ort, die Widersprüche solcher Theorien auseinanderzusetzen; hauptsächlich folgen sie aus der Problematik des widerspruchsvollen Übergangs vom Feudalismus in den Kapitalismus, der notwendigerweise sowohl einer universellen rechtlichen Regelung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu-

208 {12} Kurt Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht, Breslau, 1916.



Apesar disto, essa tensão no interior do tornar-se influente pelo Direito da posição teleológica dos seres humanos singulares tem, também para o próprio Direito, amplas consequências. Pois a indiferença acima indicada aparece exclusivamente quando uma proibição enunciada pelo sistema jurídico faticamente funciona sem atritos na sociedade, nas ações dos seres humanos singulares. Tão logo seja violada, costuma perder aquela indiferença que foi falada antes, já no em que extensão, o porquê, etc., do ato singular. Esse tipo de reação legal é, igualmente, um produto do desenvolvimento histórico-social. Sob circunstâncias de todo primitivas, essa opositividade desempenha um papel menor, em parte porque os mandamentos sociais alcançam um menor nível de abstração, em parte porque nas pequenas comunidades iniciais os seres humanos mutuamente se conhecem bem e por isso seus motivos são mutuamente em geral compreensíveis um ao outro. Apenas quando surgem sociedades maiores, sempre mais sociais, apenas quando o administrar do Direito e o encontrar da justiça tornam-se uma tarefa social cada vez mais especializada de grupos humanos particulares, o que está tudo intimamente enlaçado com o desenvolvimento do intercâmbio de mercadorias, emergem em geral tais problemas. A posição do Direito e a administração do Direito não podem mais se contentar com a simples proibição de determinadas ações; os motivos das violações tornam-se crescentemente relevantes legalmente, são fixados em formas jurídicas. Nisso, contudo, o que é notável é que tais ponderações são com frequência postas de lado em grandes casos que colocam em questão a existência de uma sociedade. Elas são levadas em consideração antes de tudo no Direito Privado — aqui o enlace com o intercâmbio de mercadorias é imediatamente claro. Evidentemente o desenvolvimento também aqui é desigual. O fato de que, por exemplo, na Idade Média o poder estatal era descentralizado, que singulares pudessem ter à sua disposição não apenas armas, mas ainda maior ou menor vassalagem em armas, fez naquelas épocas o impor-se de um decreto legal-estatal com frequência questão de uma luta aberta entre o poder central e a resistência contra ele. A socialização da sociedade impõe aqui formas de transição tão paradoxais que intermitentemente se tornou o conteúdo do Direito em quais casos tal resistência é avaliada como legal.[209] Aqui não é o lugar para debater as contradições de tais teorias; elas decorrem acima de tudo da problemática da transição plena de contradição do feudalismo ao capitalismo, o modo necessário tanto pelo qual se dirigiu a uma regulação legal universal de todas as atividades

209 {12} Wolzendorff: Staatsrecht und Naturrecht. Marcus, Breslau, 1916.

strebte, wie zugleich die Überlegenheit und damit die Autorität der zentralen Regelung allen anderen gegenüber zu einer Hauptfrage des gesellschaftlichen Lebens machte. Daraus entstanden einerseits die verschiedensten Theorien eines »Rechts auf Revolution«, die man sogar noch bei Lassalle finden kann, also das absurde Bestreben, die radikale Umwälzung einer Gesellschaftsordnung, die natürlich die ihres Rechtssystems in sich begreift, im System dieser selbst erkenntnismäßig und rechtlich-moralisch zu verankern, andererseits eine, nicht minder absurde Überspannung, die nach Kant zu der Forderung führte, nach einer Revolution »müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann«[210].

Dieses letzte Zitat zeigt deutlich, zu welcher Fetischisierung das Überspannen des Rechtsbegriffs führen kann. In der Polis war noch die Lebensnähe zum Staat und zum Recht so konkret und so stark, daß sie selbst in der Niedergangszeit, als einige Ideologen die sich zersetzende Polis gedanklich zu retten, utopisch wiederherzustellen versuchten, keine derartigen Fetischisierungen herbeiführte. (Man denke an die Stellung des Sokrates zu seinem ungerechten Todesurteil.) Erst das immer abstrakter werdende Allumfassen des modernen Rechts, der Kampf um die rechtliche Regelung möglichst aller lebenswichtigen Aktivitäten — ein objektives Symptom des Gesellschaftlicherwerdens der Gesellschaft — führte zum Verkennen des ontologischen Wesens der Rechtssphäre und dadurch zu solchen fetischisierenden Überspannungen.[211] Das 19. Jahrhundert, die Entstehung des sich immer mehr vollendenden Rechtsstaats hat diesen Fetischismus allmählich verblassen lassen, allerdings nur um einen neuen ins Leben zu rufen. Je mehr das Recht zu einem normalen und prosaischen Regulator des Alltagslebens wurde, desto mehr verschwindet im Allgemeien sein in der Entstehungszeit erworbenes Pathos, desto stärker werden in ihm die manipulationsmäßigen Elemente des Positivismus. Es wird zu einer Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, wo die Folgen der Taten, die Chancen des Gelingens, die Risiken der Verluste ähnlich kalkulationsmäßig erfaßt werden wie in der ökonomischen Welt selbst. Freilich mit dem Unterschied, daß erstens zumeist von einem — allerdings relativ selbständigen — Annex der wirtschaftlichen Aktivität die Rede ist, wobei das gesetzlich Erlaubte, im Konfliktsfall das prozessual Wahrscheinliche den Gegenstand einer

210 {13} Kant: Methaphysik der Sitten, Phil. Bibl., Band 42, Leipzig 1907, S. 161; KW 7, S. 455.
211 {14} Die Kantsche Definition der Ehe ist, von einer anderen Seite gesehen, ein typischer Fall einer solchen Fetischisierung durch Überspannung, Ebd., S. 91.



sociais, quanto ao mesmo tempo fez da superioridade e, com isso, da autoridade da regulação central ante todas as outras, uma questão principal da vida social. Disto surgiram, por um lado, as mais diversas teorias de um »direito à revolução«, que ainda pode ser encontrada mesmo em Lassale, ou seja, o esforço absurdo de ancorar o revolvimento radical de uma ordem social, que naturalmente compreende o seu sistema jurídico enquanto tal, no seu próprio sistema gnosiológico e moral-legal; por outro lado, uma hipostasia não menos absurda que conduz, em Kant, à demanda de que após uma revolução »o último assassino no cárcere teria de ser antes executado, de modo que cada um recebesse o que merecem seus atos, e a culpa sangrenta não recaísse sobre o povo, que não fez por merecer essa punição, mas poderia ser considerado cúmplice nessa violação pública da justiça.«[212]

Esta última citação mostra nitidamente a que fetichização pode conduzir a hipostasia do conceito legal. Na pólis, a proximidade da vida para com o Estado e o Direito era ainda tão concreta e intensa que não conduziu a nenhuma fetichização desse tipo, mesmo no período de declínio quando alguns ideólogos, para salvar intelectualmente a pólis em desintegração, tentavam utopicamente restaurá-la. (Pense-se na postura de Sócrates ante sua injusta pena de morte.) Apenas o a-tudo-abranger sempre mais abstrato do Direito moderno, a luta para regular legalmente o mais possível todas as atividades importantes à vida — um sintoma objetivo do tornar-se social da sociedade — conduziu à incompreensão da essência ontológica da esfera do Direito, e com isso a tais hipostasias fetichizadoras.[213] O século 19, o nascimento do Estado de Direito, cada vez mais consumado, fez gradualmente desaparecer estes fetichismos, contudo apenas para trazer à vida um novo. Quanto mais o Direito se tornou um regulador normal e prosaico da vida cotidiana, tanto mais desaparece no ser em geral o *pathos* adquirido na época do surgimento, tanto mais intenso se tornam nele os elementos manipuladores do positivismo. Torna-se uma esfera da vida social na qual as consequências dos atos, as chances de sucesso, os riscos de perdas, são apreciados por cálculos similares aos do próprio mundo econômico. Contudo, com a diferença de que, primeiro, na maior parte, fala-se de um anexo — certamente relativamente independente — da atividade econômica em que o legalmente permitido, em caso de conflito o provável processual do objeto, perfaz um

212 {13} Kant: Princípios metafísicos da doutrina do Direito. Ed. Vozes, São Paulo, p.116.
213 {14} A definição kantiana de casamento é, vista de um outro aspecto, um caso típico de uma tal fetichização por hipostasia. Kant: Princípios metafísicos da doutrina do Direito. Ed. Vozes, São Paulo, p.72.

besonderen Kalkulation innerhalb des wirtschaftlichen Hauptzwecks ausmacht; zweitens daß man neben der wirtschaftlichen Kalkulation besondere Spezialisten braucht, um diese akzessorischen Voraussichten möglichst genau zu berechnen. Das bezieht sich selbstredend auch auf Fälle, in denen machtvolle Wirtschaftsgruppen bestimmte Änderungen an den Gesetzen selbst und an ihrer rechtlichen Anwendung durchzusetzen bestrebt sind. So wird das jeweilige positive Recht im Positivismus zu einem praktisch äußerst wichtigen Gebiet, dessen gesellschaftliche Genesis, dessen gesellschaftliche Entwicklungsbedingungen auch theoretisch immer gleichgültiger neben seiner rein praktischen Nutzbarkeit erscheinen. Die neue Fetischisierung besteht nun darin, daß das Recht — freilich stets: rebus sic stantibus — als ein festes, zusammenhängendes, »logisch« eindeutig bestimmtes Gebiet behandelt wird, und zwar nicht nur in der Praxis als Gegenstand der reinen Manipulation, sondern auch theoretisch als ein immanent abgeschlossener, nur mit der juristischen »Logik« richtig handhabbarer, selbstgenügsamer, in sich abgeschlossener Komplex. Freilich ist es mit dieser immanenten Geschlossenheit, abgesehen von der praktischen Manipulierbarkeit, theoretisch nicht weit her. Kelsen hat z. B. vom Standpunkt einer kantisch-positivistischen »reinen Rechtslehre« die Rechtsentstehung als ein »Mysterium« betrachtet.[214] Jede Interessenvertretung wußte aber stets genau, wie die praktische Entstehung eines neuen Gesetzes, die Ergänzung oder Umänderung eines alten manipuliert werden mußte. Und schon Jellinek hat mit Recht auf die ununterbrochene Wechselwirkung der gesamten gesellschaftlichen Praxis mit dem tatsächlichen Gelten von Rechtsbestimmungen hingewiesen, indem er von der normativen Macht des Faktischen sprach.[215] Auch hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, auf alle hier auftauchenden Probleme auch nur hinzuweisen. Es sollten nur die allgemeinsten Umrisse dieses Komplexes angedeutet werden, um die Prinzipien seines Funktionierens zu begreifen.

Dieses gleichzeitige Nebeneinanderbestehen und Ineinanderverschlungensein des geltenden Systems des positiven Rechts und der ökonomisch-sozialen Tatsächlichkeit im Alltagsleben führt notwendig zu den verschiedenartigsten Mißdeutungen im Verhältnis beider. Marx hat, in Polemik gegen eine derartige falsche Theorie Proudhons die Feststellung der seinsmäßigen Priorität und Eigengesetzlichkeit, der ökonomischen Prozesse entsprechend, die folgende Bestimmung vorgeschlagen: »Das Recht ist nur die offizielle Anerkennung der Tatsache«[216], nämlich der eben festgestellten Priorität des Ökonomischen. Diese fast aphoristi-

214 {15} Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, S. 411; 2. Auflage, Tübingen, 1923 (Mohr).

215 {16} G. Jellinek: Allgemeine Staatslehre, Berlin, 1922, S. 334 und S. 339.

216 {17} Marx: Das Elend der Philosophie, S. 66; MEW 4, S. 112.



cálculo particular no interior do propósito econômico principal; segundo, ao lado do cálculo econômico, necessitam-se especialistas particulares para calcular o mais precisamente possível essas previsões acessórias. Isto se relaciona também, evidentemente, aos casos nos quais grupos econômicos poderosos se esforçam por impor determinadas alterações nas próprias leis e na sua aplicação legal. Assim, o Direito positivo prevalecente torna-se no positivismo uma esfera prática extremamente importante, cuja gênese social, cujas condições sociais de desenvolvimento, aparecem, mesmo teoricamente, sempre mais desimportantes ao lado de sua utilidade puramente prática. A nova fetichização, a partir de agora, consiste em que o Direito — sempre, claro: *rebus sic stantibus* — é tratado como uma esfera rígida, coerente, inequivocamente determinada logicamente e, de fato, não apenas na práxis enquanto objeto da pura manipulação, mas também teoricamente, como um complexo imanentemente fechado, apenas corretamente manejável com a »lógica« jurídica, autossuficiente, fechado em si. Todavia, com essa homogeneidade imanente, excetuando a manipulabilidade prática, teoricamente não se vai longe. Kelsen, p. ex., considerou, do ponto de vista de uma »pura doutrina do Direito« positivista-kantiana, o surgimento do Direito como um »mistério«.[217] Toda representação de interesses[218], contudo, sempre soube precisamente como deve ser manipulado o nascimento prático de uma nova lei, a suplementação ou alteração de uma antiga. E já Jellinek apontava, com razão, a ininterrupta interação da práxis social como um todo com a validade de fato das determinações legais, na medida em que fala do poder normativo do fático[219]. Também aqui não pode ser nossa tarefa sequer indicar todos os problemas que aqui emergem. Devemos apenas indicar o contorno mais geral desse complexo para se compreender o princípio de seu funcionamento.

Estes simultâneos justaposição e ser-enredado-um-no-outro do sistema vigente do Direito positivo e da factualidade socioeconômica, na vida cotidiana, conduz necessariamente aos mais diversos tipos de mal-entendidos na relação de ambos. Marx, em polêmica contra uma falsa teoria deste tipo de Proudhon, propôs a constatação da prioridade ontológica e da legalidade própria dos processos econômicos correspondentes, na seguinte determinação: »O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato«[220], ou seja, a prioridade, acima estabelecida, do econômico. Esta deter-

217 {15} Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Mohr, Tübingen, p.411.

218 {Nota da tradução} »Interessenvertretung«, literalmente representação de interesses, refere-se ao costumeiro ato de interesses econômicos serem representados por lobistas, parlamentares, burocratas, etc.

219 {16} Jellinek: Allgemeine Staatslehre. Julius Springer, Berlim, 1922, p.334 e 339.

220 {17} Marx: A miséria da filosofia. Global, São Paulo, 1985, p.86.

sche Bestimmung ist außerordentlich inhaltsreich, sie enthält bereits die allgemeinsten Prinzipien jener notwendigen Diskrepanz zwischen Recht und ökonomisch-sozialer Wirklichkeit, über die wir im Marx-Kapitel bereits gesprochen haben. Die Bestimmung: Tatsache und ihre Anerkennung drückt das Verhältnis der ontologischen Priorität des Ökonomischen genau aus: Das Recht ist eine spezifische Form der Widerspiegelung, der bewußtseinsmäßigen Reproduktion dessen, was sich im wirtschaftlichen Leben de facto abspielt. Der Ausdruck Anerkennung differenziert nun weiter die spezifische Eigenart dieser Reproduktion, indem er deren nicht rein theoretischen, nicht rein kontemplativen, sondern primär praktischen Charakter in den Vordergrund rückt. Denn es ist evident, daß bei rein theoretischen Zusammenhängen dieser Ausdruck einfach tautologisch wäre, etwa: »Ich anerkenne, daß zwei mal zwei vier ist.« Die Anerkennung kann erst in einem praktischen Zusammenhang einen realen und vernünftigen Sinn erhalten, wenn nämlich darin ausgesprochen wird, wie auf eine anerkannte Tatsache reagiert werden soll, wenn darin eine Anleitung dazu enthalten ist, was für teleologische Setzungen der Menschen daraus erfolgen sollen bzw. wie die betreffende Tatsache als Ergebnis früherer teleologischer Setzungen eingeschätzt werden soll. Dieses Prinzip erfährt nun die nötige weitere Konkretisierung durch das Adjektiv offiziell. Der Sollenscharakter erhält dadurch ein gesellschaftlich genau bestimmtes Subjekt, eben den Staat, dessen inhaltlich von der Klassenstruktur bestimmte Macht hier wesentlich darin besteht, ein Monopol in der Frage zu besitzen, wie die verschiedenen Ergebnisse der menschlichen Praxis beurteilt werden sollen, als erlaubt oder verboten, als strafwürdig etc. bis zu der Bestimmung, welche Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, und in welcher Weise, als eine rechtlich relevante betrachtet werden soll. Der Staat besitzt also nach Max Weber »*das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*«.[221] Damit entsteht ein, der Tendenz nach, zusammenhängendes System von Aussagen, von Tatsachenbestimmungen (Anerkennung), deren Aufgabe es ist, im Sinne des monopolistischen Staats den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen Regeln zu unterwerfen.

Betrachtet man dieses System als untrennbare Einheit eines inneren Zusammenhangs und zugleich als Sammlung von Imperativen (zumeist in Verbotsform), die die teleologischen Setzungen der Menschen zu beeinflussen entstanden sind, so erscheint die Marxsche Feststellung, daß ein solches System den realen ökonomischen Zusammenhang unmöglich in adäquater Weise widerspiegeln könne, ohne weiteres als evident. Erstens, weil schon die Feststellung dessen, wann und wie eine Begebenheit als Tatsache zu betrachten ist, nicht eine Erkenntnis des

221 {18} Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München, 1921, S. 397.



minação quase aforística é extremamente rica de conteúdo, pois já contém os princípios mais gerais daquela necessária discrepância entre Direito e realidade socioeconômica, sobre a qual já falamos no capítulo de Marx. A determinação: fato e seu reconhecimento expressa precisamente a relação da prioridade ontológica do econômico: o Direito é uma forma específica de reflexo, a reprodução consciente daquilo que *de facto* tem lugar na vida econômica. A expressão reconhecimento diferencia agora, mais amplamente, a peculiaridade específica dessa reprodução, na medida em que move ao primeiro plano seu caráter não apenas puramente teórico, não puramente contemplativo, mas primariamente prático. Pois é evidente que, em conexões puramente teóricas, essa expressão seria simplesmente tautológica, por exemplo: »Reconheço que duas vezes dois é quatro.« O reconhecimento apenas em uma conexão prática pode adquirir um significado real e razoável quando, a saber, nele se pronuncia como se deve reagir a um fato reconhecido, quanto nele está contido uma orientação sobre quais posições teleológicas dos seres humanos devem se suceder a isso, quer dizer, como o fato concernente deve ser apreciado como resultado de posições teleológicas precedentes. Esse princípio passa por uma concretização necessariamente mais ampla através do adjetivo oficial. O caráter de dever obtém com isto um sujeito precisamente determinado socialmente, justamente o Estado, cujo conteúdo consiste aqui, essencialmente, no poder determinado pela estrutura de classes de possuir um monopólio na questão de quais dos diferentes resultados da práxis humana devem ser apreciados como permitidos ou proibidos, como puníveis, etc., até a determinação de qual fato da vida social, e de qual modo, deve ser considerado juridicamente relevante. O Estado possui, assim, segundo Max Weber, »*o monopólio da violência física legítima*«.[222] Com isto emerge, segundo a tendência, um conectado sistema de enunciados, de determinações de fatos (reconhecimento), cuja tarefa é a de subjugar a regras o intercâmbio social dos seres humanos no sentido do Estado monopolista.

Se se considera esse sistema como uma inseparável unidade de uma conexão interna e, ao mesmo tempo, como coleção de imperativos (na maior parte, na forma de proibição) que emergiram para influenciar as posições teleológicas dos seres humanos, então aparece como ainda mais evidente a constatação de Marx de que um tal sistema não poderia possivelmente refletir de modo adequado a conexão econômica real. Primeiro, porque já a constatação de quando e como um evento é considerado como um fato não reproduz um conhecimento

222 {18} Weber: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol II. Ed. UnB, Brasília, 2015, p.525, com alteração.

objektiven Ansichseins des gesellschaftlichen Prozesses selbst reproduziert, vielmehr den staatlichen Willen, was und wie in einem gegebenen Fall zu geschehen habe, was und wie in diesem Zusammenhang nicht vorkommen dürfe. Schon damit muß die gedankliche Reproduktion von ihrem Original prinzipiell abweichen. Indem nur eine solche Feststellung dessen, was Tatsache sein soll, einen offiziellen, d. h. staatlichen Charakter hat, entsteht die Lage, daß ein am gesellschaftlichen Prozeß interessiert Beteiligter, eine Klasse (einerlei ob auf Grundlage von Klassenkompromissen) durch Vermittlung des Staats diese Bestimmungsmacht mit allen ihren praktischen Folgen an sich reißt. Isoliert betrachtet wäre dies bloß noch eine inadäquate Widerspiegelung des gesellschaftlichen Prozesses. Wir wissen aber — zweitens —, daß die rechtliche Widerspiegelung keinen rein theoretischen, vielmehr einen eminent und unmittelbar praktischen Charakter haben muß, um ein wirkliches Rechtssystem sein zu können. Jede rechtliche Tatsachenfeststellung hat also einen Doppelcharakter. Einerseits soll sie als einzig relevante gedankliche Fixierung eines Tatbestandes gelten, diesen möglichst exakt, definitionsmäßig gedanklich darlegen. Und diese einzelnen Feststellungen sollen ihrerseits ein zusammenhängendes, folgerichtiges, Widersprüche ausschließendes System bilden. Dabei erscheint uns wiederum als ganz klar, daß je durchgeführter diese Systematisierung ist, desto weiter sie sich von der Realität entfernen muß. Was bei der einzelnen Tatsachenfeststellung nur eine relativ geringe Abweichung sein mag, muß als Bestandteil eines solchen Systems, im Sinne dieses Systems interpretiert, den Boden der Realität noch weit mehr verlassen. Denn das System wächst nicht aus der Widerspiegelung der Wirklichkeit heraus, sondern kann nur deren abstraktiv-gedanklich homogenisierende Manipulation sein. [223]

Andererseits ist die theoretische Geschlossenheit des jeweiligen positiven Rechtssystems, seine offiziell dekretierte Widerspruchslosigkeit ein bloßer Schein. Freilich bloß vom Standpunkt des Systems; vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist jede Form einer solchen Regelung, auch die noch so energisch manipulierte, eine jeweils konkret gesellschaftlich notwendige: Sie gehört mit zum Geradesosein eben der Gesellschaft, in der sie funktioniert. Aber gerade deshalb ist der systematische Zusammenhang, seine logizistische Ableitung, Begründung, Anwendung nur scheinhaft, illusionär. Denn die Feststellung der Tatsachen, ihr Einordnen in ein System ist nicht in der gesellschaftlichen Realität selbst verankert, sondern bloß in dem Willen der jeweils herrschenden Klasse, die gesellschaftliche Praxis ihren Intentionen gemäß zu ordnen. Hegel, der in dieser Hinsicht zwar manche Illusionen hatte, aber das Problem doch realistischer betrachtete als viele seiner Vorgänger (so Kant und Fichte), hat bereits bemerkt, daß das Setzen wichtiger Kategorien in den

223 {Nota da tradução} No manuscrito (p.684), aqui há uma quebra de parágrafo. A edição de Benseler não o assinala, bem como a tradução de Scarponi (p.215). Nas traduções de Fortes e Tonet (p.239), bem como de Morbois (p.325), este parágrafo também não é assinalado.



do ser-em-si objetivo dos processos sociais, mas, antes, a vontade estatal do quê e como um dado caso deve ocorrer, o quê e o como nessa conexão não pode ocorrer. Já com isso a reprodução no pensamento tem de se apartar por princípio de seu original. Na medida em que uma tal constatação de qual fato deve ser um fato oficial, *i. e.*, ter um caráter estatal, emerge a situação em que o interessado em um processo social, uma classe (o mesmo se com base em compromissos de classe), através da mediação do Estado apodera-se desse poder de determinação com todas as suas consequências práticas. Considerado isoladamente, isto seria apenas um reflexo inadequado do processo social. Sabemos, contudo — segundo — que o reflexo jurídico não é puramente teórico, antes tem de ter um caráter eminente e imediatamente prático para que possa ser um real sistema jurídico. Toda constatação jurídica de fatos tem, portanto, um duplo caráter. Por um lado, deve valer como a única fixação relevante no pensamento de um fato, expondo-o intelectualmente, definidoramente, o mais exatamente possível. Estas constatações singulares devem constituir, por seu lado, um sistema coerente, consistente, excludente de contradições. Com isso aparece, novamente de todo claro que, quanto mais se avança com essa sistematização, tanto mais tem de se afastar da realidade. O que, em uma constatação singular de um fato pode ser um afastamento relativamente pequeno, enquanto componente de um tal sistema, interpretado no sentido desse sistema, tem de perder o solo da realidade ainda mais amplamente. Pois o sistema não cresce de um reflexo da realidade, ao contrário, apenas pode ser sua manipulação homogeneizadora intelectual-abstrata.

Por outro lado, a compacticidade teórica do sistema jurídico positivo vigente, sua oficialmente decretada carência de contraditoriedade, é uma mera aparência. Todavia, meramente do ponto de vista do sistema; do ponto de vista da ontologia do ser social, cada forma de uma tal regulação, mesmo uma tão energicamente manipulada, é uma necessidade social sempre concreta: ela pertence exatamente ao ser-precisamente-assim da sociedade em que funciona. Mas, precisamente por isso, a conexão sistemática, sua dedução, fundamentação e aplicação lógicas é, apenas aparente, ilusória. Pois a constatação dos fatos, seu classificar em um sistema não se ancora na realidade social enquanto tal, ao contrário, meramente na vontade de a classe dominante ordenar a práxis social segundo suas intenções. Hegel, que nesse sentido de fato teve muitas ilusões, considerou, todavia, mais realisticamente que seus muitos predecessores (como Kant e Fichte) o problema, já notou que o pôr de categorias importantes

Rechtsbestimmungen unaufhebbar willkürlich bleiben muß. So sagt er z.B. über die Bestimmung des Strafmaßes: »Das Quantitative einer Strafe kann z.B. keiner Begriffsbestimmung adäquat gemacht werden, und was auch entschieden wird, ist nach dieser Seite zu immer eine Willkür. Diese Zufälligkeit aber ist selbst notwendig...«[224] Er sieht aber auch die methodologische Notwendigkeit für das Recht als Ganzes, indem er den angeführten Gedankengang so fortsetzt, daß man hier eben keine logische Vollendung erreichen könne und die Sache »daher genommen werden muß, wie sie liegt«. Das was — immanent juristisch — eine logische Prämisse oder Folge des Systems zu sein scheint (und juristisch auch so gehandhabt wird), ist in der Wirklichkeit eine sozial notwendige Setzung von einem historisch konkreten Klassenstandpunkt. Den hier vorherrschenden logizistischen Schein hat Kelsen in letzter Zeit klar durchschaut und methodologisch, freilich nur methodologisch zerstört. Er bestreitet, daß die »individuelle Norm« (die Anwendung eines Gesetzes auf den Einzelfall) aus der »generellen Norm« »logisch« folgen würde. Diesen logizistischen Zusammenhang betrachtet er, mit Recht, als eine bloße Analogie, als ein analogisierendes Verwischen des Unterschieds »zwischen Wahrheit und Unwahrheit zweier in Widerspruch stehender genereller Aussagen« und zwischen »Befolgung und Nichtbefolgung zweier in Konflikt stehender genereller Normen«.[225] Wenn man diesen methodologischen Einwand in die Sprache der Ontologie des gesellschaftlichen Seins übersetzt, was Kelsen natürlich fernsteht, sieht man, daß jede allgemeine Feststellung im Rechtssystem mit der doppelten Intention zustande kam, einerseits die teleologischen Setzungen aller Mitglieder der Gesellschaft in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, andererseits jene Menschengruppe, die den sozialen Auftrag hat, die Gesetzesbestimmungen in Rechtspraxis umzusetzen, dazu zu veranlassen, ihrerseits teleologische Setzungen in bestimmter Weise zu vollziehen. Wird dieses im zweiten Fall nicht vollführt, so haben wir es mit einem konkreten gesellschaftlichen Widerspruch zu tun und nicht mit einer falschen logischen Operation. Die gesellschaftliche Praxis zeigt eine Unzahl von Beispielen für diesen Fall, die jeweils Symptome bestimmter Klassengegensätze in der betreffenden Gesellschaft sind; man denke etwa an viele Gerichtsurteile in der Weimarer Periode, an die in manchen Prozessen gegen Verbrecher aus der Hitler-Zeit in der Bundesrepublik etc. Die von uns früher zitierte Aussage von Jellinek über die normative Macht des Faktischen zeigt — freilich nur in konkret dialektischer Anwendung — ihre Richtigkeit: Sowohl die Tatsche selbst wie ihre offizielle Anerkennung erweist

224 {19} Hegel: Rechtsphilosophie, § 214 Zusatz, HWA 7 S. 367.

225 {20} H. Kelsen: Recht und Logik, Forum 1965, Nr. 142, Oktober 1965, S. 421 und Nr. 143, November 1965, S. 495.



nas determinações jurídicas tem de permanecer inexoravelmente arbitrário. Assim diz ele, p. ex., sobre a determinação da extensão da punição: »O quantitativo de uma pena não pode ser adequado, por exemplo, a nenhuma determinação conceitual, e, qualquer que seja a decisão, nesse aspecto, ela sempre constituirá uma arbitrariedade. Essa casualidade mesma, porém, é necessária (...)«[226]. Ele enxerga, também, a necessidade metodológica para o Direito como um todo, na medida em que prossegue a argumentação citada de que não se poderia alcançar aqui nenhuma consumação lógica e que a coisa »deve ser tomada tal como está«. Aquilo que — imanentemente juridicamente — parece ser uma premissa lógica ou consequência do sistema (e juridicamente é assim manejado) é, na realidade, uma posição socialmente necessária de um ponto de vista de classe historicamente concreto. A aparência lógica predominante foi ultimamente claramente percebida por Kelsen, que a destruiu metodologicamente, contudo, apenas metodologicamente. Ele contesta que a »norma individual« (a aplicação de uma lei ao caso singular) seguir-se-ia »logicamente« da »norma geral«. Ele considera esta conexão logicista, com razão, como uma mera analogia, como um obnubilar analógico da diferença »entre verdade e inverdade de duas proposições gerais que estão em contradição entre si« e entre »cumprimento e não cumprimento de duas normas gerais que estão em conflito«.[227] Quando se traduz essa objeção metodológica para a ontologia do ser social, algo naturalmente afastado de Kelsen, vê-se que toda constatação geral no sistema jurídico deu-se com a dupla intenção de, por um lado, influenciar as posições teleológicas de todos os membros da sociedade em uma direção determinada, por outro lado, providenciar para que aquele grupo humano que tem a missão social de converter as determinações legais em práxis jurídica a, por seu lado, executar posições teleológicas em um modo determinado. Se isto não é realizado no segundo caso, temos de tratar com uma contradição social concreta, e não com uma falsa operação lógica. A práxis social mostra uma infinidade de exemplos para esse caso, que são sempre sintomas de determinadas contradições de classe na sociedade concernente; pense-se, por exemplo, em muitos vereditos no Período de Weimar, nos muitos processos contra criminosos no período de Hitler, na República Federal da Alemanha, etc. A proposição de Jellineck, já por nós antes citada, sobre o poder normativo do fático mostra — ainda que apenas em aplicação concretamente dialética — sua correção: tanto o próprio fato, quanto seu reconhecimento oficial, mostra-se

226 {19} Hegel: Rechtsphilosophie, § 214, adendo; HWA, v. 7, p.367. {Nota da tradução} Na edição brasileira da Unisinos não consta este adendo.

227 {20} Kelsen: Recht und Logik. Rev. Forum, n. 142, out. 1965, p.421, e n.143, nov. 1965, p.495.

sich als gesellschaftlich-geschichtliches Ergebnis des Klassenkampfes in einer jeweils konkreten Gesellschaft, als eine ständige dynamisch-soziale Wandlung dessen, was als rechtliche Tatsache betrachtet und wie sie offiziell anerkannt wird.

Der Schein eines logischen Zusammenhangs im Rechtssystem enthüllt sich am krassesten, wenn man an die Subsumtion der Einzelfälle unter das allgemeine Gesetz denkt. Natürlich wird diese Antinomie nur auf entwickelten Stufen des Rechts offenkundig. Die primitiven Gesellschaften konnten die soziale Regelung von Einzelfällen ausgehend vollführen und noch lange Zeit mit Analogieschlüssen aus früheren Urteilen arbeiten. Erst die allgemeine Entwicklung des Warenverkehrs erzwingt der Regel nach jene abstrakt-allgemeine Systematisierung, von der früher die Rede war. Es entsteht immer stärker das gesellschaftliche Bedürfnis, daß die Rechtsfolgen einer Aktion ebenso im voraus berechenbar sein sollen wie die ökonomische Transaktion selbst. Damit wird das Problem der Subsumtion aktuell und mit ihr die in ihr entstehenden spezifischen Diskrepanzen. Denn es ist klar, daß, sobald von dem gesellschaftlichen Sein die Rede ist, dieses Problem in jedem Verhältnis von Gesetz und Einzelfall auftreten muß. Es erhält aber eine besondere Gestalt dadurch, daß eine teleologische Setzung (das Gesetz) eine andere teleologische Setzung (seine Anwendung) hervorrufen soll, wodurch die früher erwähnte Dialektik, der daraus entspringende Konflikt der Klasseninteressen zum letzthin bestimmenden Moment wird, dem die logische Subsumtion nur als Erscheinungsform aufgelagert wird.

Hier taucht wieder der Unterschied zwischen Ökonomie und anderen gesellschaftlichen Komplexen auf. In jener schafft der spontane Seinsprozeß eine Homogenisierung, einen Begriff der Gleichheit innerhalb der aus ihr stammenden Hierarchie; die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Prinzip der Regelung entsteht unabhängig von den Vorstellungen und vom Willen der Menschen. Sie ist ein Produkt der Summierung, die von der Gesellschaft spontan, aus den kausalen Folgen der teleologischen Setzungen in der Arbeit vollzogen wird. Im Rechtssystem sind aber diese Prinzipien der Regelung Ergebnisse eines bewußten Setzens, das als Setzen die Tatsächlichkeiten bestimmen soll. Darum müssen auch die gesellschaftlichen Reaktionen darauf qualitativ anders ausfallen. Es ist deshalb leicht verständlich, daß die populäre und auch die literarische Kritik der Ungerechtigkeit im konsequent durchgeführten Recht sich auf diese Diskrepanz in der Subsumtion des Einzelfalles konzentriert. Aussprüche wie »summum jus summa injuria«, dichterische Gestaltungen wie der Shylock-Prozeß, auch in den älteren novellistischen Varianten, weisen alle auf eine derartige Stimmung gegen das formal-konsequente Durchsetzen des Gesetzes hin. Darin ist ein reales gesell-



como resultado histórico-social das lutas de classes em uma sociedade sempre concreta, como uma sua permanente transformação sociodinâmica do que é considerado, e como é oficialmente reconhecido como fato jurídico.

A aparência de uma conexão lógica no sistema jurídico desvela-se o mais crassamente quando se pensa na subsunção do caso singular sob a lei geral. Essa antinomia, naturalmente, apenas se torna manifesta nos patamares desenvolvidos do Direito. As sociedades primitivas podiam executar a regulação social partindo de casos singulares e, por longo tempo, trabalhar com argumentos de analogia, a partir de juízos anteriores. Apenas o desenvolvimento geral do intercâmbio de mercadorias força a regra por aquela sistematização geral-abstrata que foi anteriormente falada. Emerge sempre mais intensa a necessidade social de que as consequências jurídicas de uma ação devam ser calculáveis, igual e antecipadamente, como a própria transação econômica. Com isto torna-se atual o problema da subsunção e, com ela, as discrepâncias específicas que nela surgem. Pois é claro que, tão logo se fala do ser social, esse problema tem de ocorrer em toda relação entre lei e caso singular. Ele recebe, contudo, uma figura particular devido a que uma posição teleológica (a lei) tem de causar uma outra posição teleológica (sua aplicação), pelo que a dialética antes mencionada, o conflito de interesses de classe que daí brota, torna-se por último o momento determinante, ao qual é sobreposta a subsunção lógica apenas como forma fenomênica.

Aqui emerge novamente a diferença entre economia e outros complexos sociais. Naquela, o processo ontológico espontâneo cria uma homogeneização, um conceito de igualdade no interior da hierarquia que dele provém; o tempo de trabalho socialmente necessário como princípio da regulação emerge independente das representações (*Vorstellungen*) e vontades dos seres humanos. Ele é o produto do somatório espontâneo da sociedade acarretado pelas consequências causais das posições teleológicas no trabalho. No sistema jurídico, contudo, esses princípios de regulação são pores conscientes que têm de determinar, como pôr, as factualidades. É por isso que as reações sociais a ele tem de resultar qualitativamente distintas. É por isso facilmente compreensível que a crítica popular e literária da injustiça, em consequência da imposição do Direito, concentre-se nessa discrepância na subsunção do caso singular. Ditos como »*summum jus summa injuria*«, criações artísticas como o processo de Shylock, mesmo em suas variantes novelísticas mais antigas, apontam a um tal humor contra o impor consequente-formal da lei. Nisso está contido um problema social

schaftliches Problem enthalten. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß zwar kein Recht bestehen kann, ohne mit Zwang durchgeführt werden zu können, daß aber sein möglichst reibungsloses Funktionieren eine gewisse Übereinstimmung zwischen seinen Verdikten in der öffentlichen Meinung erfordert. Welche reale Anstrengungen von Zeit zu Zeit gemacht wurden, um diese gesellschaftliche Diskrepanz ideologisch zu überwinden, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Es wird eine Aufgabe der Ethik sein, zu zeigen, wie die Moral wesentlich zur Überwindung dieses zuweilen verhängnisvoll scheinenden Abgrunds entsteht, um das, was allgemein als Ungerechtigkeit empfunden wird, auf dem Boden der Innerlichkeit zu einer Versöhnung zu bringen.

Das Nachdenken über das Recht produziert seinerseits, um zwischen Recht und Gerechtigkeitsbedürfnis zu vermitteln, die eigenartige Konzeption des Naturrechts, ebenfalls ein System des gesellschaftlichen Sollens, dessen Setzen sein Subjekt jedoch über den jeweilig seienden konkreten Rechtszustand erheben soll, das, je nach Zeitbedürfnissen, als von Gott, von der Natur, von der Vernunft etc. bestimmt gedacht wird, das deshalb befähigt sein soll, die Schranken des positiven Rechts zu überschreiten. Die beiden Tendenzen gehen, wie Kelsen richtig erkannt hat[228], parallele Wege: Intention, Zielsetzung etc. gehen leicht ineinander über, denn beide müssen, ohne kritische Bewußtheit über sich selbst, gleichermaßen eine höhere Stufe der Gattungsmäßigkeit, als im positiven Recht verwirklichbar ist, erstreben. Es kann erst in der Ethik dargelegt werden, warum weder die Ergänzung durch die Moral noch alle Reformanläufe im Naturrecht und von ihm aus imstande waren, das Recht über das ihr innewohnende Niveau der Gattungsmäßigkeit zu erheben. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, daß der allen solchen Forderungen innewohnende Traum einer Gerechtigkeit, solange er rechtlich gefaßt werden muß und wird, nicht über eine — letzthin ökonomische — Konzeption der Gleichheit hinausführen kann, über die Gleichheit, die sich gesellschaftlich notwendig von der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit aus bestimmt und sich im Warenverkehr verwirklicht, die die reale und darum gedanklich unüberwindbare Basis aller rechtlichen Gleichheits- und Gerechtigkeitskonzeptionen bleiben muß. Die daraus entsteigende Gerechtigkeit gehört ihrerseits zu den vieldeutigsten Begriffen in der menschlichen Entwicklung. Sie stellt sich die für sie unlösbare Aufgabe, die individuelle Verschiedenheit und Eigenart der Menschen mit der Beurteilung ihrer Taten auf Grundlage der Gleichheit, die die Dialektik des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst hervorbringt, gedanklich oder gar institutionell in Einklang zu bringen.

228 {21} H. Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied, 1964, S. 82.



real. Já indicamos, anteriormente que, de fato, nenhum Direito pode durar sem poder ser implementado com coerção, que, contudo, para funcionar o mais possível sem arestas, demanda uma certa consensualidade entre seus vereditos e a opinião pública. Quais os reais esforços que, de tempo em tempo, são feitos para ultrapassar ideologicamente essa discrepância social, vai além da moldura deste trabalho. Será uma tarefa da Ética mostrar como a moral emerge essencialmente para a ultrapassagem desse abismo que por vezes parece fatal, e para que o em geral sentido como injustiça seja trazido à reconciliação a partir do solo da interioridade.

O reflexionar sobre o Direito produz, por seu lado, para mediar entre Direito e necessidade de justiça, a peculiar concepção de Direito Natural, igualmente um sistema de dever social cujo pôr, contudo, deve elevar seu sujeito para além da condição do Direito respectivamente existente que, segundo as necessidades da época, é imaginado como determinado por Deus, pela natureza, pela razão, etc., e por isso deve ser capaz de ultrapassar os limites do Direito positivo. Ambas as tendências caminham, como Kelsen reconheceu corretamente[229], em caminhos paralelos: intenção, posição de finalidade, etc., facilmente traspassam uma na outra, pois ambas tem de, sem conscienciosidade crítica sobre si mesmas, visar a um patamar mais elevado da generidade do que o que é realizável no Direito positivo. Apenas na Ética pode se expor porque nem a complementação através da moral, nem as tentativas de reformas no Direito natural e a partir dele foram capazes de elevar o Direito acima do nível de generidade a ele inerente. Aqui, sobre isto, apenas pode ser apontado que o sonho de uma justiça inerente a todas tais demandas, tão logo tenha de ser e seja juridicamente apreendido, não pode ir além de uma concepção — por último, econômica — de igualdade, para além da igualdade que se determina a partir do tempo de trabalho socialmente necessário e se realiza no intercâmbio de mercadorias, a qual tem de permanecer a base real e, por isso, insuperável no pensamento, de todas as concepções jurídicas de igualdade e justiça. A justiça que disto emerge pertence, por seu lado, a um dos mais ambíguos conceitos no desenvolvimento humano. Ela se coloca a tarefa, para ela insolúvel, de reconciliar intelectual, ou ao menos institucionalmente, a diversidade individual e a peculiaridade dos seres humanos com a apreciação dos seus atos com base na igualdade produzida pela própria dialética dos processos de vida sociais.

229 {21} Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1964, p.82.

Marx hat diese Frage bis zu ihren extremsten gesellschaftlich-geschichtlichen Konsequenzen ins Auge gefaßt und untersucht. In seiner eingehendsten Analyse der Perspektiven des gesellschaftlichen Übergangs zum Sozialismus, in der »Kritik des Gothaer Programms« kommt er auf dieses Verhältnis von Recht und Gleichheit in der ersten Phase des Kommunismus (im Sozialismus), in welcher bereits die kapitalistische Ausbeutung aufgehört hat, jedoch die volle Umgestaltung der Gesellschaft noch nicht vollführt ist, zu sprechen. Er sagt über das Verhältnis von Recht und Arbeit: »Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist, wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z. B. im gegebenen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet; und weiter nichts in ihnen sieht, von allem anderen absieht.« Ohne auch hier auf den gesamten Fragenkomplex eingehen zu können, soll nur hervorgehoben werden, daß Marx diese Diskrepanz zwischen dem Gleichheitsbegriff des Rechts und der Ungleichheit der menschlichen Individualität auch auf dieser Stufe für unaufhebbar hält. Auch nach der Enteignung der Ausbeuter bleibt das gleiche Recht dem Wesen nach ein bürgerliches Recht mit seinen hier angegebenen Schranken. Wie erst könnte von einem Hinausgehen über diese Schranken in früheren Formationen, die ökonomisch auf Ausbeutung basiert sind, die Rede sein. Erst wenn alle objektiven Bedingungen und Verhältnisse der gesellschaftlichen Arbeit umgewälzt worden sind, »nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen«[230], in einer Gesellschaft, deren Reproduktionsgrundlage: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« ist, hört diese Diskrepanz auf, freilich simultan mit einem Überflüssigwerden der Rechtssphäre, so wie wir sie aus der bisherigen Geschichte kennengelernt haben.

230 {22} Marx: Kritik des Gothaer Programms, Moskau-Leningrad 1933, S. 10-11; mew 19, S. 21.



Marx considerou e investigou essa questão até suas mais extremas consequências sócio-históricas. Em sua análise mais minuciosa das perspectivas da transição social para o socialismo, na »Crítica ao Programa de Gotha«, chega a falar dessa relação entre Direito e igualdade na primeira fase do comunismo (no socialismo), na qual já cessou a exploração capitalista e, contudo, não foi ainda consumado o completo rearranjo da sociedade. Ele fala sobre a relação do Direito com o trabalho: »Esse *igual* direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade*. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo um padrão igual de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados apenas por um aspecto *determinado*, por exemplo, quando, no caso em questão, são considerados *apenas como trabalhadores* e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados.«[231] Sem também aqui poder entrar nesse complexo de questões como um todo, deve apenas ser indicado que Marx sustentava como inexorável essa discrepância entre o conceito de igualdade do Direito e a desigualdade da individualidade humana mesmo nesse patamar. Mesmo depois da expropriação dos expropriadores, o Direito igual permanece, por sua essência, um Direito burguês com os seus limites aqui indicados. Como se poderia sequer falar em um para-além destes limites em formações precedentes que são baseadas economicamente na exploração? Apenas quando todas as condições objetivas e relações do trabalho social houverem sido revolvidas (*umgewälzt*), »quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância«[232], numa sociedade cuja base de reprodução é »de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades«, cessa essa discrepância, contudo, simultaneamente se torna supérflua a esfera jurídica tal como a reconhecemos até agora na história.

231 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.244) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.689), em Benseler, em Scarponi (p.219) e em Morbois (p.330).
232 {22} Marx: Crítica do Programa de Gotha. Boitempo, São Paulo, 2012, p.30-2.

Damit sind die gesellschaftlich-geschichtlichen Grenzen der Genesis und des Absterbens der Rechtssphäre in prinzipieller Weise als zeitliche bestimmt. Wir wissen jedoch, daß ontologisch gesprochen solche Anfangs- und Endpunkte etwas viel Konkreteres offenbaren als bloße Periodenbestimmungen. Periodenwechsel ist ja, vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins angesehen, immer ein qualitativer Wandel in der Struktur und Dynamik der Gesellschaft, weshalb auch darin stets Veränderungen der gesellschaftlichen Bedürfnisse, der sozialen Aufträge etc. entstehen müssen und, weil die teleologischen Setzungen aller Menchen — wie widerspruchsvoll, wie ungleichmäßig auch immer — letzten Endes aus jenen entspringen, müssen auch die gesellschaftlichen Reflexe, ihre Wechselbeziehungen zueinander, ihre dynamischen Funktionen den im Gesamtkomplex entstehenden Wandlungen unterworfen sein. Genesis und Absterben sind so zwei qualitativ eigenartig, ja einzigartig betonte Variationen solcher Prozesse, die im Aufheben Elemente des Aufbewahrens und in der Kontinuität Momente der Diskontinuität enthalten. So haben wir bereits darauf hingewiesen, daß der vorrechtliche Zustand der Gesellschaft Bedürfnisse der eigenen Regelung ausbildet, in denen — freilich qualitativ verschiedene — Keime der Rechtsordnung inbegriffen sind. Man darf dabei allerdings nie vergessen, daß hinter dieser Kontinuität eine Diskontinuität verborgen ist: die Rechtsordnung im eigentlichen Sinne entsteht erst, wenn divergierende Interessen, die an sich auf eine gewaltsame Austragung in jedem Einzelfall drängen könnten, auf denselben Rechtsnenner gebracht, juristisch homogenisiert werden. Das gesellschaftliche Wichtigwerden dieses Komplexes bestimmt ebenso die Genesis des Rechts, wie sein real gesellschaftliches Überflüssigwerden zum Vehikel seines Absterbens werden wird. Es entspricht dem rein ontologischen Charakter dieser Betrachtungen, daß sie auch in dieser Frage nicht — in utopistischer Weise — über den von Marx klar erkannten allgemein ontologischen Charakter der Feststellungen dieses Zusammenhangs hinauszugehen die Absicht haben. Jedes betonte Wie seiner Verwirklichung ist eine Frage der konkret nicht vorhersehbaren Zukunftsentwicklung.

Das zentrale dialektische Problem, das bei der Betrachtung von Genesis und Absterben des Rechts so klar hervortritt, ist zugleich der Schlüssel zur Enträtselung aller fetischisierenden theoretischen und gar philosophischen Auslegungen der Besonderheit der Rechtssphäre als Komplex. Wenn wir das von Marx richtig erfaßte Zentralproblem, den untrennbaren Zusammenhang zwischen Klassenschichtung der Gesellschaft und Notwendigkeit einer spezifischen Rechtssphäre, in unserer früheren erweiterten Interpretation zum Ausgangspunkt gemacht haben, so müssen wir wahrnehmen, daß das fundamentale Prinzip der Rechtsord-



Com isto os limites histórico-sociais da gênese e do fenecer da esfera do Direito são, por princípio, determinados como temporais. Sabemos, todavia, que, ontologicamente falando, tais pontos de início e final revelam algo mais concreto do que meras determinações de período. A mudança de períodos, considerada desde o ponto de vista da ontologia do ser social, é sempre uma mudança qualitativa na estrutura e dinâmica da sociedade; por isso dela têm de emergir sempre alterações das necessidades sociais, dos encargos sociais, etc. e, já que as posições teleológicas de todos os seres humanos — tão plenas de contradição, tão desiguais como sempre — por último brotam daquelas, também os reflexos sociais, suas inter-relações recíprocas, suas funções dinâmicas têm de ser submetidas às transformações que emergem no complexo como um todo. Gênese e fenecimento são, portanto, duas, mesmo únicas, enfáticas variações qualitativamente peculiares de tais processos, que contêm no superar elementos do preservar e, na continuidade, momentos de descontinuidade. Assim, já indicamos sobre isto que a situação pré-jurídica da sociedade forma necessidades de regulação própria na qual — admissivelmente, qualitativamente diferentes — estão incluídos germes da ordenação jurídica. Todavia não se deve jamais esquecer que por trás dessa continuidade está escondida uma descontinuidade: a regulação em sentido jurídico rigoroso emerge apenas quando interesses divergentes que poderiam impulsionar uma solução violenta em cada caso singular são reduzidos ao mesmo denominador jurídico, são juridicamente homogeneizados. O tornar-se socialmente importante deste complexo determina igualmente a gênese do Direito, assim como sua real superfluidade social tornar-se-á veículo de seu fenecimento. Corresponde ao puro caráter ontológico dessas considerações que, também nesta questão, não têm a intenção de ir além — de modo utópico — do caráter ontológico geral das constatações dessas conexões claramente reconhecidos por Marx. Todo enfático »como« de sua realização é uma questão do desenvolvimento futuro concretamente não previsível.

O problema dialético central que tão claramente emerge da consideração da gênese e fenecimento do Direito é, ao mesmo tempo, a chave para decifrar de todas as teorias fetichizadoras, e mesmo de interpretações filosóficas da particularidade da esfera do Direito enquanto complexo. Ao fazermos de ponto de partida em nossa ampla interpretação precedente o correto apreender por Marx do problema central da inseparável conexão entre estratificação em classes da sociedade e a necessidade de uma esfera jurídica específica, devemos discernir que o princípio fundamental da ordenação

nung die Synthese der folgenden, einander gegenüber völlig heterogenen Bestrebungen in sich enthält: erstens soll die Herrschaft einer Klasse als selbstverständlich gewordener und als solcher anerkannter Zustand der Gesellschaft die Aktivitäten all ihrer Mitglieder so bestimmen, daß sie sich in ihrer Praxis den Geboten dieser Lage »freiwillig« unterwerfen, daß auch ihre theoretische Kritik nur im Rahmen der von hier aus — weit oder eng — gezogenen Grenzen gestattet wird. Dieses System, daß das Sichbeugen aller Klassen vor der Herrschaft einer Klasse — natürlich oft auf der Grundlage von Klassenkompromissen — vorstellt, hat zur notwendigen Erscheinungsform ein einheitliches Sollen für die Gesellschaft im Ganzen wie im Detail, ein Sollen, das zwar in vielen Einzelheiten bloß technisch-manipulatorisch sein mag, das aber nach außen wie nach innen, ihren Lebenswillen, ihre Lebensfähigkeit als Totalität zum Ausdruck bringen muß.

Darin ist wieder eine, uns bereits bekannte — Verdoppelung in der Widersprüchlichkeit enthalten: einerseits die Gewalt als letzthinniger Garant dieser Existenz und Einheit, andererseits die Unmöglichkeit, diese vom Recht garantierte und kontrollierte Einheitlichkeit der gesellschaftlichen Praxis allein auf die Gewalt zu basieren. (Die komplizierten Wechselwirkungen, die daraus für Recht, Moral, Ethik, Religion etc. entspringen, können erst in der Ethik angemessen behandelt werden.) Diesen Widersprüchen schließen sich noch die bereits behandelten zwischen Allgemeinheit und Einzelheit, zwischen Gleichheit und Ungleichheit, zwischen Immanenz, Abgeschlossenheit des Rechtssystems und seiner ununterbrochenen Korrektur durch die Faktizitäten des gesellschaftlichen Lebens, zwischen notwendiger rationalen Ordnung der Wirtschaft und Unangemessenheit der rechtlichen Kategorien als Ausdrucksformen der ökonomischen Wirklichkeit als die wichtigsten an. Wenn man das paradoxe Verhältnis zwischen dem rationaleinheitlichen, jeden Widerspruch prinzipiell ausschließenden Charakter des Rechtssystems und der widersprüchlichen Heterogenität all seiner Inhalte, ihrer Beziehungen zu ihren Formen, der einzelnen Formungsprinzipien zueinander unbefangen betrachtet, so muß man sich darüber wundern, wie hier überhaupt ein praktisch-einheitliches System in der Regulierung der menschlichen Praxis entstehen konnte. (Wohlbemerkt: es ist hier natürlich vom praktisch funktionierenden System des positiven Rechts die Rede. In der Rechtslehre wie in jeder Wissenschaft scheint einerseits das theoretische Homogenisieren, Vereinheitlichen einer heterogenen Wirklichkeit etwas Selbstverständliches zu sein, andererseits können in ihr sehr wohl Widersprüche, Antagonismen, Inkohärenzen aufgedeckt werden, ohne ihre methodologische Einheit im geringsten zu stören.) Das Rechtssystem ist aber nicht eine Einheit aus theoretischen Sätzen, sondern, wie gezeigt, ein einheitliches System aus positiven wie negativen Anleitungen zum praktischen



jurídica contém em si a síntese de esforços subsequentes reciprocamente opostos e plenamente heterogêneos: primeiro, o domínio de uma classe deve ser tornado evidente e, enquanto tal condição reconhecida da sociedade, determinar as atividades de todos os seus membros, que eles, em sua práxis, submetam-se »livremente« aos mandamentos desta situação, que mesmo sua crítica teórica seja permitida na moldura dos limites — amplos ou estreitos — daqui traçados. Este sistema, que representa o curvar-se de todas as classes ao domínio de uma classe — naturalmente, com frequência com base em compromissos de classe —, tem como forma de manifestação necessária um dever unitário para a sociedade, no todo bem como nos detalhes, um dever que, de fato, em muitos pormenores pode ser meramente manipulatório-técnico o qual, todavia, tanto para o exterior quanto para o interior, tem de trazer à expressão sua vontade de viver, sua capacidade de viver enquanto totalidade.

Nisto está novamente contida uma, já por nós conhecida — duplicação na contraditoriedade: por um lado, a violência como garantidora última desta existência e unidade, por outro lado, a impossibilidade de se basear exclusivamente na violência essa unitariedade da práxis social garantida e controlada pelo Direito. (As complicadas inter-relações que disto emergem para o Direito, a moral, a ética, a religião, etc., apenas podem ser tratadas apropriadamente na Ética.) Essas contradições se conectam ainda às já tratadas entre generalidade e singularidade, entre igualdade e desigualdade, entre imanência, completude do sistema jurídico e sua correção ininterrupta através das facticidades da vida social, entre a necessária ordenação racional dos negócios e inadequabilidade das categorias jurídicas como formas de expressão da realidade social, como as mais importantes. Quando se considera imparcialmente a relação paradoxal entre o caráter unitário-racional do sistema jurídico que, por princípio, exclui toda contradição, e a heterogeneidade contraditória de todo seu conteúdo, as relações deste com suas formas, os princípios singulares de formação entre si, tem de se admirar como pôde aqui surgir, em geral, um sistema prático-unitário na regulação da práxis humana. (Bem entendido: fala-se aqui naturalmente do sistema que funciona praticamente do Direito positivo. Na doutrina do Direito, bem como em toda ciência, por um lado, o homogeneizar teórico, o unificar de uma realidade heterogênea parece ser algo evidente; por outro lado, podemos nela muito bem descobrir contradições, antagonismos, incoerências, sem perturbar minimamente sua unidade metodológica.) O sistema jurídico é, contudo, não uma unidade de pores teóricos, mas, como vimos, um sistema unitário de instruções, tanto positivas quanto negativas, para o agir prático,

Handeln und muß gerade deshalb gesellschaftlich-praktisch betrachtet, eine jeden Widerspruch ausschließende Einheit bilden. Die für die Rechtspraxis ausgearbeiteten und in ihr angewendeten theoretischen Erwägungen haben deshalb vor allem nicht die Funktion, allgemein theoretisch die Widerspruchslosigkeit des gerade geltenden positiven Rechts nachzuweisen, vielmehr alle in der Praxis eventuell auftauchenden Widersprüche praktisch aus der Welt schaffen; ob das nun in der Form einer Interpretation des positiven Rechts geschieht oder als Änderung, Neufassung etc. von einzelnen Bestimmungen, ist von diesem Standpunkt gesehen belanglos.

Das Funktionieren des positiven Rechts beruht also auf der Methode: einen Wirbel von Widersprüchen so zu manipulieren, daß daraus nicht nur ein einheitliches System entsteht, sondern ein solches, das fähig ist, das widerspruchsvolle gesellschaftliche Geschehen praktisch, mit einer Tendenz aufs Optimale zu regeln, sich jeweils elastisch zwischen antinomischen Polen — z. B. nackte Gewalt und ans Moralische grenzendes Überzeugenwollen[233] — zu bewegen, um im Verlauf der ständigen Gleichgewichtsverschiebungen innerhalb einer sich langsam oder rascher ändernden Klassenherrschaft die für diese Gesellschaft jeweils günstigsten Entscheidungen, Beeinflussungen der gesellschaftlichen Praxis herbeizuführen. Es ist klar, daß dazu eine ganz eigene Manipulationstechnik notwendig ist, was schon genügt, um die Tatsache zu erklären, daß dieser Komplex sich nur reproduzieren kann, wenn die Gesellschaft die dazu nötigen »Spezialisten« (von Richtern und Advokaten bis zu Polizisten und Henker) immer wieder neu produziert. Der gesellschaftliche Auftrag geht aber noch weiter. Je entwickelter eine Gesellschaft ist, je stärker die gesellschaftlichen Kategorien in ihr vorherrschend werden, eine desto größere Autonomie erhält das Rechtsgebiet als Ganzes innerhalb der Wechselwirkung verschiedener gesellschaftlicher Komplexe. (Theorie von der Teilung der Gewalten.) Das hat für die Charakteristik dieses Komplexes wichtige Konsequenzen. Erstens zeigt sich, daß die Rechtssphäre zwar, in einer weiten Trendlinie betrachtet, eine Folgeerscheinung der ökonomischen Entwicklung, der Klassenschichtung und des Klassenkampfes ist, daß sie aber — den besonderen Phasen der großen Linie entsprechend — eine sogar weitgehende relative Selbständigkeit dem gerade herrschenden Regime gegenüber erlangen kann. (Wir haben gezeigt, daß dahinter ebenfalls Klassenprobleme wirksam sind.) Daß so entstehende Spielräume ihrerseits wieder auf den realen Kräfteverhältnissen der Klassen beruhen, hebt dieses Verhältnis, eine Art Staat im Staate zu sein, nicht auf, bestimmt nur konkret seine Wesensart und seine Grenzen. Das Phänomen bleibt in seiner Eigenart bestimmt, es zeigt sich auch unter normaleren Umständen, als die der Weimarer Republik waren, einerseits als

233 {Nota da tradução} No manuscrito (p.693) »und ans Moralische grenzendes Überzeugenwollen« está grifado e, à margem, há um ponto de interrogação após um escrito em grafite ilegível, ambos, grifo e interrogação, em vermelho. Nem Benseler, nem Scarponi (p.222) indicaram estas anotações do manuscrito. Fortes e Tonet (p. 247) e Morbois (p. 334) seguiram Benseler.



e precisamente por isso deve ser prático-socialmente considerado constituir uma unidade excludente de toda contradição. As considerações teóricas elaboradas para a práxis jurídica e nela aplicadas não têm, por isso, antes de tudo a função de provar teoricamente, em geral, a carência de contradição do Direito positivo então válido, mas, pelo contrário, expelir praticamente do mundo todas as contradições eventualmente emergentes na práxis; se isto, agora, ocorre na forma de uma interpretação do Direito positivo ou como alteração, uma revisão, etc., de determinações singulares, desse ponto de vista, é visto como irrelevante.

O funcionamento do Direito positivo baseia-se, portanto, no método: manipular um turbilhão de contradições para que dele surja não apenas um sistema unitário, mas também um que seja capaz de regulamentar praticamente, com uma tendência ao ótimo, os eventos sociais plenos de contradição, de se mover elasticamente entre polos antinômicos — p. ex., violência nua e desejo de convencer limite à moral — no curso dos contínuos deslocamentos do equilíbrio, no interior de um domínio de classe que se altera lenta ou rapidamente, induzindo as decisões, as influências da práxis social, mais favoráveis para esta respectiva sociedade. É claro que para isso é necessária uma técnica de manipulação toda própria, o que já é suficiente para esclarecer o fato de que este complexo apenas pode se reproduzir se a sociedade repetidamente produz novos »especialistas« necessários para tanto (de juízes e advogados até policiais e carrascos). A missão social, contudo, vai ainda mais longe. Quanto mais desenvolvida é uma sociedade, quanto mais intensas se tornam as categorias sociais que nela preponderam, tanto maior autonomia obtém a esfera jurídica como um todo no interior da inter-relação de diferentes complexos sociais. (Teoria da divisão dos poderes.) Isto tem consequências importantes para a característica deste complexo. Primeiro, mostra-se que a esfera jurídica é, de fato, considerada em uma ampla linha tendencial, um fenômeno decorrente do desenvolvimento econômico, da estratificação em classes e das lutas de classe, que ela, contudo — correspondendo às fases determinadas da grande linha —, pode adquirir uma independência relativa, até mesmo ampla, ante o regime então dominante. (Vimos que, por trás disto, igualmente estão operantes problemas de classe.) O espaço de manobra que assim surge, por seu lado, baseia-se nas reais relações de forças das classes e não supera essa relação por ser uma espécie de Estado no Estado, determina apenas concretamente seu tipo de essência e seus limites. O fenômeno permanece determinado em sua peculiaridade, o que se mostra sob circunstâncias mais normais do que aquelas da República de Weimar, por um lado, como

relative Selbständigkeit der Rechtsprechung von der jeweils herrschenden politischen Generallinie, andererseits als die sich zuweilen explosiv äußernde Empfindlichkeit der öffentlichen Meinung bestimmten Rechtserscheinungen gegenüber, selbst wenn deren unmittelbar sachlicher Gehalt nur eine geringe unmittelbare Wichtigkeit für die gesamte Gesellschaft hat.

Zweitens — und das ist für die hier gesuchten ontologischen Betrachtungsweisen noch bedeutsamer — ergibt sich aus allen diesen oft scheinbar divergierenden Darlegungen, daß hinter dem immer wieder geforderten Spezialistentum der Repräsentanten der Rechtssphäre ein nicht unwichtiges Problem der Reproduktion des gesellschaftlichen Seins steckt. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung schafft in ihrer quantitativen und qualitativen Ausdehnung Spezialaufgaben, spezifische Vermittlungsformen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Komplexen, die eben wegen diesen besonderen Funktionen im Reproduktionsprozeß des Gesamtkomplexes eigenartige innere Strukturen erhalten. Die inneren Notwendigkeiten des Gesamtprozesses bewahren dabei ihre ontologische Priorität und bestimmen deshalb Art, Wesen, Richtung, Qualität etc. in den Funktionen der vermittelnden Seinskomplexe. Jedoch gerade darum, weil das richtige Funktionieren auf höherem Niveau des Gesamtkomplexes dem vermittelnden Teilkomplex besondere Teilfunktionen zuweist, entsteht in diesem — von der objektiven Notwendigkeit ins Leben gerufen — eine gewisse Eigenständigkeit, eine gewisse autonome Eigenart des Reagierens und des Handelns, die gerade in dieser Besonderheit für die Reproduktion der Totalität unentbehrlich wird. Wir haben mit einer gewissen absichtlichen Zuspitzung diesen Charakter der Rechtssphäre herauszuarbeiten versucht, die desto widerspruchsvoller und paradoxer erscheint, je weniger man sie seinsmäßig aus ihrer Genesis und ihren Funktionen zu verstehen versucht, je mehr man an sie mit Kategorien und Systempostulaten der gleichmacherischen Logik und Erkenntnistheorie herantritt. Daraus ergeben sich in den Versuchen, solche Komplexe gedanklich zu erfassen, langwierige Unfähigkeiten des adäquaten Verständnisses. Wenn die idealistisch-philosophischen Erklärungen etwa das Recht in ein System der Werte einbauen wollten, so entstanden immer wieder antinomisch-unlösbare Mischungen, unlösbare Grenzkonflikte etc. zwischen Recht, Moral und Ethik. Wenn dagegen seine Eigenart positivistisch isoliert wurde, so führte dies zu einer deskriptiv ausgedrückten Ideenlosigkeit. Und obwohl Marx selbst auch dieses Problem ontologisch richtig erfaßt hat, hat seine Nachfolge die Abhängigkeit vom Gesamtprozeß der ökonomischen Entwicklung schematisch isoliert und mechanisch vulgarisiert.

Wie überall[234] ist es auch hier nicht die Aufgabe dieser Betrachtungen, eine systematische gesellschaftliche Ontologie der Rechtssphäre auch nur versuchs-

234 {Nota da tradução} Segundo o manuscrito (p.695). Em Benseler lê-se: »Wie na anderer Stelle ist es auch...«. Morbois (p.336) traduziu a versão de Benseler »Ici pas plus qu'ailleurs«; o mesmo fizeram Fortes e Tonet (p.248): »Nem aqui nem em outro lugar«.



independência relativa do sistema judicial da respectiva linha política geral dominante; por outro lado, como a sensibilidade da opinião pública que por vezes se externa explosivamente ante certas manifestações do Direito, mesmo que o seu conteúdo factual imediato tenha apenas uma pequena importância imediata para a sociedade como um todo.

Segundo — e isto é ainda mais significativo para o modo de consideração ontológico aqui buscado — eleva-se de todas essas exposições com frequência aparentemente divergentes que, por trás da seguidamente reclamada especialização dos representantes da esfera jurídica, está um problema não desimportante da reprodução do ser social. A divisão social do trabalho cria em sua expansão quantitativa e qualitativa tarefas especiais, formas específicas de mediação entre os complexos sociais singulares que, exatamente por isso, recebem estruturas internas específicas para estas funções particulares no processo de reprodução do complexo como um todo. As necessidades internas do processo como um todo conservam com isso sua prioridade ontológica e determinam, por isso, o tipo, o modo, a direção, a qualidade, etc., no funcionamento dos complexos ontológicos mediadores. Todavia, precisamente por isso, porque o funcionar correto a um nível mais elevado do complexo como um todo designa ao complexo parcial mediador funções parciais particulares, surge nestes — chamadas à vida por necessidade objetiva — uma certa independência, uma certa peculiaridade autônoma do reagir e do agir que, precisamente nesta particularidade, torna-se indispensável para a reprodução da totalidade. Tentamos elaborar com uma certa intensificação intencional este caráter da esfera do Direito, que parece tanto mais contraditório e paradoxal quanto menos se tenta compreendê-la ontologicamente a partir de sua gênese e suas funções, quanto mais se a aborda com categorias e postulados sistêmicos das niveladoras lógica e gnosiologia. Disso resultam, nas tentativas de se apreender intelectualmente tal complexo, persistentes incapacidades de compreensão adequada. Quando as explicações filosófico-idealistas quiseram, por exemplo, inserir o Direito em seu sistema de valor, surgiram repetidamente amálgamas insolúveis-antinômicas, insolúveis conflitos de limites, etc., entre Direito, moral e ética. Quando, ao contrário, sua peculiaridade foi positivisticamente isolada, conduziu a uma carência de ideias expressa descritivamente. E embora o próprio Marx tenha corretamente apreendido ontologicamente esse problema, sua sucessão isolou esquematicamente e vulgarizou mecanicamente a dependência do processo como um todo para com o desenvolvimento econômico.

Como em geral, também não é aqui a tarefa destas considerações nem sequer tentar esboçar uma ontologia social

weise zu skizzieren. Dafür läßt sich jedoch schon aus diesen spärlichen und fragmentarischen Andeutungen eine wichtige Folgerung für das Funktionieren und für die Reproduktion der gesellschaftlichen Teilkomplexe ziehen: nämlich die ontologische Notwendigkeit einer logisch nicht voraussehbaren und nicht angemessen erfaßbaren, jedoch gesellschaftlich-ontologisch rationalen relativen Selbständigkeit und entwickelten Eigenart derartiger Teilkomplexe. Deshalb können diese ihre Funktionen innerhalb des Gesamtprozesses desto besser erfüllen, je energischer und eigenständiger sie ihre spezifische Besonderheit herausarbeiten. Das ist für die Rechtssphäre unmittelbar evident. Diese Lage besteht aber für alle Komplexe oder Gebilde, die die gesellschaftliche Entwicklung hervorbringt. Daß daraus keine absolute Autonomie erfolgt, dafür sorgt die gesellschaftliche Entwicklung selbst, natürlich nicht automatisch, sondern in der Form von jeweils zu lösenden Aufgaben, von aus ihnen entstehenden menschlichen Reaktionen, Aktivitäten etc., gleichviel ob sie in diesen Fragen mehr oder weniger bewußt wird, gleichviel ob sie sich noch so weit vermittelt, noch so ungleichmäßig durchsetzt. Der Vulgärmarxismus kam hier nicht weiter als zur Deklaration einer mechanischen, gleichmacherischen Abhängigkeit vom ökonomischen Unterbau (der Neukantianismus und Positivismus in der revisionistischen Periode waren eine gerechte Strafe der Geschichte für diese Vulgarisation). Die Stalinsche Periode überspannte ihrerseits diese mechanistische Konzeption aufs neue und setzte sie gewaltsam in soziale Praxis über; die Ergebnisse sind jedem bekannt.

Wenn wir die Gesellschaft als Komplex aus Komplexen bezeichnet haben, so taten wir es unmöglich mit der Absicht, eine detaillierte Analyse eines jeden einzelnen Komplexes und seines dynamischen Zusammenhanges mit dem anderen innerhalb des totalen Komplexes der Gesamtgesellschaft zu geben. Dazu wäre eine ausgeführte theoretische Behandlung der allgemeinen Struktur der Gesellschaft nötig, ein Unternehmen, das viel umfassender wäre als unsere einleitende, bloß auf allgemeine Grundlage und Methode ausgerichtete Untersuchung. Wenn wir hier zwei — untereinander höchst verschiedene — Komplexe etwas eingehender betrachtet haben, so geschah dies vor allem, um Problemkreis und Art des Herantretens vom ontologischen Gesichtspunkt ein wenig zu präzisieren, vor allem, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie tief verschieden solche Komplexe voneinander strukturell beschaffen sind, wie jeder einer besonderen Analyse seiner Genesis, seines Wirkens und — wenn nötig — der Perspektive seines Absterbens bedarf, um in seiner seienden Eigenart wirklich erkannt werden zu können. Wir haben, um diese methodologischen Probleme scharf hervortreten zu lassen, willkürlich zwei, zugleich aber extrem entgegengesetzt beschaffene Komplexe



sistemática da esfera jurídica. Em compensação, contudo, essas esparsas e fragmentárias indicações permitem se tirar uma importante conclusão para o funcionar e para a reprodução dos complexos sociais parciais: a saber, a necessidade ontológica de uma relativa independência e uma desenvolvida peculiaridade de tais complexos parciais, não previsíveis nem adequadamente apreensíveis logicamente, mas ontológico-socialmente racionais. Por isso podem satisfazer essas suas funções no interior do processo como um todo, tanto melhor quanto mais enérgica e independentemente elaboram sua específica particularidade. Isto, para a esfera jurídica, é imediatamente evidente. Essa situação, contudo, mantém-se para todos os complexos ou formações produzidos pelo desenvolvimento social. Que daqui não se segue qualquer autonomia absoluta, disto se encarrega o próprio desenvolvimento social, naturalmente não automaticamente, mas na forma de tarefas a serem no momento solucionadas, de reações, atividades humanas, etc., que delas emergem, não importa nestas questões se se é mais ou menos consciente, ainda que se imponham amplamente mediadas, desiguais. O marxismo vulgar não pode aqui mais que a declaração de uma dependência mecânica, niveladora, para com a infraestrutura econômica (o neokantismo e o positivismo no período revisionista foram um justo castigo da história para esta vulgarização). O período stalinista, por seu lado, hipostasiou outra vez essa concepção mecânica e a traduziu em práxis social; os resultados são de todos conhecidos.

Quando descrevemos a sociedade como complexo de complexos, era impossível que o fizéssemos com a intenção de dar uma análise detalhada de cada um dos complexos singulares e de suas conexões dinâmicas com os outros no interior do complexo total da sociedade como um todo. Para tanto seria necessário levar a cabo um tratamento teórico da estrutura geral da sociedade, um empreendimento mais abrangente do que seria nossa investigação introdutória, meramente dirigida à base geral e método. Quando consideramos aqui dois complexos — entre si altamente diferentes — algo mais detalhadamente, isto teve lugar antes de tudo para precisar um pouco o círculo de problema e o tipo de abordagem do ponto de vista ontológico, antes de tudo para dirigir a atenção a quão profundamente tais complexos são estruturalmente entre si diferentemente feitos, como cada um requer uma análise particular de sua gênese, de seu atuar e — quando necessário — da perspectiva de seu fenecer, para poder se tornar realmente conhecido em sua existente especificidade. Para deixar emergir nitidamente estes problemas metodológicos, selecionamos dois complexos arbitrariamente, ao mesmo tempo, contudo, feitos extremamente

ausgewählt. Damit ist einer wirklichen, umfassenden und systematischen Bearbeitung dieser Frage, die dringend notwendig ist, in keiner Weise vorgegriffen.

Trotz solcher unvermeidlichen Beschränkungen des Umfangs unserer Betrachtung scheint es uns doch nicht möglich, den weiteren Schritt zum Abriß des Zusammenhangs vom Gesamtkomplex zu tun, ohne wenigstens einen allgemein typologischen Blick auf die anderen Komplexe zuwerfen. Schon in den von uns ausgewählten Beispielen sehen wir zwei Extreme: einerseits ein spontan entstandenes dynamisches Gebilde, dessen Reproduktion alle Menschen in ihrer alltäglichen Praxis größtenteils ungewollt und unbewußt vollziehen, das in sämtlichen, innerlichen wie äußerlichen Aktivitäten der Menschen als unvermeidliches Medium der Kommunikation gegenwärtig ist und andererseits ein Spezialgebiet der menschlichen Aktivitäten, das nur dann existieren, funktionieren, sich reproduzieren kann, wenn die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine dafür spezialisierte Menschengruppe delegiert, deren auf diese Spezialität gerichtetes Denken und Handeln die hier nötige Arbeit mit einer gewissen Bewußtheit verrichtet. (Wie weit diese Bewußtheit notwendig in einem bestimmten Sinne eine falsche sein muß, gehört nicht hierher.) Man darf aber nicht vergessen, daß zu dieser strengen Spezialisiertheit, von ihr unabtrennbar, auch eine gesellschaftliche Universalität hinzugehört, allerdings so, daß die Bewegung der Gesamtgesellschaft diesen Anspruch auf Universalität nicht nur letzthin begründet, nicht nur ununterbrochen modifiziert, sondern auch durch die Aktivität anderer Komplexe vermittelt ihm auch ununterbrochen Schranken setzt. Solche Wechselbeziehungen zwischen Spontaneität und bewußtgewollter Teilnahme am Leben eines Komplexes, zwischen Universalität und ihrer Beschränkung durch andere Komplexe oder direkt durch die Totalität, können wir bei jedem gesellschaftlichen Komplex finden, nur daß diese Korrelationen (ebenso wie noch viele andere) bei jedem Komplex, in jeder konkreten Wechselwirkung prinzipiell qualitativ verschiedene sind. Das ergibt eine weitere gemeinsame Eigenschaft für die Ontologie der gesellschaftlichen Komplexe: sie sind bei konkreter Analyse ihres Wesens und ihrer Funktion, ihrer Genesis und eventuell der Perspektive des Absterbens oder ihrer permanenten gesellschaftlichen Wirksamkeit genau bestimmbar und gedanklich-methodologisch von allen anderen Komplexen genau abgrenzbar. Zugleich haben sie, gerade im ontologischen Sinn, keine genau bestimmbaren Grenzen: ohne ihre Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit zu verlieren, muß z. B. die Sprache als Medium, als Träger der Vermittlung in sämtlichen Komplexen des gesellschaftlichen Seins figurieren, und wenn dies auch bei anderen Komplexen nicht in derart prägnanter Weise in Erscheinung tritt, so entstehen doch immer wieder Überdeckungen verschiedener Komplexe, wechselseitiges



opostos. Com isto, de modo algum, antecipa-se uma real, abrangente e sistemática elaboração dessa questão, que é absolutamente necessária.

Em que pese essa inevitável limitação do início de nossa consideração, não nos parece possível dar o passo seguinte, delinear as conexões do complexo como um todo, sem ao menos lançar um olhar tipológico geral aos outros complexos. Já nos exemplos selecionados vimos dois extremos: por um lado, uma formação dinâmica surgida espontaneamente, cuja reprodução todos os seres humanos executam em grande parte em sua práxis cotidiana inintencional e inconscientemente, que, no conjunto das atividades humanas, interiores bem como exteriores, está presente como *medium* inevitável da comunicação e, por outro lado, uma esfera especial das atividades humanas que apenas pode existir, funcionar e se reproduzir quando a divisão social de trabalho delega a um grupo humano, para isso especializado, o qual realiza o trabalho aqui necessário com pensamento e ação dirigidos a esta especialidade com certa conscienciosidade. (O quão amplamente essa conscienciosidade necessariamente, em um determinado sentido, tem de ser uma falsa, não vem aqui ao caso). Não se deve esquecer, contudo, que esta rigorosa especialidade também pertence a uma universalidade social dela inseparável, todavia de tal modo que o movimento da sociedade não apenas por último funda esta demanda a partir da universalidade, não apenas a modifica ininterruptamente, como também, mediada pela atividade de outros complexos, também lhe coloca ininterruptos limites. Tais inter-relações entre espontaneidade e participação conscientemente intencionada na vida de um complexo, entre universalidade e suas limitações por outros complexos, ou diretamente pela totalidade, podemos encontrar em todo complexo social, apenas que em cada complexo estas correlações (assim como muitas outras) são por princípio, em cada interação concreta, qualitativamente diferentes. O que resulta em uma propriedade comum adicional para a ontologia dos complexos sociais: eles são precisamente determináveis pela análise concreta de sua essência e função, de sua gênese e eventual perspectiva de fenecimento ou de sua permanente operatividade social e precisamente limitáveis metodológico-intelectualmente de todos outros complexos. Ao mesmo tempo, eles não têm, justamente no sentido ontológico, nenhum limite precisamente determinável: sem perder sua independência e legalidade próprias, p. ex., a linguagem tem de figurar como *medium*, como portadora da mediação no conjunto de complexos do ser social e, mesmo que isto não apareça em tal modo incisivo em outros complexos, emergem continuamente sobreposições de diferentes complexos, interpenetrações

Durchdringen des einen durch den anderen usw., wobei die — freilich relative — Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit, die genaue Bestimmbarkeit des einzelnen Komplexes niemals fragwürdig wird.

Auf diese Dialektik muß schon deshalb eigens hingewiesen werden, weil ihre Vernachlässigung viel dazu beiträgt, daß das Bild des gesellschaftlichen Seins so oft in verzerrten, irreführenden Spiegelungen erscheint. In der Frage der Selbständigkeit der Komplexe und ihrer Abhängigkeit von ihren Seinsgrundlagen haben wir bereits auf die verschiedenen Fehldeutungen, die daraus zu entstehen pflegen, hingewiesen. Es ist auch nicht schwer, einzusehen — was damit übrigens eng zusammenhängt —, daß diese Überspannung zugleich zu einer Fetischisierung des unzulässig zu einer absoluten Selbständigkeit aufgebauschten Komplexes führen kann. Da auch die spontan entstehenden und funktionierenden Komplexe, sobald sie zu Gegenständen der Erkenntnis werden, von dazu spezialisierten Menschengruppen »verwaltet« werden, kann schon aus ihrer Interessiertheit auf dem Gebiet der Erkenntnis sehr leicht ein solches Fetischisieren entstehen. Noch wichtiger ist, daß die von uns geschilderte Wechselbeziehung der Komplexe immer von dem Bewußtsein einzelner, in der Gesellschaft handelnder Menschen vermittelt wird, daß — wieder: einerlei ob und wieweit dieses Bewußtsein im gegebenen Fall ein richtiges oder falsches ist — bei jeder realen Vermittlung das Bewußtsein der einzelnen Menschen zu ihrem unvermeidlichen unmittelbaren Medium wird. Es gibt also praktisch kaum einen Menschen — je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto weniger —, der im Laufe seines Lebens nicht in vielfache Berührungen mit einer Mehrzahl von Komplexen geraten würde. Wir wissen nun, daß jeder Komplex eine besondere spezialisierte, handlungsmäßige Reaktion von den Menschen, die in seinem Bereich ihre teleologischen Setzungen vollziehen, fordert. Selbstverständlich kann und soll nicht ein jeder, der aktiv oder passiv mit der Rechtssphäre in Berührung kommt, zum Juristen werden, jedoch ist es ebenso selbstverständlich, daß ein Mensch, der in für ihn wichtigen Lebensangelegenheiten mit einem gesellschaftlichen Komplex mehr oder weniger dauernd, mehr oder weniger intensiv in eine praktische Berührung gerät, das nicht ohne bestimmte Änderungen in seinem Bewußtsein tun kann. Wie jede gesellschaftlich-menschliche Beziehung ist aber eine solche ebenfalls alternativen Charakters: einerseits ist es möglich, daß das Bewußtsein des betreffenden Menschen in verschiedenen Komplexen völlig verschieden geformt wird, daß also seine Persönlichkeit eine gewisse »Parzellierung« erleidet. (Der unterwürfige Beamte als tyrannisches Familienoberhaupt.) Dabei können sehr oft Deformationen der menschlichen Persönlichkeit eintreten, die sich ganz nahe mit dem Phänomen der Entfremdung berühren, ja oft diese geradezu in Reinkultur darstellen. Da die gegenwärtige



recíprocas de um pelo outro e assim por diante, com o que a — admissivelmente relativa — independência e legalidade própria, a precisa determinabilidade dos complexos singulares, jamais se torna questionável.

Essa dialética tem de já ser especialmente assinalada porque seu descuido em muito contribui para que a imagem do ser social apareça com frequência em um reflexo distorcido, desencaminhador. Na questão da independência dos complexos e sua dependência de suas bases ontológicas, já assinalamos as diferentes falsas interpretações que costumam daqui emergir. Não é também difícil perceber, — o que com isto se conecta intimamente — que essa hipostasia pode ao mesmo tempo conduzir a uma fetichização do complexo, inadmissivelmente exagerado, a uma absoluta independência. Já que mesmo os complexos que espontaneamente surgem e funcionam, tão logo se tornam objetos do conhecimento, tornam-se »administrados« por grupos humanos especializados, muito facilmente pode surgir uma tal fetichização já a partir do interesse por esta esfera do conhecimento. Ainda mais importante é que a inter-relação dos complexos por nós descrita é sempre mediada pela consciência singular, do ser humano atuante na sociedade, que — novamente: não importa se e o quão esta consciência no caso dado é correta ou falsa — em toda real mediação, a consciência dos seres humanos singulares se torna seu inevitável *medium* imediato. Não há praticamente nenhum ser humano — quanto mais desenvolvida a sociedade, tanto menos — que no curso de sua vida não venha a se cruzar em múltiplos contatos com um sem-número de complexos. Já sabemos, agora, que todo complexo requer uma reação atuante, especializada, particular dos seres humanos que executam suas posições teleológicas em sua esfera. Evidentemente, nem todo aquele que entra, ativa ou passivamente, em contato com a esfera jurídica pode e deve tornar-se jurista; contudo, é igualmente evidente que um ser humano que chega a um contato prático mais ou menos duradouro, mais ou menos intenso, com um complexo social em questões para ele importante da vida, não o pode fazer sem determinadas alterações em sua consciência. Como toda relação humano-social, contudo, esta é também de caráter alternativo: por um lado, é possível que a consciência do ser humano concernente seja moldada inteiramente diferente em diferentes complexos, que, portanto, sua personalidade experimente um certo »parcelamento«. (O funcionário submisso como o tirânico chefe de família.) Com isto, podem adentrar muito frequentemente deformações na personalidade humana que são de todo próximas ao fenômeno da alienação, que mesmo com frequência justamente o representam em estado puro (*Reinkultur*).[235] Já que a civilização

235 {Nota da tradução} »Reinkultur«, literalmente »cultura pura« aqui comparece no sentido biológico da cultura de um fungo, vírus ou bactéria em laboratório, usualmente em placas de Petri. Seguimos aqui Morbois (p.341): »à l'état pur« e Scarponi (p.227) »allo stato puro«. Fortes e Tonet (p.252) preferiu »em sua forma mais pura«.

Zivilisation solche Deformationen massenhaft produziert, ist es leicht verständlich, daß abstrakte Oppositionsbewegungen, wie der Existentialismus, in der von jeder derartig entstellenden Bindung frei gewordenen, rein auf sich selbst gestellten Persönlichkeit sein Ideal zu finden meint. Wir werden uns mit dieser Frage im Schlußkapitel dieses Buches ausführlich beschäftigen; hier kann nur in einigen Bemerkungen auf einen Aspekt dieses Phänomens hingewiesen werden, darauf nämlich, daß es eine ebenfalls aus Fetischisierung entsprungene Illusion des Existentialismus ist, eine reine, sich in sich selbst vollendende Persönlichkeit auch nur als möglich, geschweige denn als allgemeines Vorbild vorzustellen. Alle wirklichen Bestimmungen der Persönlichkeit entstehen vielmehr aus ihren praktischen (und gefühlsmäßig wie theoretisch verallgemeinerten) Beziehungen zur gesellschaftlichen Umwelt, zu den Mitmenschen, zum Stoffwechsel mit der Natur, zu den Komplexen, in die die Gesamtgesellschaft sich konkret differenziert. Reichtum an Bewußtseinsinhalten kann der Mensch anders als aus diesen Beziehungen unmöglich erwerben. Seine Praxis ist natürlich auch hier, wie überall im Menschenleben, alternativ beschaffen; so hier, was in ihm selbst aus diesen Wechselwirkungen entsteht, ob sie seine Persönlichkeit zu einem inneren Reichtum abrunden und befestigen oder ob sie deren Einheit zu »Parzellen« zerstükkeln. Jedenfalls hat die Entfremdung hier eine ihrer sozialen Quellen, jedoch im möglichen Übel ist zugleich die Möglichkeit, ja das Vehikel zu seiner Überwindung mitenthalten. Ohne eine solche Dialektik von Objektivität des gesellschaftlichen Seins und Unvermeidlichkeit der Alternativentscheidungen in allen individuellen Handlungsakten ist es unmöglich, an das Phänomen der Entfremdung auch nur heranzutreten.

## 3.

## Probleme der ontologischen Priorität

Selbst wenn es uns möglich geworden wäre, eine Analyse sämtlicher Komplexe, deren Totalität die Gesellschaft als Komplex ausmacht, sowie ihre vielfach verzweigten und oft weit vermittelten Wechselwirkungen untereinander detailliert darzustellen, hätten wir doch gerade die entscheidende Bestimmung ihres realen Funktionierens, der Dynamik ihrer Reproduktion noch nicht erfaßt. Hegel sagt mit Recht, daß man beim Erfassen der Wechselwirkung bloß »an der Schwelle des Begriffs« steht, daß ein Sichbegnügen mit ihrer Kenntnis »ein durchaus begriffsloses Verhalten« ist.[236] Aus dem uns bekannten Grund, weil bei Hegel die

236 {1} Hegel: Enzyklopädie, § 156 Zusatz; hwa 8, S. 301 f.



atual produz em massa tais deformações, é facilmente compreensível que movimentos de oposição abstratos, como o Existencialismo, pensem encontrar seu ideal na personalidade que se livrou de todas as relações assim distorcidas, puramente posta sobre si mesma. Ocupar-nos-emos em detalhe desta questão no capítulo final deste livro; aqui podemos apenas indicar em alguns comentários um aspecto deste fenômeno, a saber, que é uma ilusão do Existencialismo, que igualmente brota da fetichização, uma personalidade pura, que se consuma em si própria, mesmo que apenas como possível, para não falar de representar um modelo geral. Todas as determinações reais da personalidade surgem, ao contrário, de suas relações práticas (e generalizadas tanto emotiva quanto teoricamente) com o ambiente, com os semelhantes, com o metabolismo com a natureza, com os complexos que se diferenciam concretamente em sociedade. A riqueza de conteúdos da consciência é impossível de alcançar de outra maneira que a partir de tais relações. Sua práxis, naturalmente, também aqui, como em todas as partes na vida humana, é feita alternativamente; portanto, aqui, o que nele mesmo surge destas interações, se elas completam e consolidam sua personalidade para uma riqueza interior ou se desmembram sua unidade em »parcelas«. De todas as maneiras, a alienação tem aqui uma de suas fontes sociais; todavia, no diabo possível está, ao mesmo tempo incluída, a possibilidade, mesmo o veículo, de sua ultrapassagem. Sem uma tal dialética de objetividade do ser social e a inevitabilidade das decisões alternativas em todos os atos de ação individual, é impossível, mesmo que apenas se aproximar do fenômeno da alienação.

## 3.

## Problemas de prioridade ontológica

Mesmo se nos fosse possível uma análise do conjunto dos complexos cuja totalidade perfaz a sociedade como complexo, bem como descrever detalhadamente todas as suas interações multiplamente ramificadas e com frequência amplamente mediadas, não teríamos ainda apreendido precisamente as determinações decisivas do seu real funcionar, da dinâmica de sua reprodução. Hegel diz com razão que, ao se captar a interação, está-se meramente »no limiar do conceito«, que um se satisfazer com seu conhecimento é »um comportamento absolutamente carente de conceito.«[237] A partir do fundamento por nós já conhecido, já que em Hegel as

237 {1} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §156, p.286.

ontologischen Zusammenhänge stets einen logizistischen Ausdruck erhielten, blieb er bei einem richtigen, aber nur negativen Feststellen der so entstehenden Lage stehen. Übersetzen wir das von Hegel richtig Gemeinte in die von ihm bloß mitgemeinte ontologische Sprache (denn der Begriff ist bei Hegel zugleich logisch und ontologisch) so ließe sich der intentionierte Kern so ausdrücken: die bloße Wechselwirkung würde zu einem stationären, letzten Endes statischen Zustand führen; soll die lebendige Dynamik des Seins seine Entwicklung gedanklich zum Ausdruck gelangen, so muß aufgezeigt werden, wo in der betreffenden Wechselwirkung das übergreifende Moment aufzufinden ist. Denn erst dieses — freilich nicht sein bloßes Wirken, sondern zugleich damit die Widerstände, auf die es stößt, die es selbst auslöst etc. — verleiht der sonst bei aller partiellen Bewegtheit statischen Wechselwirkung eine Richtung, eine Entwicklungslinie; aus bloßen Wechselwirkungen könnte bloß die Stabilisierung zum Gleichgewicht in einem Komplex erfolgen. Diesen Zusammenhang klar zu erblicken, ist besonders wichtig, wenn von einem Übergang aus einer Seinssphäre in die andere die Rede ist. Denn evidenterweise entstehen bei der Genesis eines solchen Neuen Erscheinungen transitorischen Charakters, die nie zur Entstehung, zur Konsolidation, zur Selbstkonstituierung der neuen Seinsstufe führen würden, spielten nicht Kräfte der neuen Art des Seins in den — unaufhebbaren — Wechselwirkungen mit denen der alten die Rolle des übergreifenden Moments. Wir haben die Probleme, die in diesem Fall für das gesellschaftliche Sein in seiner Beziehung zur Natur überhaupt auftauchen, bei der Analyse der Arbeit bereits eingehend betrachtet. Wenn wir jetzt weiterzugehen und das Verhältnis zu der Seinssphäre auf breiterer Basis, auf die Totalität des Gesellschaftlichen bezugnehmend zu betrachten versuchen, so stoßen wir wieder auf das Prinzip der Gesellschaftlichkeit als übergreifendes Moment in der Wechselwirkung der verschiedenen Seinsformen.

Das wesentliche ontologische Verhältnis zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein kann kurz so ausgesprochen werden: für beide ist die Reproduktion, und zwar sowohl im ontogenetischen wie im phylogenetischen Sinn, jenes entscheidende übergreifende Moment in allen — permanent bleibenden — Wechselwirkungen mit der unorganischen Natur, wodurch das Was und Wie eines jeden organisch Seienden bestimmt wird. In der organischen Natur entsteht — in der Form von neuen Arten und Gattungen — auf diese Weise eine Höherentwicklung von primitivsten Komplexen bis zu höchst komplizierten. Das objektiv ontologisch Erfaßbare an dieser Entwicklung ist das ständige Erstarken, das breiter und tiefer greifende Wirken der biologischen Momente in dieser Wechselwirkung. Das gesellschaftliche Sein erhebt sich aus der organischen Natur so, daß



conexões ontológicas receberam sempre uma expressão logicista, ele se deteve em uma constatação correta, porém meramente negativa, da situação que assim se produz. Ao traduzirmos o que Hegel corretamente pensou para a, por ele meramente subentendida, linguagem ontológica (pois o conceito é, em Hegel, ao mesmo tempo lógico e ontológico), então o núcleo intencionado deixa-se assim expressar: a mera interação conduziria a uma condição estacionária, por último estática; deva a dinâmica viva do ser, seu desenvolvimento, alcançar a uma sua expressão intelectual, tem de ser apontado onde, na interação concernente, é encontrado o momento predominante. Pois apenas este — admissivelmente, não apenas seu operar, mas ao mesmo tempo, com isso, as resistências com que se choca, que ele próprio desencadeia, etc., — confere à interação, estática apesar de toda mobilidade parcial, uma direção, uma linha de desenvolvimento; a partir de meras interações poderia seguir-se apenas a estabilização pelo equilíbrio em um complexo. Enxergar com clareza essa determinação é particularmente importante ao se falar da transição de uma esfera ontológica para outra. Pois, de modo evidente, surgem, na gênese de um tal novo, fenômenos de caráter transitórios que jamais conduziriam ao surgimento, à consolidação, à autoconstituição do novo patamar de ser, se as forças do novo tipo de ser não desempenhassem nas — inexoráveis — interações com as da antiga, o papel de momento predominante. Já consideramos em detalhe os problemas que emergem neste caso para o ser social, sobretudo, em sua relação com a natureza, na análise do trabalho. Ao, agora avançarmos e tentarmos considerar a esfera ontológica em uma base mais ampla, com referência à totalidade da sociedade, novamente nos deparamos com o princípio da socialidade como momento predominante das interações das diferentes formas de ser.

A relação ontológica essencial entre natureza orgânica e ser social pode ser brevemente enunciada assim: para ambas, de fato, tanto no sentido ontogenético quanto no filogenético, é a reprodução aquele momento predominante decisivo em todas interações — que permanecem permanentes — com a natureza inorgânica, pela qual é determinado o quê e o como de todo ente orgânico. Desse modo, surge na natureza orgânica — na forma de novas espécies e gêneros — um desenvolvimento ascendente de complexos primitivos até os mais elevadamente complicados. O objetivamente apreensível ontologicamente nesse desenvolvimento é o permanente reforçar, o operar mais amplo e mais profundo, dos momentos biológicos nessa interação. O ser social se eleva da natureza orgânica de maneira que,

in einer bestimmten Art der Lebewesen, im Menschen zwar einerseits die biologischen Momente seiner Reproduktion in ihren Beziehungen zu den physikalisch-chemischen Komponenten unaufhebbar aufbewahrt bleiben müssen, daß aber andererseits ihr Funktionieren und ihre Reproduktion einen immer stärker ausgeprägten gesellschaftlichen Charakter erhalten. Die Höherentwicklung, das Herrschendwerden des gesellschaftlichen Seins über sein biologisches (und dadurch vermittelt über sein physikalisch-chemisches) Fundament drückt sich also nicht, wie in der organischen Natur, durch einen Gestaltwandel aus, sondern konzentriert sich auf einen Funktionswandel innerhalb derselben Gestalt. Die physische Reproduktion des Menschen als biologischen Lebewesens ist und bleibt das ontologische Fundament eines jeden gesellschaftlichen Seins. Freilich ist es ein Fundament, dessen Existenzweise seine ununterbrochene Transformation ins immer reiner Gesellschaftliche ist, also einerseits ein Schaffen von Vermittlungssystemen (Komplexen), um diese Veränderungen zu realisieren und in der Wirklichkeit als dynamisch funktionierend zu verankern, andererseits als Rückwirkung dieser selbstgeschaffenen — vom Menschengeschlecht geschaffenen — Umwelt auf ihren Schöpfer selbst, diesmal freilich — unmittelbar ontologisch — als umwandelbare Rückwirkung auf jeden einzelnen Menschen, der von der eigenen Aktivität aus von deren Objekten verändert, in seinem biologischen Sein vergesellschaftet wird.

Schon hier zeigt sich der sehr wesentliche[238] strukturell-dynamische Unterschied zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein, indem der Zusammenhang zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Reproduktion zwar weitaus komplizierter, vermittelter, indirekter ist als in jener, zugleich jedoch — vielleicht eben darum — ihren Mechanismus offener, übersichtlicher ans Tageslicht fördert. Wir haben bereits bei der Analyse der Arbeit auf das Moment der Gattungsmäßigkeit in ihr hingewiesen. Die Verallgemeinerung, die mit dem Schaffen von etwas radikal Neuem, das im Reproduktionsprozeß der Natur keine Analogien hat, denn es wird nicht von »blinden« Kräften spontan hervorgebracht, sondern wird durch eine bewußte teleologische Setzung, im wörtlichen Sinne des Wortes, geschaffen, unzertrennlich verbunden ist, verwandelt Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt, auch wenn unmittelbar als Einzelakt entstanden, ins Gattungsmäßige. Eben weil dieses Gattungsmäßige keimhaft, implicite im primitivsten Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt enthalten ist, kann jene mehr oder weniger spontane Dynamik entstehen, die von der Arbeit unaufhaltsam zur Arbeitsteilung und zur Kooperation drängt. Damit ist aber eine gesellschaftlich wirksame Gestalt der Gattungsmäßigkeit entstanden, die einmal vorhanden, ununterbrochen auf die Arbeit selbst zurückwirkt, und zwar sowohl indem sie sich in jedem

238 {Nota da tradução} Scarponi (p.231) interpretou o manuscrito (p.702) como »wichtige« (importante). O manuscrito não parece deixar dúvidas, Benseler transcreveu-o corretamente »wesentliche« (essencialmente). Fortes e Tonet (p.) (p.254) e Morbois (p.345) seguiram Benseler.



em uma determinada espécie de seres vivos, nos seres humanos, por um lado, os momentos biológicos de sua reprodução têm de permanecer inexoravelmente preservados na sua relação com os componentes químico-físicos; que, contudo, por outro lado, seu funcionar e sua reprodução recebem um caráter sempre mais pronunciadamente social. O desenvolvimento ascendente, o tornar-se dominante do ser social sobre seu fundamento biológico (e, por este mediado, sobre seu fundamento químico-físico), não se expressa, como na natureza orgânica, através de uma modificação da forma, mas, ao contrário, concretiza-se por uma mudança de função no interior da mesma forma. A reprodução física do ser humano enquanto ser vivo biológico é e permanece o fundamento ontológico de todo o ser social. Todavia, é um fundamento cujo modo de existência é sua ininterrupta transformação em um social sempre mais puro, portanto, por um lado, um criar de sistemas de mediações (complexos) para realizar estas alterações, e para ancorá-las na realidade como dinamicamente funcionantes, por outro lado, retroação deste mundo ambiente autocriado — criado pela humanidade — sobre seu próprio criador, desta vez, todavia, — ontológico imediatamente — como transformável retroação, sobre cada ser humano singular da sua própria atividade, alterada a partir de seus objetos, que torna-se socializado em seu ser biológico.

Já aqui se mostra a diferença dinâmico-estrutural muito essencial entre natureza orgânica e ser social, na medida em que a conexão entre reprodução ontogenética e filogenética é, de fato, muito mais complicada, mediada e indireta do que naquela, ao mesmo tempo, todavia, — talvez, mesmo por isso —, o seu mecanismo é mais abertamente, mais claramente, promovido à luz do dia. Na análise do trabalho, já nele indicamos o momento da generidade. A generalização que é inseparavelmente ligada ao criar de algo radicalmente novo, que não tem qualquer analogia com o processo de reprodução da natureza, que não é produzido por »cegas« forças espontâneas, mas é criado através de uma posição teleológica consciente, no sentido literal da palavra, transforma o processo de trabalho e o produto do trabalho, mesmo quando surge imediatamente como ato singular, em genérico. Exatamente porque este genérico está embrionariamente contido implicitamente no processo de trabalho e no produto do trabalho mais primitivos, pode emergir aquela dinâmica mais ou menos espontânea que impulsiona irresistivelmente para a divisão de trabalho e para a cooperação. Com isto, contudo, surge uma figura da generidade socialmente operante que, uma vez existente, retroage ininterruptamente sobre o próprio trabalho, porquanto se impõe crescentemente a generidade em todo

Arbeitsakt, der wachsenden konkreten Bedeutung der Arbeitsteilung entsprechend, modifizierend und die Gattungsmäßigkeit steigernd durchsetzt, wie indem sie jeden Arbeitenden in eine Umgebung von wachsender Gesellschaftlichkeit versetzt, die auf die arbeitsmäßigen teleologischen Setzungen eines jeden Einzelnen einen immer stärkeren Einfluß erlangen muß. Wenn man diese Entwicklung in einer entfalteteren Form nimmt, die sie schon lange vor dem heutigen Kapitalismus erhielt, so sehen wir objektiv ein unaufhaltsames, extensives wie intensives Wachsen der Gattungsmäßigkeit, jedoch so, daß nicht nur im einzelnen Arbeitenden — objektiv — die gattungsmäßige Komponente zunimmt, sondern daß diese ihm als eine dynamische und dynamisch zusammenhängende Wirklichkeit realer Gegenstände, Relationen, Bewegungen etc. gegenübersteht, die subjektiv als eine von seinem Bewußtsein unabhängige objektive Wirklichkeit erlebt werden muß. (Eben der von uns angedeutete Komplex, der aus Komplexen besteht.)

Diese Welt erscheint dem Menschen als eine Art zweiter Natur, als ein von seinem Denken und Wollen völlig unabhängig existierendes Sein. Vom Standpunkt der Alltagspraxis und von der sie verallgemeinernden Erkenntnistheorie scheint eine solche Auffassung berechtigt. Wenn wir jedoch an die Frage ontologisch herantreten, so leuchtet es sofort ein, daß die gesamte zweite Natur eine Umformung der ersten darstellt, die vom Menschengeschlecht selbst vollzogen wurde, daß sie dem Menschen, der innerhalb dieser zweiten Natur lebt, als die Produktion seiner eigenen Gattungsmäßigkeit gegenübersteht. Marx hat diesen Tatbestand, sich auf die geniale Intuition Vicos stützend, so ausgedrückt, daß »die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben«[239]. Natürlich wird dadurch die vom Bewußtsein unabhängige Existenz der zweiten Natur nicht aufgehoben. Sie ist eben die Verwirklichung dieser Gattungsmäßigkeit, also geradeso wie diese ein wirkliches Sein, unter keinen Umständen ein bloßer Schein. Für die Einzelwissenschaftliche Betrachtung kann so der Anschein entstehen, als wäre die hier gemachte Unterscheidung ohne Belang. Dieser Anschein bewahrheitet sich jedoch nur bei Detailbetrachtungen, die von der Totalität des von ihnen behandelten Gebietes keine Kenntnis nehmen wollen oder können, die deshalb, sobald sich ihr Gegenstand sachlich mit der Totalität berührt oder gar philosophisch verallgemeinert wird, groben Irrtümern und Verzerrungen der Wirklichkeit verfallen müssen.

Ontologisch ist es ebenso unerläßlich, innerhalb der zweiten Natur die Erscheinungswelt als existierend, als seiend im ontologischen Sinn aufzufassen, wie

239 {2} Kapital I, S. 336, Anmerkung; MEW 23, S. 393.



ato de trabalho, que modifica correspondendo ao crescente significado concreto da divisão de trabalho, quanto na medida em que coloca todo aquele que trabalha em um entorno de crescente socialidade que tem de alcançar uma influência cada vez mais intensa sobre as posições teleológicas do trabalho de cada singular. Se se toma desse desenvolvimento uma forma mais desdobrada, obtida muito antes do capitalismo de hoje, vemos objetivamente uma inexorável expansão, extensiva tanto quanto intensiva, da generidade, todavia tal que não apenas aumenta naquele singular que trabalha — objetivamente — o componente genérico, mas ainda que este se confronta a ele como uma realidade dinâmica e dinamicamente conexa de objetos, relações, movimentos, etc., reais, que tem de ser subjetivamente experimentada por ele como uma realidade objetiva independente de sua consciência. (Precisamente o por nós indicado complexo constituído de complexos.)

Esse mundo aparece aos seres humanos como um tipo de segunda natureza, como uma cujo ser existe completamente independente de seu pensar e de seu querer. Do ponto de vista da práxis cotidiana e da teoria do conhecimento dela generalizada, uma tal visão parece justificada. Se, contudo, abordamos ontologicamente a questão, é esclarece-se imediatamente que a segunda natureza, como um todo, representa uma conversão da primeira executada pela própria humanidade, que ela confronta o ser humano que vive no interior dessa segunda natureza como a produção de sua própria generidade. Marx assim expressou este estado de fato, apoiando-se na genial intuição de Vico, de que »a história dos homens se diferencia da história natural pelo fato de fazermos uma e não a outra«[240]. Naturalmente, isto não supera a existência da segunda natureza independente da consciência. Ela é precisamente a realização desta generidade, portanto, tal como ela, um ser real, em nenhuma circunstância uma mera aparência. Para a consideração da ciência singular pode surgir a aparência como se a diferenciação aqui feita fosse sem significado. Esta aparência se confirma, contudo, apenas nas considerações de detalhes que não podem ou querem tomar a totalidade da esfera por elas tratadas, e por isso, tão logo seu objeto de fato toca a totalidade ou, até mesmo, é generalizado filosoficamente, têm de cair em grosseiros erros e distorções da realidade.

Ontologicamente é igualmente imperativo apreender, dentro da segunda natureza, o mundo fenomênico como existente, como sendo (*seiend*) em sentido ontológico, bem como,

240 {2} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.8.

zugleich auf die wichtigen Unterscheidungen zu achten, die — innerhalb des gesellschaftlichen Seins — Wesen und Erscheinung voneinander trennen, ja sie oft in schroffer Widersprüchlichkeit einander gegenüberstellen. Man denke an die richtige Kritik, die Engels an Feuerbach ausgeübt hat. Dieser sagte über das Verhältnis von Wesen und Sein: »Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein*. Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst du nicht sein Wesen abtrennen ... Nur im menschlichen Leben sondert sich, *aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen* Sein vom Wesen ...« Es ist einleuchtend, daß Feuerbach gerade an der sehr wichtigen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung im gesellschaftlichen Leben achtlos vorübergegangen ist, obwohl er als Materialist den Seinscharakter der Erscheinung nicht bezweifelt. Engels erwidert darauf mit vollem Recht: »Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen ... Es ist Dein ‹Wesen› unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.«[241] Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung haben wir bereits in anderen Zusammenhängen hervorgehoben und werden noch eingehender auf sie zu sprechen kommen müssen. Hier mußte diese Widersprüchlichkeit darum aufgezeigt werden, weil sonst der von den Menschen selbst geschaffene Charakter der gesellschaftlichen Welt, ihr Wesen als Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit mißverstanden werden müßte, wobei das Ergebnis die gleiche Wirklichkeitsfremdheit an sich tragen würde, gleichviel ob das Verkennen der Tatbestände in subjektivistischer oder objektivistischer Richtung verliefe.

Jede phylogenetische Reproduktion hat die ontogenetische zur Seinsgrundlage. Von diesem allerallgemeinsten Standpunkt kommt es auf den prinzipiell höchst wichtigen Gegensatz zwischen organischer Natur und gesellschaftlichem Sein nicht an. Mag die phylogenetische Reproduktion sich als Konstanz und Wandel der Arten und Kategorien abspielen, mag sie eine Umwelt des Komplexes von Komplexen zu ihrem Träger schaffen, ohne ontogenetische Reproduktion der Einzelexemplare, die in unmittelbarem Sinne das Seiende verkörpern, kann keine phylogenetische Reproduktion welcher Art immer stattfinden. Das bedeutet, daß ihre Existenzbedingungen eine ontogenetische Priorität vor allen übrigen Äußerungen der betreffenden Seinssphäre haben müssen. Das ist für die organische Natur eine krasse Selbstverständlichkeit. Infolge der eben angedeuteten besonderen Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins scheint hier die Lage komplizierter

241 {3} Marx-Engels Werke V, S. 540; MEW 3, S. 543.



ao mesmo tempo, atentar para as importantes diferenças, que separam — no interior do ser social —, essência e fenômeno um do outro, mesmo com frequência confrontando um ao outro em aguda contraditoriedade. Pense-se na correta crítica levada a cabo por Engels a Feuerbach. Este disse, sobre a relação de essência e ser: »O ser é a posição da essência. *O que é minha essência é meu ser*. O peixe existe na água, mas desse ser tu não podes separar sua essência. (...) Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, *mas apenas [em] casos anormais, infelizes* (...)«. É claro que Feuerbach, descuidadamente, passa ao largo justamente da diferenciação muito importante de essência e fenômeno na vida social, ainda que como materialista não tenha colocado em dúvida o caráter de ser do fenômeno. Engels replica com toda razão: »Um belo panegírico ao existente. Exceção feita a casos contra a natureza e alguns poucos casos anormais, terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está teu ser, então lá está também tua essência. (...) Tua ›essência‹ é estar submetida a um ramo de trabalho.«[242] A importância dessa diferenciação já indicamos em outras conexões e devemos vir a falar dela ainda mais detalhadamente. Esta contraditoriedade teve de ser aqui apontada porque, de outro modo, o caráter do mundo social, de criado pelos próprios seres humanos, sua essência como realização da generidade, seriam mal-entendidos, já que o resultado carregaria em si igualmente a estranheza-de-realidade[243], o mesmo se o menosprezo dos estados de fato procede na direção subjetivista ou objetivista.

Toda reprodução filogenética tem por sua base ontológica a ontogenética. Desse ponto de vista de todo o mais geral, não importa a oposição, por princípio altamente importante, entre natureza orgânica e ser social. A reprodução filogenética pode ter lugar como constância e mudança das espécies e categorias, pode criar para si um mundo ambiente de complexo de complexos como seu portador; sem a reprodução ontogenética dos exemplares singulares, que corporificam em sentido imediato o existente, não pode ocorrer nenhuma reprodução filogenética de qualquer tipo. Isto significa que suas condições de existência têm de ter uma prioridade ontológica ante todas as expressões restantes da esfera de ser concernente. Isto é uma crassa obviedade para a natureza orgânica. Como consequência da indicada qualidade específica do ser social, a situação parece aqui ser mais

242 {3} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.80-1. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.256) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.705), em Benseler, em Scarponi (p.233) nem em Morbois (p.348).

243 {Nota da tradução} »Wirklichkeitsfremdheit« recebeu diferentes traduções, talvez estas diferenças possam ser significativas para a compreensão da frase. Scarponi (p.233) preferiu »di andare parimenti lontani dalla realtà«, assumindo »Fremdheit« na acepção de »distâncialidade«. Schneider (p.257) optou por »pela mesma estranheza«, com as inevitáveis ressonâncias com a alienação (»Enfrendung«) dada sua opção por traduzir »Entfremdung« por estranhamento. Morbois (p.348): »serait nécessairement étranger«.

zu sein. Allein dieser Schein muß dennoch verschwinden, wenn wir vorerst auf den nackten Tatbestand der ontogenetischen Reproduktion reflektieren, ohne seine notwendigen Konsequenzen in Betracht zu ziehen. Dann wird es evident, daß dieser Reproduktionsprozeß in unaufhebbarer Weise eine rein biologische Grundlage hat. Wenn alle jene höchst komplizierten Lebensäußerungen, die in ihrer Gesamtheit das gesellschaftliche Sein ausmachen, zur Wirklichkeit werden sollen, muß das Lebewesen Mensch vorerst sein biologisches Dasein biologisch reproduzieren können. Wir haben bereits früher darüber gesprochen, daß die Art der Reproduktion immer gesellschaftlicher wird, wir haben aber zugleich feststellen müssen, daß ein solches ständiges Gesellschaftlicherwerden die biologische Basis niemals zum Verschwinden bringen kann; die Kultur in der Zubereitung und in der Aufnahme der Nahrung mag noch so tief gesellschaftlich bedingt sein, das Sich-Nähren bleibt ein biologischer Prozeß, der nach den Notwendigkeiten des Menschen als biologischen Wesens abläuft. Darum hat Marx, wie wir bereits gezeigt haben, immer wieder diesen Reproduktionsprozeß als die unaufhebbare Grundlage des gesellschaftlichen Seins betrachtet. Es ist vielleicht überflüssig, es nochmals zu wiederholen, dennoch sei es wegen der weitverbreiteten hartnäckigen Vorurteile auf diesem Gebiet doch getan, daß aus der ontologischen Priorität einer Seinsweise der anderen gegenüber keinerlei Stellungnahme, weder in positivem noch in negativem Sinne in irgendwelcher Werthierarchie folgt. Es handelt sich um die nackte Tatsachenfeststellung, daß die biologische Reproduktion des Lebens die seinsmäßige Grundlage sämtlicher Lebensäußerungen bildet, daß jene ohne diese ontologisch möglich ist, umgekehrt jedoch nicht.

Der wirkliche Widerstand gegen diese schlichte Tatsache entspringt freilich nicht aus ihr selbst, sondern aus ihrer spezifischen Beschaffenheit innerhalb des gesellschaftlichen Seins, aus der ununterbrochen vor sich gehenden Vergesellschaftung der biologisch-menschlichen Existenz, wodurch aus der ontologischen Reproduktion mit der Zeit ein ganzer Komplex innerhalb des gesellschaftlichen Seins entsteht: die Sphäre der Ökonomie. Je mehr die menschlichen Tätigkeiten, die letzten Endes im Dienst der Erfüllung dessen stehen, was die biologisch-ontogenetische Reproduktion des Menschen erfordert, gesellschaftlicher werden, desto stärker wird der gedankliche Widerstand dagegen, der ökonomischen Sphäre den anderen gegenüber diese ontologische Priorität zuzuerkennen. In Wirklichkeit tauchen dabei nie ernsthafte Argumente auf. Denn in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle handelt es sich um Erwägungen einer Werthierarchie, mit der die hier festgestellte ontologische Priorität nichts zu tun hat. Freilich ist darin der Vulgärmarxismus mitschuldig; wenn seine Betrachtungen oft Thesen des alten Materialismus (»der Mensch ist, was er ißt« etc.) bewußt oder unbewußt



complicada. Contudo, essa aparência deve, apesar de tudo, desaparecer se, em primeiro lugar, refletirmos acerca do desnudo estado de fato da reprodução ontogenética, sem atribuir suas necessárias consequências. Torna-se, então, evidente que esse processo de reprodução, de modo inexorável, tem uma pura base biológica. Quando devem se tornar realidade todas aquelas manifestações de vida altamente complicadas que perfazem em sua totalidade (*Gesamtheit*) o ser social, em primeiro lugar, o ser humano vivo tem de poder reproduzir biologicamente sua existência biológica. Sobre isto, já dissemos anteriormente que o tipo da reprodução torna-se sempre mais social, temos de, todavia, ao mesmo tempo, constatar que tal permanente tornar-se-social não pode jamais levar ao desaparecimento a base biológica; por mais que a cultura possa socialmente condicionar profundamente na preparação e no consumo da alimentação, o alimentar-se permanece um processo biológico que deve ocorrer segundo as necessidades do ser humano como ser biológico. Por isso, Marx, como já vimos, repetidamente considerou este processo de reprodução como a base inexorável do ser social. É talvez supérfluo uma vez mais repetir, e o fazemos, contudo, devido aos difundidos e persistentes preconceitos acerca dessa esfera que, a partir da prioridade de um modo de ser ante outros, não se segue nenhuma tomada de posição, nem em sentido positivo nem negativo, em qualquer hierarquia de valor. Trata-se de uma desnuda constatação de fatos, que a reprodução biológica da vida constitui a base ontológica de todas as manifestações de vida, que aquela sem esta é possível, o contrário, todavia, não.

A resistência real contra esse sensato fato brota, contudo, não dele próprio, mas, ao contrário, de sua qualidade específica no interior do ser social, da, que ocorre por si, ininterrupta socialização da existência humano-biológica, pela qual com o tempo emerge, a partir da reprodução ontológica, todo um complexo no interior do ser social: a esfera da economia. Quanto mais se tornam sociais as atividades humanas que, por último, estão a serviço do cumprimento do requerido pela reprodução ontogenético-biológica dos seres humanos, tanto mais intensa se torna a resistência intelectual a conferir essa prioridade ontológica à esfera econômica. Na realidade, sobre isto não se levantam jamais argumentos sérios. Pois, na maioria esmagadora dos casos, trata-se de considerações de uma hierarquia de valor com a qual essa constatada prioridade ontológica nada tem a ver. Todavia, o marxismo vulgar é disto parcialmente responsável; quando suas considerações com frequência prosseguem, consciente ou inconscientemente, com as teses do velho materialismo (»o ser humano é o que come«, etc.),

weiterführen, so verwandeln sie auch unversehens die ontologische Priorität in eine Werthierarchie, gehen also am Wesen der Frage jedenfalls achtlos vorbei. Noch schlimmer ist es, wenn etwa psychologische Motivationen zur Hilfe herangezogen werden. Denn es ist ohne weiteres evident, daß je kompliziertere, je weiter vermitteltem gesellschaftliche Gebilde jene Produktion und Konsumtion in Gang bringen, durch welche die ontogenetische Reproduktion eines jeden einzelnen Menschen vollzogen wird, desto weniger tritt diese Reproduktion und ihre seinsmäßige Priorität allen anderen Lebensäußerungen gegenüber ständig ins Bewußtsein. Man kann sich, um diese psychologische Verdeckung des ontologisch primären Tatbestandes deutlich zu machen, auf einen gerade in dieser Frage unverdächtigen Zeugen berufen, auf Lenin. Nach dem Juli-Aufstand 1917 mußte er sich bei einem Petersburger Arbeiter verbergen. Als man einmal das Essen brachte, sagte dieser:»Schau dir das ausgezeichnete Brot an. ‹Sie› wagen es jetzt wohl nicht, schlechtes Brot zu geben. Wir hatten fast vergessen, daß es in Petrograd auch gutes Brot geben kann.« Man sieht: Auch diese Reflexionen des Arbeiters beziehen sich nicht auf den unmittelbaren Zusammenhang von Brot und biologischer Reproduktion; es ist bereits ein gesellschaftlich vermitteltes Verhältnis, wenn ihn der Zusammenhang von Klassenkampf und Qualität des Brotes beschäftigt, obwohl dahinter das echte ontologische Verhältnis doch durchschimmert. Lenins Reflexion auf diese Bemerkungen lautet so: »An das Brot hatte ich, ein Mensch, der nie Not gekannt hatte, nicht gedacht. Das Brot stellte sich für mich irgendwie von selbst ein, etwa wie eine Art Nebenprodukt der schriftstellerischen Arbeit. Zu dem, was allem zugrunde liegt, zum Klassenkampf ums Brot, gelangt das Denken durch die politische Analyse auf einem ungewöhnlich komplizierten und verwickelten Wege.«[244] Man sieht: Man könnte »psychologisch« sogar Lenin als Zeugen dafür anführen, daß es für das Sein und Handeln der Menschen nicht primär wichtig ist, daß und wie er sich ernährt.

Das Zusammmenarbeiten menschlicher Aktivitäten, die der ontologischen Reproduktion der Menschen dienen, differenziert sich hier in zwei Richtungen: einerseits soll diese Reproduktion praktisch vollzogen werden, andererseits müssen Sicherungen getroffen werden, damit die Existenz der Menschen überhaupt einen hinreichenden Schutz erhalte. Es ist klar, daß, solange die Verteidigung des Menschenlebens den wilden Tieren gegenüber eine wichtige Rolle spielte, die Jagd, eine der ersten Formen der Kooperation, eine Aktivität war, die der genetischen Reproduktion in beiden Richtungen diente. (Die Herakles-Sagen spiegeln diese Periode der vitalen Einheit von Jagd und Krieg.) Erst als der Schutz

244 {4} Lenin Werke XXI S. 346; LW 26, S. 104.



alteram, também inesperadamente, a prioridade ontológica em uma hierarquia de valor, portanto, em todo o caso passam descuidadamente ao largo da essência da questão. Ainda pior é quanto, por exemplo, recorrem-se à ajuda de motivações psicológicas. Posto que é, sem mais, evidente que quanto mais complicadas, quanto mais amplamente mediadas as formações sociais que colocam em andamento aquela produção e consumo através das quais é consumada aquela reprodução ontogenética de cada ser humano singular, tanto menos constantemente adentra à consciência esta reprodução e sua prioridade ontológica ante a todas as outras manifestações de vida. Pode-se, para tornar nítido esse velamento psicológico dos ontologicamente primários estados de fato, referir-se a uma testemunha, precisamente nesta questão, insuspeita, a de Lenin. Após o levante de julho de 1917, teve de se esconder com um trabalhador de Petersburgo. Uma vez, ao trazer a comida, este disse: »Olha só que pão excelente. ›Eles‹ agora decerto não ousam mais entregar pão ruim. Quase tínhamos esquecido que em Petrogrado também pode existir pão bom«. Vê-se: também essas reflexões do trabalhador não se relacionam à conexão imediata de pão e reprodução biológica; é uma relação social já mediada a ele ocupar-se da conexão da luta de classes com a qualidade do pão, embora, por trás, a autêntica relação ontológica, apesar de tudo, ainda transpareça. Lê-se assim a reflexão de Lenin sobre estes comentários: »Sobre o pão, eu, um homem que nunca havia passado necessidade, não pensara. O pão simplesmente chegava a mim por si mesmo, de alguma maneira, por exemplo como um tipo de produto colateral do trabalho de escritor. Ao que está na base de tudo, à luta de classes pelo pão, o pensamento alcança através da análise política, uma via incomumente complicada e emaranhada.«[245] Vê-se: pode-se »psicologicamente« mesmo citar a Lenin como testemunha de que não é primariamente importante para o ser e o agir dos seres humanos de quê e como se alimenta.

O trabalhar-em-conjunto de atividades humanas que servem à reprodução ontológica dos seres humanos, aqui se diferencia em duas direções: por um lado, esta reprodução tem de ser executada na prática, por outro lado, devem ser encontradas salvaguardas com as quais a existência dos seres humanos em geral obtenha uma proteção suficiente. É claro que, enquanto a defesa da vida humana ante os animais selvagens desempenha um papel importante, a caça, uma das primeiras formas da cooperação, era uma atividade que servia nas duas direções à reprodução genética. (As lendas de Hércules refletem este período da unidade vital de caça e guerra.) Apenas quando a proteção

245 {4} Lenin: Werke, vol. XXI, p. 346; LM, vol. 26, p.104.

des Lebens sich primär gegen andere menschliche Gemeinschaften richtete und insbesondere, seitdem die Sklaverei sowohl eine Verteidigung des sozialen Status quo im Inneren notwendig machte, wie die Kriege das Dilemma von Sklavenerwerben oder Sklavenwerden aufwarfen, entsteht eine scharfe Differenzierung in Zielsetzungen und Methoden. [246]In der Geschichtsschreibung spielt der zur schroffen Gegensätzlichkeit fetischisierte Unterschied von Gewalt und Ökonomie eine gewichtige Rolle; in überwiegender Weise mit der Folge, alle Zusammenhänge heillos zu verwirren. Vor allem deshalb, weil die idealistisch-ideologischen Einstellungen zur Unfähigkeit führen, die wahre dialektische Widersprüchlichkeit von Gewalt und Ökonomie, die zugleich ihre unauflösliche Verschlungenheit, ihre ununterbrochene Wechselwirkung in sich begreift, wobei der Ökonomie die Rolle des übergreifenden Moments zukommt, zu begreifen. Gerade dagegen entsteht im allgemeinen der heftigste Widerstand. Schon Engels hat ihn ironisch mit der scherzhaften Analogie der Beziehung von Robinson und Freitag Dühring gegenüber lächerlich gemacht.[247] Solche starr-metaphysische Gegenüberstellungen übersehen zuallererst den entscheidenden Tatbestand, den wir bereits in der Rechtssphäre hervorgehoben haben, daß nämlich bei aller letzthinnigen Abhängigkeit der verschiedenen gesellschaftlichen Komplexe von der Ökonomie, als primärer Reproduktion des menschlichen Lebens, kein Komplex bestehen und nützlich funktionieren könnte, wenn er nicht in sich die ihm spezifischen Prinzipien und Methoden des Handelns, der Organisation etc. ausbilden würde. Diese Selbständigkeit eines jeden sozialen Teilkomplexes, die in der Sphäre der Kriegführung und ihrer Theorien besonders prägnant ausgebildet ist, kann jedoch niemals eine Unabhängigkeit von der Struktur und Entwicklungsdynamik der jeweiligen Gesellschaftsstufe bedeuten. Im Gegenteil: die Genialität von Heerführern oder Kriegstheoretikern äußert sich gerade darin, daß sie imstande sind, jene neuen Momente der Ökonomie, der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung zu erfassen, die geeignet sind, in Strategie, Taktik etc. umgesetzt dort ebenfalls grundlegende Neuerungen herbeizuführen. Während echte Geschichtsforscher imstande sind, diese wahrhaften Momente des Neuen richtig zu erfassen, entsteht vielfach neben den zur »Zeitlosigkeit« des Geniessubjektivistischen Verfälschungen der Tatbestände eine objektivistische Fetischisierung der Technik. Die Fetischisierung gründet sich in diesem Fall darauf, daß die Technik — sowohl in der Industrie wie im Krieg — nicht als Teilmoment der ökonomischen Entwicklung begriffen, sondern, besonders heute, als selbständiges, unüberwindliches Fatum

246 {Nota da tradução} Benseler abriu aqui um parágrafo que não existe no manuscrito (p.708). Esta quebra de parágrafo não é encontrado em Scarponi (p.236). Schneider (p.260) e Morbois (p.352) também não assinalam o início de um novo parágrafo.

247 {5} Engels: Anti-Dühring, a. a. O., S. 170 ff.; MEW 20, S. 154 ff.



da vida se dirige primariamente contra outras comunidades humanas e, em especial, desde que a escravidão tanto fez necessária uma defesa do *status quo* social do interior, quanto a guerra colocou o dilema de conquistar escravos ou tornar-se escravo, emerge uma aguda diferenciação em suas posições de finalidade e métodos. Na historiografia desempenha um importante papel a aguda opositividade da fetichizada diferença entre violência e economia; no modo prevalecente, com a consequência de confundir terrivelmente todas as conexões. Antes de tudo porque, como as abordagens ideológico-idealistas conduzem à incapacidade de compreender a verdadeira contraditoriedade dialética de violência e economia, de compreender-se ao mesmo tempo seu indissolúvel intrincamento, sua ininterrupta interação, na qual a economia desempenha o papel de momento predominante. Precisamente contra isto emerge em geral a resistência mais veemente. Já Engels, fez ironicamente ridículo a Dühring com a jocosa analogia da relação de Robinson e Sexta-feira[248]. Tais confrontações metafísico-rígidas não veem, antes de tudo, o estado de fato decisivo que já enfatizamos na esfera do Direito, a saber, que por toda dependência última dos diferentes complexos sociais para com a economia, como reprodução primária da vida humana, nenhum complexo pode existir e funcionar utilmente se não constituísse em si seus princípios e métodos específicos de ação, de organização, etc. Esta independência de todo complexo social parcial, a qual se desenvolveu particularmente concisamente na esfera da condução da guerra e em suas teorias, não pode significar jamais uma independência da estrutura e dinâmica de desenvolvimento do respectivo patamar social. Ao contrário: a genialidade dos comandantes militares ou dos teóricos da guerra se mostra precisamente em que são capazes de apreender aqueles novos momentos da economia, do desenvolvimento histórico-social, que são adequados a ser convertidos em estratégia, tática, etc., que igualmente conduzem a inovações fundamentais. Enquanto autênticos historiadores são capazes de apreender corretamente estes verdadeiros momentos do novo, emerge em muitos casos, ao lado das falsificações subjetivistas dos estados de fato que se dirigem à »atemporalidade« dos gênios, uma fetichização objetivista da técnica. Neste caso, a fetichização funda-se em que a técnica — tanto na indústria quanto na guerra — não é concebida como um momento parcial do desenvolvimento econômico mas, ao contrário, especialmente hoje, como fatalidade independente e insuperável

248 {5} Engels: Anti-Dühring, Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.194 e ss.

der Neuzeit aufgefaßt wird, ungefähr so, wie die Polis-Bürger im Gold eine von menschlichen Kräften unabhängige fatale Naturmacht schaudernd bewundert haben.

Marx selbst hat den hier entstehenden ontologischen Seinszusammenhang klar und differenziert erfaßt. Da er von der ontologischen Priorität der Reproduktion des menschlichen Lebens ausgeht, steht vor ihm kein gedankliches Hindernis, den hier obwaltenden spezifischen Zusammenhang konkret und richtig zu erblicken. Erinnern wir uns daran, daß er die Besonderheit der Rechtssphäre gerade damit beschreibt, daß in ihr die ökonomischen Zusammenhänge notwendig eine inadäquate Widerspiegelung erhalten, daß aber gerade diese Inadäquatheit den methodologischen Ausgangspunkt dazu bildet, jenen Teil der menschlichen Praxis, der juristisch geordnet werden muß, in einer gesellschaftlich vorteilhaften Weise zu regeln. Hier ist sein Ausgangspunkt offensichtlich das gemeinsame Verwurzeltsein von Krieg und Wirtschaft in der Reproduktion des menschlichen Lebens, woraus eine ununterbrochene gemeinsame Anwendung der Ergebnisse von Arbeit, Arbeitsteilung etc. folgt. Ja, Marx weist mit großer Entschiedenheit darauf hin, daß unter bestimmten Umständen die Objektivation, die Entfaltung und Ausbreitung ihrer Ergebnisse auf dem Gebiet der Kriegsorganisation eine fortgeschrittenere, prägnantere Gestalt erhalten kann als auf dem der Ökonomie in engerem Sinn. In diesem Sinne fixiert er in der Einleitung zum sogenannten »Rohentwurf« die hier auftauchenden Probleme als Aufgaben einer ausführlichen Bearbeitung in folgender Weise: »*Krieg* früher ausgebildet wie Frieden; Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktivkraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[249] In einem Brief an Engels aus dem Jahre 1857, also zur Zeit dieser selben Arbeit, wird diese Skizze der Forderungen für die zukünftige Arbeit noch detaillierter umrissen: »Die Geschichte der *Army* hebt anschaulicher als irgend etwas die Richtigkeit unserer Anschauung dem Zusammenhang der Produktivkräfte und der sozialen Verhältnisse hervor. Überhaupt ist die army wichtig für die ökonomische Entwicklung. Z. B. Salär zuerst völlig in der Armee entwickelt bei den Alten. Ebenso bei den Römern das *peculium castrense* erste Rechtsform, worin das bewegliche Eigentum der Nichtfamilienväter anerkannt. Ebenso das Zunftwesen bei der Korporation der fabri. Ebenso hier erste Anwendung der Maschinerie im Großen. Selbst der besondere Wert der Metalle und ihr use als Geld scheint ursprünglich ... auf ihrer

249 {6} Rohentwurf; 29; MEW 42, S. 43.



da época moderna, aproximadamente a como os cidadãos da pólis tremiam admirados com o ouro, um fatal poder natural independente das forças humanas.

O próprio Marx aprendeu, clara e diferenciada, a ontológica conexão de ser que aqui emerge. Já que ele parte da prioridade ontológica da reprodução da vida humana, não se defronta com nenhum obstáculo intelectual que o previna de ver corretamente aqui a específica conexão concreta. Recordemos, sobre isso, que ele, com isso, descreve a particularidade da esfera do Direito precisamente, que nela as conexões econômicas necessariamente recebem um reflexo inadequado, que, contudo, precisamente essa inadequabilidade do ponto de partida metodológico se constitui, para aquela parte da práxis humana que tem de ser ordenada juridicamente, em um modo socialmente vantajoso de regular. Aqui, seu ponto de partida é obviamente o enraizamento comum da guerra e da economia na reprodução da vida humana, do que se segue uma ininterrupta aplicação comum dos resultados do trabalho, da divisão de trabalho, etc. De fato, Marx assinala com grande determinação que, sob determinadas circunstâncias, a objetivação, o desdobramento e a difusão de seus resultados na esfera da organização da guerra pode receber uma figura mais avançada, mais incisiva, do que na economia em sentido estrito. Nesse sentido, na introdução ao assim denominado »Rohentwurf«, ele fixa os problemas que aqui emergem como tarefas de uma elaboração aprofundada no seguinte modo: »A *guerra* é construída antes da paz; o modo com que por meio da guerra e nos exércitos etc. certas relações econômicas, como trabalho assalariado, maquinaria etc., se desenvolvem mais cedo do que no interior da sociedade burguesa. Também a relação de força produtiva e relações comerciais particularmente explícitas no exército.«[250] Em uma carta a Engels, do ano de 1857, portanto na época deste mesmo trabalho, esse esquema das demandas para o trabalho futuro é ainda mais detalhadamente esboçado: »A história do *army* ressalta e ilustra melhor do que qualquer outra coisa a correção de nossa concepção da conexão entre as forças produtivas e as relações sociais. De modo geral, o *army* é importante para o desenvolvimento econômico. Por exemplo: o salário foi desenvolvido por primeiro inteiramente no exército entre os antigos. Igualmente entre os romanos, o *peculium castrense* constituiu a primeira forma legal, na qual foi reconhecida a propriedade móvel de quem não era chefe de família. Igualmente, o sistema associativo na corporação dos *fabri*. Nesta, igualmente a primeira aplicação da maquinaria em grande escala. Até mesmo o valor especial dos metais e seu *use* como dinheiro parece basear-se originalmente (...) em sua

250 {6} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.61-2. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.261) aqui introduziram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.710), em Benseler, em Scarponi (p.237) nem em Morbois (p.354).

kriegerischen Bedeutung zu beruhen. Auch die Teilung der Arbeit innerhalb einer Branche zuerst in den Armeen ausgeführt. Die ganze Geschichte der bürgerlichen Gesellschaftsformen sehr schlagend darin resümiert.«[251]

Es ist natürlich hier nicht der Ort, den Problemreichtum dieses Forschungsprogramms detailliert zu analysieren, es muß nur auf den wichtigen Gesichtspunkt hingewiesen werden, daß bestimmte ökonomische und primär ökonomisch bedingte Erscheinungen auf dem Kriegsgebiet in entwickelterer Form erscheinen können als im ökonomischen Leben selbst. Das ist selbstredend kein »Wunder«, auch nicht ein Zeichen der absoluten Selbständigkeit oder gar Priorität des Kriegsgebiets der Ökonomie gegenüber. Es genügt an die Anwendung der Maschinerie in den Armeen der Antike zu denken, um das Phänomen richtig zu sehen. Marx selbst hat wiederholt als Schranke der antiken Produktion hervorgehoben, daß die Sklaverei mit Anwendung auch nur einigermaßen komplizierter Maschinerie unvereinbar ist. Nun ist die Armee der einzige Abschnitt der gesellschaftlichen Totalität der Antike, in der die Sklavenarbeit keine fundamentale Rolle spielen konnte; die Armee bestand im wesentlichen aus Freien, und damit fielen in ihr jene Schranken, die die Sklavenarbeit sonst für die antike Ökonomie aufgerichtet hat, weg.[252] Die Mechanik, die in der Ökonomie (und darum auch in der offiziellen Wissenschaft und Philosophie) heimatlos bleiben mußte, erhielt eine wichtige Rolle in der Konstruktion von Kriegsmaschinen. Und die anderen von Marx aufgezählten Erscheinungen ließen sich so als besondere Erscheinungen innerhalb der ökonomischen Entwicklung restlos begreifen. Ihr Spezifisches besteht darin, daß sie auch dort zum Durchbruch gelangen können, wo das eigentliche ökonomische Leben, die daraus entspringende Klassenschichtung ihnen keinen normalen Spielraum der Entfaltung bieten könnte. Sie bleiben aber trotzdem eingebaut in den jeweiligen Entwicklungsstand der Ökonomie, und wenn sie über dessen durchschnittliche Möglichkeiten auch oft hinausgehen, so tun sie es doch nie unabhängig, nie ohne Determiniertsein von deren Grundtendenzen. Das bedeutet natürlich, wie wir dies eben am Beispiel der antiken Kriegsmaschinerie sehen konnten, keineswegs eine mechanische Abhängigkeit. Auch kann die konkrete Beschaffenheit des Phänomens einen völlig anderen Charakter haben; z. B. das Wegfallen der normalen Rentabilitätsschranken im Kapitalismus etwa bei der Entwicklung der Flugzeuge in beiden Weltkriegen.

251 {7} Briefwechsel zwischen Marx und Engels, MEGA, Dritte Abteilung II, S. 228-9; MEW 29, S. 192 f.

252 {Nota de Benseler} An dieser Stelle steht noch in der Handschrift: Daß die Ruderknechte der Kriegsschiffe Sklaven waren, besagt hier nichts; noch am Anfang der Neuzeit entnahm man sie aus der Masse der zur Galeerenarbeit verurteilten Verbrecher.



importância para a guerra. Também a divisão do trabalho no interior de um ramo foi levada a cabo primeiro nos exércitos. Toda a história das formas sociais burguesas está resumida aí de maneira muito convincente.«[253]

Não é aqui, naturalmente, o lugar para analisar detalhadamente a riqueza de problema desse programa de investigação, tem de apenas ser indicado o importante ponto de vista de que determinados fenômenos econômicos e primariamente economicamente condicionados podem aparecer em forma mais desenvolvida na esfera da guerra do que na própria vida econômica. Obviamente, isto não é nenhum »milagre«, muito menos um sinal de independência absoluta ou da completa prioridade da esfera da guerra ante a economia. Basta pensar no emprego da maquinaria nos exércitos da Antiguidade para enxergar corretamente o fenômeno. O próprio Marx enfatizou seguidamente como barreira da produção antiga que a escravidão era incompatível com o emprego de máquinas razoavelmente complicadas. O exército é o único setor da totalidade social da Antiguidade no qual o trabalho escravo não podia desempenhar nenhum papel fundamental; o exército constituiu-se essencialmente de homens livres e, com isto, nele caem aquelas barreiras que o trabalho escravo, de outro modo, levantou à economia antiga.[254] A mecânica, que teve de permanecer apátrida na economia (e, por isso, também na ciência e filosofia oficiais), recebeu um papel importante na construção de máquinas bélicas. E os outros fenômenos enumerados por Marx se deixam, do mesmo modo, ser completamente compreendidos como fenômenos particulares no interior do desenvolvimento econômico. Sua especificidade consiste em que pode mesmo alcançar um avanço onde a própria vida econômica, e a estratificação de classe que dela emerge, não poderia oferecer nenhum espaço de manobra ao seu desdobramento. Eles permanecem, todavia, ainda inseridos no respectivo estágio de desenvolvimento da economia e, quando, mesmo com frequência, vão para além das possibilidades médias deste, o fazem jamais independentemente, jamais sem ser determinados pelas tendências fundamentais deste. Isto, naturalmente, não significa uma dependência mecânica, como pudemos bem ver no exemplo da maquinaria bélica antiga. Mesmo a qualidade concreta dos fenômenos pode ter um caráter inteiramente outro; p. ex., a remoção dos limites normais de rentabilidade no capitalismo como, por exemplo, pelo desenvolvimento dos aviões entre as guerras mundiais.

253 {7} Carta de Marx a Engels de 25 de setembro de 1857 *in* MEGA, Dritte Abteilung, v. II, p. 228-9; MEW, v. 29, p. 192s.

254 {Nota da tradução} Na edição de Benseller e na tradução de Scarponi, bem como em todas as traduções posteriores, assinala-se aqui: »Nesta passagem, encontra-se ainda no manuscrito: ›O fato de os remadores dos navios de guerra serem escravos não significa nada nesse caso; ainda no início da Era Moderna, eles eram tomados dentre a massa dos criminosos condenados a trabalhar nas galeras‹.« A anotação parece ter sido feita por Lukács em dois momentos distintos, uma parte em caneta vermelha e outra em grafite. Encontra-se na p.711 do manuscrito. Caso pouco frequente no manuscrito – assumindo-se que as anotações tenham sido do próprio Lukács – nesta passagem pode-se ver as várias tentativas de Lukács na redação deste trecho.

In allen diesen Fällen handelt es sich ganz allgemein darum, daß — innerhalb bestimmter Grenzen, die die gesamte ökonomisch-soziale Struktur vorschreibt — die Verteidigung der Existenz, die ökonomisch geforderten Ausdehnungstendenzen etc. Möglichkeiten zu Wirklichkeiten werden lassen, die im normalen Reproduktionsprozeß bloß Möglichkeiten geblieben wären. Gerade hier wäre es höchst gefährlich, der Fetischisierung der Technik anheimzufallen. Ebenso wie in der Ökonomie selbst die Technik ein wichtiger, aber immer nur abgeleiteter Teil der Entwicklung der Produktivkräfte, vor allem der Menschen (der Arbeit), der zwischenmenschlichen Beziehungen (Arbeitsteilung, Klassenschichtung etc.) ist, so entspringen auch die spezifisch militärischen Kategorien wie Taktik und Strategie nicht aus der Technik, sondern aus den Umwälzungen der fundamentalen ökonomisch-sozialen menschlichen Beziehungen. Wir haben bereits gezeigt, daß die Überlegenheit der antiken Kriegstechnik über die »zivile« ihre Gründe in der Sklavenwirtschaft hat, wobei es leicht ersichtlich ist, daß die Unterschiede auf dieselben ökonomisch-sozialen Bestimmungen dieser Formation basiert sind und daß der Ausnahmefall im Gebiet der militärischen Welt an ihren Fundamenten nichts ändert. Ebenso ist es bei solchen ungleichmäßigen Entwicklungen in anderen Formationen beschaffen. Und selbst der »Paradigmafall«, auf den sich die Fetischisierung der Technik historisch zu berufen pflegt, der ihr eine gewisse Popularität verleiht, ist historisch nicht haltbar: die angebliche Tatsache, daß die feudale Kriegführung an der Erfindung und Anwendung des Schießpulvers zugrunde gegangen wäre. Delbrück führt darüber richtig aus: »Das wichtigste Stück, den Ursprung der Feuerwaffen, verschiebe ich in den nächsten Band. Chronologisch gehört diese Untersuchung ja ins Mittelalter. Aber eine wesentliche Bedeutung hat diese Waffe, obgleich schon anderthalb Jahrhunderte in Gebrauch, bis zum Jahre 1477, wie wir gesehen haben, noch nicht gewonnen: Das Rittertum ist nicht nur nicht, wie man noch immer zu sagen hört, durch diese Erfindung überwältigt worden, sondern im Gegenteil, es ist überwältigt worden durch die Fußmänner mit der blanken Waffe, obgleich es sich noch zuletzt durch Heranführung der Feuerwaffe zu verstärken suchte.«[255] Erst die Entwicklung des Kapitalismus, die durch sein Vordringen verursachte Umschichtung der Gesellschaft und deren Folgen in der militärischen Organisation, Technik und Strategie haben den Feuerwaffen ihre überragende Bedeutung gegeben. Für wie wichtig Marx die richtige Erkenntnis dieser Zusammenhänge hielt, zeigt zur Zeit der Arbeit am »Kapital« wieder ein Brief an Engels: »Unsere Theorie von der Bestimmung *der Arbeitsorganisation durch das Produktionsmittel*, bewährt sie

255 {8} Hans Delbrück: Geschichte der Kriegskunst, Berlin 1923,111, S. 668.



Trata-se, em todos estes casos, de todo em geral, de que — no interior de determinadas fronteiras que a estrutura socioeconômica como um todo prescreve — a defesa da existência, as tendências à expansão economicamente requeridas, etc., permitem tornar realidades possibilidades que, no processo de reprodução normal, permaneceriam meras possibilidades. Precisamente aqui seria altamente perigoso cair vítima da fetichização da técnica. Tal como na própria economia, a técnica é uma parte importante, mas sempre apenas derivada do desenvolvimento das forças produtivas, antes de tudo dos seres humanos (do trabalho), das relações entre seres humanos (divisão de trabalho, estratificação em classes), assim também surgem as categorias especificamente militares, como tática e estratégia não da técnica, mas dos revolvimentos das relações humanas socioeconômicas fundamentais. Já mostramos que a superioridade da técnica bélica antiga sobre a »civil« tem seu fundamento na economia escravista, com o que é facilmente evidente que as diferenças são baseadas nessas mesmas determinações socioeconômicas dessa formação e que o caso excepcional na esfera do mundo militar nada altera nos seus fundamentos. O mesmo ocorre em tais desenvolvimentos desiguais em outras formações. E mesmo o »caso paradigmático«, ao qual a fetichização da técnica historicamente costuma se referir, o que lhe confere uma certa popularidade, não é sustentável historicamente, o de que a condução feudal da guerra teria se arruinado com a invenção e emprego da pólvora negra. Delbrück aponta corretamente, sobre isso: »O trecho mais importante, o da origem das armas de fogo, posponho para o próximo volume. Cronologicamente, essa investigação pertence já à Idade Média. Porém, essa arma não adquiriu um significado essencial, embora já em uso por um século e meio, como vimos, até o ano de 1477: a cavalaria não só não foi derrotada por essa invenção, como ainda se escuta dizer, mas, pelo contrário, ela foi derrotada pela infantaria com arma branca, embora, no último momento, ainda tente reforçar seu poder com a introdução da arma de fogo.«[256] Apenas pelo desenvolvimento do capitalismo, pelo rearranjo da sociedade causado pelo seu avanço e pelas suas consequências na organização, técnica e estratégia militares, receberam as armas de fogo seu elevado significado. O quão importante Marx considerou o conhecimento correto destas conexões, uma vez mais mostra uma carta a Engels na época do trabalho em »O Capital«: »A nossa teoria da determinação da *organização do trabalho pelo meio de produção* teria

256 {8} Delbrück: Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte. Georg Stilke, Berlim, 1923, vol. III, p.668. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.263) aqui inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.713), em Benseler, em Scarponi (p.239) nem em Morbois (p.337).

sich irgendwo glänzender als in der Menschenabschlachtungsindustrie?«[257] Anschließend daran fordert er Engels auf, diese Zusammenhänge aufzuarbeiten, damit das so Entstehende als besonderer Abschnitt, von Engels gezeichnet, in sein Hauptwerk eingefügt werden könne.

Ontologisch betrachtet, haben wir es also dabei in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einem typischen Fall jenes dialektischen Verhältnisses zu tun, das Hegel als Identität der Identität und Nichtidentität bezeichnet hat. Gerade hier ist es leicht ersichtlich, wie wenig die wichtigsten dialektischen Entdeckungen Hegels einen primär logischen Charakter besitzen, sie sind vielmehr vor allem scharfsinnig verallgemeinerte Feststellungen von Seinskomplexitäten und als solche zumeist — und hier in besonders deutlicher Weise — solche, die die spezifische Struktur des gesellschaftlichen Seins enthüllen. Denn es ist, im Gegensatz zur organischen Natur, für das gesellschaftliche Sein besonders charakteristisch, daß ein letzten Endes einheitliches Bedürfnis, ohne seine Einheit aufzugeben, für die eigene Befriedigung ganz verschiedene »Organe« ausbilden kann, in denen die ursprüngliche Einheit zugleich aufgehoben und aufbewahrt ist, die deshalb in ihrer inneren Struktur diese Identität der Identität und Nichtidentität in den verschiedensten konkreten Formen verwirklichen. Man darf die Besonderheit der so entstehenden ontologischen Situationen nicht dadurch zu verschleiern versuchen, daß man, was bei höheren Tieren häufig vorkommt, die Gebrauchsdifferenzierung einzelner Organe für verschiedene Funktionen als Analogien heranzieht. Bei den Menschen entsteht notwendigerweise ebenfalls eine noch weitere Steigerung dieses Vielfunktionalismus der Organe. Das hat aber mit dem hier behandelten Problem nichts zu tun. Unmittelbar — und für die Tiere sogar: an sich — verbleibt diese Differenzierung innerhalb der eigentlichen Lebenssphäre, wie ja das Leben auf biologischer Stufe aus dieser Einheitlichkeit gar nicht heraustreten kann; die Differenzierung bezieht sich bloß auf das verschiedene Herantreten in verschiedenen Lagen innerhalb des einheitlich gebliebenen Lebensprozesses. (Hände des Affen beim Klettern, beim Anfassen von Gegenständen etc.) Rein biologisch betrachtet scheint sich beim Menschen ein ähnlicher Prozeß zu vollziehen. Aber doch nur scheinbar, denn das Biologische bildet hier nur die Basis, auf der sich etwas völlig anderes aufbaut. Wenn wir etwa, um bei der Hand zu bleiben, an das Schreiben, an das Violinspiel etc. denken, so ist es klar, daß diese Tätigkeiten zwar biologisch fundiert sind, aber gerade in ihrer Besonderheit über das Biologische hinausgehen müssen. Natürlich gehört eine Elastizität der Muskeln, ein rasches Reagieren der Nerven etc. zu den unerläßlichen psychophy-

257 {9} Briefwechsel zwischen Marx und Engels, a. a. O. III, S. 34 MEW 29, S. 365.



alguma comprovação mais brilhante do que a fornecida pela indústria da carnificina humana?«[258] Na continuação, convoca Engels a trabalhar sobre essas conexões, e o que surgisse poderia ser inserido na sua obra principal em uma seção especial, assinada por Engels.

Considerado ontologicamente, na realidade social, temos aqui de tratar com um caso típico daquela relação dialética que Hegel denominou como identidade da identidade com a não-identidade. Precisamente aqui é facilmente evidente o quão pouco as descobertas dialéticas mais importantes de Hegel possuem um caráter primariamente lógico; são, ao contrário, antes de tudo constatações perspicazmente generalizadas de complexos de ser e, enquanto tais, na maioria das vezes — e aqui em modo particularmente nítido —, desvelam a estrutura específica do ser social. Pois, em oposição à natureza orgânica, é particularmente característico para o ser social que uma necessidade por último unitária, sem resignar a sua unidade, possa formar »órgãos« de todo diferentes para a sua própria satisfação, nos quais a unidade originária ao mesmo tempo é superada e preservada, que realizam por isso, em sua estrutura interior, essa identidade da identidade e da não-identidade em diferentes formas concretas. Não se pode tentar velar a particularidade das situações ontológicas assim surgidas ao citar-se como analogias a diferenciação de uso de um órgão singular para diferentes funções, o que ocorre com frequência nos animais superiores. Nos seres humanos, emerge, de modo necessário, igualmente um ainda mais intenso multifuncionalismo do órgão. O que nada tem a ver com o problema aqui tratado. Imediatamente — e para os animais, ainda: em si — essa diferenciação permanece no interior da esfera de vida específica, já que a vida, enquanto patamar biológico, absolutamente não pode sair desta unitariedade; a diferenciação se relaciona meramente às diferentes abordagens em diferentes situações no interior dos processos de vida que permanecem unitários. (Mãos dos macacos ao escalar, ao apreender objetos, etc.) Considerados puramente biologicamente, parece se realizar nos seres humanos um processo similar. Mas apenas, de fato, aparentemente, pois o biológico aqui constitui apenas a base a partir da qual se edifica algo inteiramente diferente. Se, e para permanecer com a mão, por exemplo, pensarmos no escrever, no tocar violino, etc., é claro que essas atividades são fundadas biologicamente, mas precisamente em sua particularidade têm de ir para além do biológico. Naturalmente, uma elasticidade dos músculos, um veloz reagir dos nervos, etc., pertence à imprescindível condição prévia psicofí-

258 {9} Correspondência de Marx a Engels, de 22 de outubro de 1858 *in* Briefwechsel zwischen Marx und Engels, MEGA, Dritte Abteilung III,, S. 34 MEW 29, S. 365.

sischen Vorbedingungen des Violinspiels. Was jedoch an ihm wesentlich, ist, daß es Zusammenhänge einer musikalischen Welt adäquat vermittelt, dessen Gelingen oder Mißlingen ausschließlich durch die inneren Gesetze dieser Sphäre bedingt wird und sich nicht mehr auf eine biologische Organdifferenzierung zurückführen läßt.

Solchen Problemen sind wir schon wiederholt begegnet. Es handelt sich um das Spezifikum des gesellschaftlichen Seins, daß die für die Reproduktion des Menschen und der Menschengattung wichtigen teleologischen Setzungen allmählich, anfangs spontan, später bewußt ausgebaut und gefördert, eigengesetzliche dynamische Sachzusammenhänge bilden, die diese Setzungen durch solche Vermittlungen immer effektiver machen. Diese genetischen Wege zur Entstehung und Wirkung gesellschaftlicher Komplexe haben wir bereits kennengelernt. Das Spezifische an dem jetzt untersuchten Einfluß ihrer verschiedenen Arten auf die — gesellschaftlich vermittelte — ontogenetische Reproduktion des Menschen besteht darin, daß die Entwicklungsumstände zwar eine weitgehende, zuweilen äußerst scharf zugespitzte Differenzierung durchsetzen, hinter ihr, in ihr bleibt jedoch stets etwas von der ursprünglichen Einheit aufbewahrt. Und dieses Ineinanderübergehen und Sicheinanderentgegensetzen hat zugleich einen dynamischen Charakter. Nie tritt eine endgültige Scheidung, nie eine endgültige Vereinigung ein, obwohl beide immer wieder ineinander übergehen. Daraus entsteht nun der unendlich variierte Reichtum ihrer Geschichte, die man gerade am Krieg und seinem Verhältnis zur zeitgenössischen Ökonomie und sozialer Struktur studieren kann. Diese Art der Zusammenhänge wird, sowohl im Zusammenhang, wie im Unterscheiden desto inniger und differenzierter, je entschiedener im gesellschaftlichen Sein die spezifisch gesellschaftlichen Kategorien die Vorherrschaft erlangen.

Um dies noch deutlicher hervortreten zu lassen, sei an eine weitere permanente Bestimmung dieser Einheit und Verschiedenheit erinnert, die wir anfangs, um den Ausgangspunkt von der ontogenetischen Reproduktion des Menschen durch kein Erinnern an speziell gesellschaftliche Determinationen zu trüben, unerwähnt gelassen haben. Wir meinen die Beziehung der sozialen Differenzierung der Gesellschaft in Klassen in ihrer Abhängigkeit von der ökonomischen Entwicklung, sowie in ihren Rückwirkungen auf diese. Der Zusammenhang mit der ontogenetischen Reproduktion ist ohne weiteres verständlich: Schon die Produktion eines Neuen in der Arbeit hebt das gesellschaftliche Sein aus der Natur heraus; die Tatsache, daß dies eine qualitativ neue Form des Stoffwechsels mit der Natur vorstellt, unterstreicht schon das spezifisch Neue an ihr. Wenn nun die Entwicklung der Arbeit sowie die der aus ihr entspringenden Arbeitsteilung auf



sica do tocar violino. Todavia, o essencial nele é que medeie adequadamente as conexões de um mundo musical, cujo sucesso ou insucesso é determinado exclusivamente pelas leis internas desta esfera, e que não se deixa mais reduzir a uma biológica diferenciação do órgão.

Já nos confrontamos repetidamente com tais problemas. Trata-se do específico do ser social, de que as posições teleológicas importantes para a reprodução dos seres humanos e do gênero humano, gradualmente, no início espontaneamente, depois conscientemente melhoradas e promovidas, constituem dinâmicas conexões coisais, com legalidades próprias, que fazem sempre mais efetivas essas posições através de tais mediações. Já conhecemos este percurso genético para o surgimento e operação de complexos sociais. O específico da influência, agora investigado, de seus diferentes tipos sobre a — socialmente mediada — reprodução ontogenética dos seres humanos, consiste em que as circunstâncias do desenvolvimento impõem de fato uma ampla, ocasionalmente extremamente nítida, agudizada diferenciação e, contudo, por trás, sempre se preserva algo de sua unidade originária. E este traspassar-de-um-no-outro e contrapor-se-um-ao-outro tem, por sua vez, um caráter dinâmico. Jamais adentra um divórcio definitivo, jamais uma unificação definitiva, embora ambos sempre novamente transpassem um no outro. Disto emerge uma riqueza infinitamente variada da sua histórica, que se pode estudar precisamente na guerra e sua relação com a economia e a estrutura social contemporâneas. Esse tipo de conexão tornar-se-á, na conexão bem como na diferença, tanto mais profunda e diferenciada quanto mais decisivamente no ser social alcançam preponderância as categorias especificamente sociais.

Para deixar isto ainda mais nítido, recorde-se uma determinação amplamente permanente dessa unidade e diversidade, que deixamos sem mencionar no início para não obnubilar o ponto de partida da reprodução ontogenética dos seres humanos através de nenhum recordar de determinações especialmente sociais. Pensamos na relação da diferenciação da sociedade em classes em sua dependência do desenvolvimento econômico, bem como em suas retroações sobre este último. A conexão com a reprodução ontogenética é, sem mais, evidente: a produção do novo no trabalho já eleva o ser social para além da natureza; o fato de que este representa uma qualitativamente nova forma de metabolismo com a natureza já sublinha o especificamente novo nele. Quando, então, o desenvolvimento do trabalho, bem como a divisão de trabalho que dele brota,

höherer Stufe nochmals etwas ebenso qualitativ Neues hervorbringt, nämlich daß der Mensch mehr zu produzieren imstande ist, als er zu seiner eigenen Reproduktion braucht, so muß in der Gesellschaft dieses neu entstandene ökonomische Phänomen ganz neue Strukturen ins Leben rufen: die Klassenstruktur und alles, was aus ihr folgt. Das soziale Beantworten der ökonomischen Frage: wem das über das zur Reproduktion des Lebens Notwendige hinaus Produzierte gehören soll, bringt die Klassenschichtung der Gesellschaft hervor, und diese dominiert nun, seit sie einmal entstanden ist, zumindest bis jetzt die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit. Marx und Engels gaben im »Kommunistischen Manifest« die erste, berühmt bleibende Formulierung dieser Tatbestände: »Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete, oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen.«[259] Um gleich auf unser eben behandeltes Problem zurückzukommen: Die erste Aneignungsform der über die Selbstreproduktion hinausgehenden Arbeit ist verständlicherweise die nackte Gewalt. Ihre Organisation, die ursprünglich zur Verteidigung, zur Ausbreitung etc. des natürlichen Reproduktionsspielraums der Menschen diente, erhält jetzt eine neue Funktion: die Sicherung des Aneignens der über die Selbstreproduktion hinausgehenden Arbeit anderer Menschen. Wenn die Versklavung von Menschen noch als einfaches Nebenprodukt des Krieges betrachtet werden könnte (wenn auch nicht selten dies zu dessen wichtigen Zielen gehörte), so greift das Organisieren und Sicherstellen der Sklavenarbeit bereits auf jenen Komplex über, den wir als Rechtssphäre behandelt haben. Erinnern wir uns an die Ausführungen von Engels, die dort am Anfang angeführt wurden; es handelt sich um bewaffnete Menschen und um ihre »sachlichen Anhängsel, Gefängnisse und Zwangsanstalten aller Art«, mit einem Wort, um die auf Gewalt basierte Aneignung der Mehrarbeit der Sklaven.

Damit tritt eine neue, in der organischen Natur ebenfalls unbekannte Kategorie ins menschliche Dasein: Die Verteidigung der Existenz richtet sich nicht mehr bloß auf die der jeweiligen menschlichen Gemeinschaft überhaupt und in ihr der Einzelmenschen (darin sind noch gesellschaftlich geformte Naturbestimmungen sichtbar), sondern wendet sich nach »innen«, wird zur Verteidigung der jeweiligen ökonomischen Formation gegen jene Menschen, die in ihren »Inneren« mit diesem Aufbau, mit seinem Funktionieren aus elementaren Gründen ihrer eigenen

259 {10} Marx - Engels: Das Kommunistische Manifest,Werke MEGA VI, S. 526; MEW 4, S. 462 f.



em um patamar mais elevado, uma vez mais produz igualmente algo qualitativamente novo, a saber, que o ser humano é capaz de produzir mais do que o necessário para sua própria reprodução, este fenômeno econômico recém-surgido tem de engendrar na sociedade estruturas de todo novas: a estrutura de classe e o que dela se segue. A resposta social à questão econômica: a quem deve pertencer o produzido a mais que o necessário para a reprodução da vida dá origem à estratificação de classes da sociedade, e esta domina, desde que surgida ao menos até agora, o desenvolvimento social da humanidade. Marx e Engels, em »O manifesto comunista«, deram a primeira formulação, que permanece renomada, destes estados de fato: »Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma remodelação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das classes em luta.«[260] Para retornar diretamente ao nosso problema há pouco tratado: a primeira forma de apropriação do trabalho que vai para além da autorreprodução é, de modo compreensível, a violência nua. Sua organização, que serviu originalmente para a defesa, para a expansão, etc., do espaço de manobra natural de reprodução dos seres humanos, recebe agora uma nova função: a proteção da apropriação do trabalho que vai para além da autorreprodução dos outros seres humanos. Enquanto a escravização de seres humanos poderia ser considerada ainda como simples subproduto da guerra (mesmo quando, ainda que não raramente, pertencesse às finalidades mais importantes dela), o organizar e o se assegurar do trabalho escravo já se estendia àquele complexo que tratamos como esfera do Direito. Recordemos os comentários de Engels que foram citados bem ao início; trata-se de seres humanos armados e de seus «acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo«, em uma palavra, de apropriação, baseada na violência, do mais-trabalho do escravo.

Com isto, adentra na existência humana uma categoria igualmente desconhecida na natureza orgânica: a defesa da existência dirige-se não mais meramente para a da correspondente comunidade humana em geral e, nela, do ser humano singular (no que são ainda visíveis determinações naturais socialmente moldadas), mas volta-se para o »interior« e se torna defesa da respectiva formação econômica contra aqueles seres humanos que, em seu »interior«, é impossível que possam consentir com sua estrutura, com seu funcionar, pelos fundamentos materiais de sua própria

260 {10} Marx e Engels: »Manifesto do partido comunista«. Cortez Ed., São Paulo, 1998, p.4-5 [com modificação]. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.266) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.716), em Benseler, em Morbois (p.361) ou em Scarponi (p.242).

Existenz unmöglich einverstanden sein können, die also in permanenter Weise als seine potentiellen Feinde gelten müssen. Das hat vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins und seiner inneren Entwicklung zwei wichtige Folgen: Erstens verwandelt sich das einfache, noch wesentlich biologische Erhalten der eigenen Existenz und Möglichkeit der Reproduktion in ein Erhalten (und versuchsweise Verbessern) des ökonomisch-sozialen Status. Objektiv kann man beide genau voneinander scheiden, und das Leben zeigt zahlreiche Fälle, in denen eine solche Trennung durch die Umstände tatsächlich vollzogen wird. Allein in handelnden Individuen entsteht immer stärker ein unmittelbar unlösbar scheinendes Zusammengeschmolzensein der beiden Seinsweisen und — was vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins höchst wichtig ist — für die konkreten teleologischen Setzungen des individuums eine zunehmende Präponderanz des sozialen Status vor dem bloß biologischen Leben. Zweitens äußert sich die wachsende Vergesellschaftlichung des gesellschaftlichen Seins darin, daß im Alltagsleben sowohl von Unterdrückten wie von Unterdrückern die nackte Gewalt immer mehr in den Hintergrund gerät und an ihre Stelle die rechtliche Regelung, die Anpassung der teleologischen Setzungen an den jeweiligen ökonomisch-sozialen Status quo tritt. Das ist, wie wir sehen werden, ein außerordentlich langwieriger und ungleichmäßig verlaufender Prozeß, obwohl seine ersten Erscheinungsweisen schon auf sehr frühen Stufen auftreten (Rolle der Tradition im Verhältnis zu Haussklaven etc.). Man darf aber dabei nie vergessen, daß die Gewalt, auch im »vollendeten Rechtsstaate« nie verschwinden, sondern bloß sich aus permanenter Aktualität in eine vorherrschende Latenz verwandeln kann. Die Engelsschen bewaffneten Männer werden von der Max Weberschen Chance abgelöst, daß im Konfliktfall Männer mit der Pickelhaube kommen, was klar zeigt, daß bei allen keineswegs unwichtigen Variationen die hier angedeutete Struktur sich in der Kontinuität der Geschichte dem Wesen nach unverändert reproduziert.

Natürlich gibt es neben diesem Alltag auch Knotenpunkte, Schicksalsstunden der Entwicklung, wenn nämlich um das Weiterbestehen oder Aufhören einer solchen Aneignungsform der Mehrarbeit gekämpft wird oder um deren Andersverteilen, um einen Wechsel in der Schicht ihrer Nutznießer. Marx betrachtet mit Recht immer die Grundformen dieser Aneignung als das ökonomisch-sozial entscheidende Charakteristikon einer Epoche, als das ausschlaggebende Kennzeichen, das die verschiedenen Formationen voneinander unterscheidet. Diese dominierende Rolle aber, die er ihnen zuspricht, bedeutet keineswegs, daß er das Problem der Klassenstruktur und des Klassenkampfes ausschließlich darauf beschränken würde. Im Gegenteil. [261] Schon die politisch-proklamatorische Aufzählung im »Kommunistischen Manifest« spricht z.B. im Altertum neben dem Gegensatz

261 {Nota tradução} Na tradução de Scarponi (p.244), este »Im Gegenteil.« não aparece, porém está no manuscrito (p.718) e em Benseler. Morbois (p.363) e Schneider (p.268) seguem Benseler.



existência, que, portanto, de modo permanente, têm de valer por seus inimigos potenciais. Isto tem, do ponto de vista da ontologia do ser social e do seu desenvolvimento interior, duas importantes consequências: primeiro, a simples preservação da própria existência, e possibilidade de reprodução, ainda essencialmente biológica, transforma-se em uma preservação (e tentativa de melhoria) do *status* socioeconômico. Objetivamente, ambas podem separar-se precisamente uma da outra, e a vida mostra numerosos casos nos quais uma tal separação foi, factualmente, consumada pelas circunstâncias. Tão somente aos indivíduos que agem emerge um, cada vez mais intenso, ser-fundidos-juntos de ambos os modos de ser que imediatamente parece indissolúvel, e — o que do ponto de vista da ontologia do ser social é altamente importante —, para as posições teleológicas do indivíduo, emerge uma crescente preponderância do *status* social para com a vida biológica. Segundo, a crescente socialização do ser social se expressa em que na vida cotidiana tanto dos oprimidos quanto dos opressores, a violência nua sempre mais vai para o pano de fundo e, no seu lugar, entra a regulação jurídica, a adequação das posições teleológicas ao respectivo *status quo* socioeconômico. Isto, como veremos, é um processo que toma um percurso extremamente longo e desigual, embora seus primeiros modos fenomênicos já adentrem em patamares muito iniciais (papel da tradição na relação com os escravos domésticos, etc.). Com isto, não se pode jamais esquecer que a violência, mesmo no »Estado de Direito consumado« jamais desaparece, antes meramente pode se transformar, de uma atualidade permanente, em uma latência preponderante. Os homens armados de Engels são substituídos pela possibilidade de Max Weber de que, em caso de conflito, virão os homens com capacetes de pontas[262], o que mostra claramente que, pelas variações da estrutura aqui indicada, de modo algum desimportantes, reproduz-se inalteradamente a essência na continuidade da história.

Naturalmente, ao lado deste cotidiano, há pontos nodais, horas fatídicas do desenvolvimento, a saber, quando o sobreviver ou superar de uma forma de apropriação do mais-trabalho torna-se luta por outra distribuição ou por uma transformação no estrato de seu beneficiário. Marx sempre considera, com razão, as formas básicas dessa apropriação como o ícone característico socioeconômico decisivo de uma época, como traço decisivo que diferencia as distintas formações entre elas. Contudo, esse papel dominante que ele atribui não significa, de modo algum, que o problema da estrutura de classes e da luta de classes limitar-se-ia exclusivamente a isto. Ao contrário. Já a enumeração proclamatória-política no »Manifesto Comunista« fala, p. ex., na Antiguidade, ao lado da oposição

262 {Nota tradução} »Pickelhaube« é o capacete com um ponta metálica ou similar, em sua porção mais elevada, que caracterizava o uniforme dos policiais, militares e bombeiros alemães no século 19.

von Herren und Sklaven auch über den von Patrizieren und Plebejern, und Marx weist an anderen Stellen wiederholt auf das damit eng zusammenhängende Verhältnis von Gläubiger und Schuldner, auf die Rolle des Handelskapitals, des Geldkapitals in diesem Entwicklungsprozeß hin. Diese Art der Betrachtung gilt natürlich für alle Formationen, da sie die echte dynamische Struktur des jeweiligen gesellschaftlichen Seins widerspiegelt. Das Hinüberwachsen der Rechtsordnung in Bürgerkrieg ist deshalb ein außerordentlich kompliziertes Phänomen, obwohl, wenn einmal aktuell geworden, es stets — wenigstens vorübergehend, für die Zeit der akuten Krise — eine konzentrierende Vereinfachung der vielfältigen Gegensätze auf einen bestimmten Fragenkomplex vorstellt. Es ist hier natürlich unmöglich, die unendliche Variiertheit der so entstehenden Konstellationen und ihrer Typen auch nur anzudeuten. Es kann nur darauf ankommen, einzusehen, daß in allen diesen allmählich oder explosiv, offen oder versteckt gewaltsamen Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur das Problem, wie über diese Mehrarbeit verfügt wird, die ausschlaggebende Rolle spielt. Ob die römischen Patrizier den Plebejern Konzessionen machen oder wie in Frankreich 1848 alle kapitalistischen Schichten mit Hilfe des Volkes das Monopol des Geldkapitals brechen oder in England der Zehnstundentag genehmigt wird etc., kommt, was diese Zentralfrage betrifft, aufs gleiche hinaus. Dieses »Gleiche« ist aber zugleich eine einzige Wandlung, ein ununterbrochenes Anderswerden. Denn die ökonomische Entwicklung bringt immer wieder neue Formen der Mehrarbeit, neue Formen ihrer Aneignung (und deren juristischer Garantien), neue Formen ihrer Aufteilung unter den verschiedenen Gruppen und Schichten der Aneigner hervor. Was in dieser ungleichmäßigen und widerspruchsreichen Entwicklung sich als deren Substanz in der kontinuierlichen Wandlung erhält, reduziert sich auf das Faktum der Aneignung und — infolge des Wachstums der Produktivkräfte — auf die zunehmende Quantität und Qualität des Angeeigneten. Der Sozialismus unterscheidet sich »bloß« darin von den anderen Gesellschaftsformen, daß in ihm die Gesellschaft als solche, die Gesellschaft in ihrer Totalität zum alleinigen Subjekt dieser Aneignung wird, daß diese deshalb aufhört, ein differenzierendes Prinzip der Beziehungen von Einzelmenschen zu Einzelmenschen, von einzelnen sozialen Gruppen zu anderen zu sein.

Darin und nur darin äußert sich der Charakter des ökonomischen Seins, der ökonomischen Tätigkeit als übergreifendes Moment allen anderen gesellschaftlichen Komplexen gegenüber. Damit wird freilich jene Selbständigkeit, jene Eigenart der verschiedenen Komplexe, die wir früher aufgezeigt haben, nicht aufgehoben. Sie kann aber nur innerhalb der konkreten Dynamik der ökonomischen Entwicklung, auf sie konkret reagierend, das von ihr gesellschaftlich Erforderte Durchführend, ihren konkreten Tendenzen — unter konkreten subjek-



de senhores e escravos, também sobre a de patrícios e plebeus, e Marx, em outras passagens, aponta seguidamente à relação intimamente conexa a esta, a relação de credores e devedores, ao papel do capital comercial, do capital monetário nesse processo de desenvolvimento. Esse tipo de consideração vale, naturalmente, para todas as formações, pois reflete a autêntica estrutura dinâmica do respectivo ser social. O ultrapassar do ordenamento jurídico em guerra civil é, por isso, um processo extremamente complicado que, embora, quando uma vez tornado atual, — ao menos temporariamente, na época de crise aguda —, avança uma simplificação que concentra as diversas oposições em um determinado complexo de questões. É aqui impossível, naturalmente, sequer indicar a infindável variedade das constelações que emergem e de seus tipos. Disto apenas importa poder enxergar que em todas essas alterações, graduais ou explosivas, abertas ou veladamente violentas, da estrutura social, o problema de como é disposto esse mais-trabalho joga o papel decisivo. Se os patrícios romanos fazem concessões aos plebeus, se, como na França, em 1848, todas as camadas de capitalistas quebram o monopólio do capital monetário com a ajuda do povo ou se, na Inglaterra, é aprovada a jornada de dez horas, etc., é o mesmo no que concerne a essa questão. Este »mesmo«, contudo, é uma única transformação, um ininterrupto tornar-se-outro. Pois o desenvolvimento econômico sempre produz seguidamente novas formas do mais-trabalho, novas formas de sua apropriação (e de suas garantias jurídicas), novas formas de sua repartição aos diferentes grupos e estratos de apropriadores. O que, nesse desigual e contraditório desenvolvimento se mantém como sua substância na transformação continuada se reduz ao fato da apropriação e — consequência do crescimento das forças produtivas — da crescente quantidade e qualidade do apropriado. O socialismo »apenas« se diferencia nisso das outras formas de sociedade que, nele, a sociedade como tal, a sociedade em sua totalidade, torna-se o único sujeito dessa apropriação, que esta, por isto, cessa de ser um princípio diferenciador das relações de um ser humano singular a outro ser humano singular, de um grupo singular para com outro.

Nisto e apenas nisso se expressa o caráter do ser econômico, da atividade econômica, como momento predominante ante todos os outros complexos sociais. Com isso, todavia, não é superada aquela independência, aquela peculiaridade dos diferentes complexos que já apontamos anteriormente. Ela, contudo, apenas no interior da dinâmica concreta do desenvolvimento econômico, a ela reagindo concretamente, implementando o a ele socialmente demandado, opondo-se a suas tendências concretas — sob condições subjetivas

tiven wie objektiven Bedingungen — sich entgegenstellend etc., ihre eigentliche Eigenart finden, sich zu einer echten Selbständigkeit durchringen. Die in den Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften so häufige idealistisch-fetischisierende Vorstellung einer absoluten Unabhängigkeit der einzelnen Komplexe geht einerseits von einer verengten und verdinglichten Vorstellung des Ökonomischen aus; dessen tatsächlich vorhandene strenge Gesetzmäßigkeiten lassen durch diese Verdinglichung vergessen, daß das Ökonomische nicht eine unserer Existenz gegenüber gleichgültige, rein objektive Wirklichkeit ist, wie etwa die anorganische Natur, daß es vielmehr die gesetzmäßige Synthese jener teleologischen Akte ist, die jeder von uns in seinem ganzen Leben ununterbrochen vollzieht und — bei Strafe des physischen Untergangs — ununterbrochen vollziehen muß. Es handelt sich also hier nicht um die Entgegensetzung einer reinen (gesetzmäßigen) Objektwelt und der Welt einer »reinen« Subjektivität, der rein individuellen Entschlüsse und Taten, sondern um dynamische Komplexe des gesellschaftlichen Seins, deren faktische Grundlage — innerhalb und außerhalb des wirtschaftlichen Lebens — individuelle teleologische Setzungen bilden, wobei nicht oft genug wiederholt werden kann, daß die ontologische Priorität einer bestimmten Art der anderen gegenüber nichts mit Wertproblemen zu tun hat. Andererseits muß mit der ebenfalls verdinglichten, aus abstrakter Opposition gegen die kapitalistische Verdinglichung entstandenen Vorstellung gebrochen werden, als ob eine zunehmende gedankliche Isolierung des individuums von seiner gesellschaftlichen Umgebung, seine (eingebildete) Unabhängigkeit von ihr, Reichtum und Stärke der Individualität fördern, ja eigentlich zustande bringen könnte. Je reicher und mächtiger eine Individualität ist, desto vielfältiger sind ihre Antworten auf das Leben mit dem Geradesosein der Gesellschaft, in der es lebt, verflochten, desto echter sind sie — auch wenn sie den Zeitströmungen gegenüber negativ ausfallen — von den Fragen der Zeit ins Leben gerufen. Strategie und Taktik Napoleons, die Theorie von Clausewitz auf dem Gebiet des Krieges, der Code Napoléon auf dem Gebiet des Rechts verdanken ihre Originalität gerade diesem ihrem konkreten Antwortcharakter auf große konkrete Zeitfragen. Was nun für das Individuum gilt, gilt in noch gesteigertem Maße für die Synthese individueller Setzungen innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes, für die authentische Selbständigkeit des betreffenden Komplexes. Auf allen Gebieten entstehen fruchtbare und weitwirkende Methodenrevolutionen als Vorläufer oder Vollender der vorgreifenden ökonomisch-sozialen Zielsetzungen. Wenn also schon der junge Marx in der »Deutschen Ideologie«[263] den ideologischen Erscheinungen eine selbständige

263 {11} Marx Werke V, S. 16; MEW 3, S. 18.



bem como objetivas —, pode encontrar sua peculiaridade própria, impor-se uma autêntica independência. A representação (*Vorstellung*) fetichizante-idealista, tão frequente nas ciências histórico-sociais, de uma independência absoluta dos complexos singulares parte, por um lado, de uma representação (*Vorstellung*) estreita e reificada do econômico; as suas estreitas legalidades, de fato existentes, deixam esquecer, através dessa coisificação, que o econômico não é uma realidade puramente objetiva, indiferente ante nossa existência, como por exemplo, a natureza inorgânica, que, ao contrário, é a síntese legal daqueles atos teleológicos que cada um de nós, em toda nossas vidas, executa ininterruptamente e — sob pena de ruína física — tem de interruptamente executar. Portanto, aqui não se trata da contraposição de um puro (legal) mundo objetivo e do mundo de uma »pura« subjetividade, de puras decisões e atos individuais, mas de um complexo dinâmico do ser social, cuja base de fato constitui — no interior e no exterior da vida econômica — posições teleológicas individuais, acerca do que não pode ser suficientemente repetido que a prioridade ontológica de determinado tipo nada tem a ver com problemas de valor. Por outro lado, deve-se romper com a representação (*Vorstellung*) igualmente coisificada, que emerge da abstrata oposição à reificação capitalista, como se um crescente isolamento intelectual do indivíduo de seu entorno social acarretasse sua (imaginária) independência desta, promovesse a riqueza e a força da individualidade. Quanto mais rica e forte é uma individualidade, tanto mais são, suas respostas à vida, multifacetadamente entrelaçadas com o ser-precisamente-assim da sociedade em que vive, tanto mais realmente são elas trazidas à vida pelas questões da época — mesmo quando resultam negativamente opostas às correntes da época. A estratégia e a tática de Napoleão, a teoria de von Clausewitz sobre a esfera da guerra, o Código Napoleônico na esfera do Direito, devem sua originalidade precisamente a esse caráter de resposta concreta às grandes questões concretas da época. O que, então, vale para o indivíduo vale, em medida ainda mais intensa, para a síntese de posições individuais no interior de um complexo social, para a autêntica independência do complexo concernente. A partir de todas as esferas, emergem frutíferas e amplamente operantes revoluções de método como precursoras ou consumadoras das antecipadas posições de finalidade socioeconômicas. Quando, portanto, já o jovem Marx em »A Ideologia Alemã«[264], nega aos fenômenos ideológicos uma historicidade

264 {11} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.83.

Historizität abspricht, so wird dadurch nicht deren mechanische Abhängigkeit von und schematische Ableitbarkeit aus der ökonomischen Entwicklung proklamiert, sondern nur die von uns schon vielfach erkannte Einheit des Geschichtsprozesses als ontologische Kontinuität, bei all seiner Widersprüchlichkeit und notwendigen Ungleichmäßigkeit festgestellt.

In dieser Frage der Selbständigkeit der einzelnen Komplexe darf aber auch keine gedankliche Gleichmacherei stattfinden, denn seinsmäßig ist sowohl der jeweilige Anteil an der Effektivität des Einflusses der in Wechselwirkung geratenen Komplexe höchst verschieden, wie auch die konkrete Rolle des übergreifenden Moments nicht immer und überall eine gleiche ist. Hier ist nicht mehr möglich, als kurz darauf hinzuweisen, daß die Klassen und der Klassenkampf in der ökonomischen Entwicklung diese viel stärker modifizieren als die Wechselwirkung mit welchem anderen Komplex immer. Es ist zwar selbstverständlich, daß es die ökonomische Entwicklung ist, die die Kräfteverhältnisse der Klassen und damit auch den Ausgang der Klassenkämpfe letzten Endes bestimmt, aber nur letzten Endes, denn — wie wir es aus späteren Ausführungen sehen werden — je entwickelter im gesellschaftlichen Sinn die Klassen sind, je mehr ihr gesellschaftliches Sein die Naturschranken zurückgedrängt hat, eine desto größere Rolle spielt in ihren Kämpfen der subjektive Faktor, die Verwandlung der Klasse an sich in eine Klasse für sich, und zwar nicht bloß deren allgemeine Entwicklungsstufe, sondern auch deren Details bis hinunter zu den jeweils führenden Persönlichkeiten, deren Beschaffenheit nach Marx stets eine Sache des Zufalls ist.[265] Nun ist es für die ökonomische Entwicklung eines Landes keineswegs gleichgültig, ob in einer revolutionären Krisenlage, die von der ökonomischen Entwicklung selbst herbeigeführt wurde, diese oder jene Klasse siegt und die Organisation der Gesellschaft (die Förderung oder Hemmung bestimmter wirtschaftlich wirksamer Tendenzen) so oder so in Angriff nimmt. Die Entwicklung des Kapitalismus in Westeuropa — wenn man die Deutschlands mit Frankreichs und Englands vergleicht — beleuchtet die hier entstehenden stark divergierenden Entwicklungsrichtungen sehr deutlich. Damit würden aber diese Geschichtstendenzen doch nicht zu jener irrationalen »Einmaligkeit« herabgeschraubt, wie insbesondere die deutsche Historiographie seit Ranke sie aufzufassen pflegte. Die Entstehung des Kapitalismus aus der Auflösung der feudalen Gesellschaft ist und bleibt eine unabdingbare Notwendigkeit. Aber in den so entstehenden Ungleichmäßigkeiten bloße Nuancen, unwesentliche Variationen in der Erfüllung der Gesetze zu

265 {12} Marx an Kugelmann 17, IV, 1871. Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, S. 254; MEW 33, S. 209.



independente, com isto não é proclamada sua dependência mecânica, e sua esquemática derivacionalidade a partir, do desenvolvimento econômico, mas apenas constatada, a por nós já muitas vezes reconhecida, unidade do processo histórico enquanto continuidade ontológica, apesar de toda a sua contraditoriedade e necessária desigualdade.

Nessa questão da independência dos complexos singulares, contudo, também não pode ocorrer nenhum nivelamento intelectual, pois, ontologicamente, tanto a correspondente porção de efetividade da influência dos complexos que entram em interação diferem muitíssimo, como também o papel concreto do momento predominante não é sempre e em geral o mesmo. Aqui não é possível mais do que sobre isto brevemente apontar que as classes e a luta de classe no desenvolvimento econômico sempre modificam a este mais fortemente que a interação com qualquer outro complexo. De fato, é evidente que o desenvolvimento econômico determina as relações de força das classes e, com isto, o desenlace das lutas de classe, mas apenas por último, pois — como veremos em exposições posteriores — quanto mais são desenvolvidas, em sentido social, as classes, quanto mais o seu ser social afastou as barreiras naturais, tanto maior o papel que desempenha em suas lutas o fator subjetivo, a transformação de uma classe em si em uma classe para si, e isto não meramente em seu patamar de desenvolvimento geral, mas também em seus detalhes até às respectivas personalidades que lideram, cuja qualidade, segundo Marx, permanece coisa do acaso.[266] Agora, para o desenvolvimento econômico de um país, não é de modo algum o mesmo se, em uma situação de crise revolucionária, produzida pelo próprio desenvolvimento econômico, esta ou aquela classe vença e enfrente a organização da sociedade (a promoção ou a inibição de determinadas tendências economicamente operantes) deste ou daquele modo. O desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental — se se compara o da Alemanha com o da França e Inglaterra — ilumina muito nitidamente as direções de desenvolvimento intensamente divergentes que aqui emergem. Com isto, contudo, estas tendências históricas não se elevariam desde abaixo àquela »unicidade« irracional com que costuma compreendê-las em particular a historiografia alemã desde Ranke. O surgimento do capitalismo a partir da dissolução da sociedade feudal é e permanece uma necessidade indispensável. Contudo, enxergar nas desigualdades que assim surgem meras nuances, variações inessenciais no cumprimento das leis,

266 {12} Marx: Cartas a Kugelmann, *in* O 18 brumário e Cartas a Kugelmann, Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1977, p.293.

erblicken, wäre, mit entgegengesetzten Vorzeichen, keine geringere Entstellung der Wahrheit, des Wesens der Geschichte als die »Einmaligkeit« in der Nachfolge Rankes.

Im allgemeinen ähnlich — konkret freilich höchst verschieden — läuft die Wechselwirkung zwischen den Sphären der Kriegführung und der ökonomischen Entwicklung ab. Diese bildet schon darum das übergreifende Moment, weil sie die gesamte Organisation und durch sie vermittelt die Bewaffnung, Taktik etc. fundiert. Natürlich können dabei starke Varianten entstehen, es fragt sich nur, was freilich bloß konkrete Untersuchungen aufdecken können, wieweit diese darauf beruhen, daß, wie wir gesehen haben, innerhalb einer und derselben Formation bedeutende Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung möglich sind. Soweit nun dieser Komplex nach außen wirksam wird — die militärischen Aktionen der Bürgerkriege werden von der Klassenschichtung, den Formen des Klassenkampfs letzthin determiniert, trotz zweifellos vorhandenen Wechselwirkungen —, ist seine Basis die jeweilige, jeweils letzthin ökonomisch bestimmte Gesellschaftsstruktur als Ganzes. Die Entwicklungshöhe und Entwicklungsdynamik dieser Totalität entscheidet nun über das Schicksal des bewaffneten Lebenskampfes zwischen den einzelnen Völkern. Freilich auch hier nur letzthinnig. Denn es kommt in der Geschichte häufig vor, daß eine niedriger stehende Formation in einzelnen Schlachten, ja in Reihen von einzelnen Schlachten siegreich sein kann, allerdings um am Ende der höheren Organisationsform des Gesellschaftlichen doch zu unterliegen. Man denke etwa an die Gallier und die römische Republik, an die Tataren und den Feudalismus etc. (Die langdauernde Niederwerfung Rußlands hängt wieder mit seiner primitiveren sozialen Struktur zusammen.) Auch in anderen Fällen zeigt sich ein ähnliches Bild. Die Türken waren den feudalen Armeen gegenüber oft überlegen; erst die absolute Monarchie war imstande, wirklich entscheidende Siege über sie zu erringen. So ist der Krieg — auf lange Sicht betrachtet — ein Durchführendes, beschleunigendes (freilich zuweilen auch ein hemmendes) Organ der allgemeinen ökonomisch-sozialen Entwicklung. Die aktive Rolle dieses Komplexes im Rahmen der gesellschaftlichen Totalität, in Wechselwirkung mit der ökonomischen Entwicklung zeigt sich darin, daß die Folgen eines Sieges oder einer Niederlage für eine kürzere oder längere Zeitspanne auf den Gang des allgemein Ökonomischen modifizierend einwirken können. Der Charakter der Ökonomie als übergreifendes Moment zeigt sich aber hier noch viel entschiedener als im Klassenkampf.

Wir können hier auf die Verschiedenheit der Reaktionen in den verschiedenen anderen Komplexen nicht eingehen. Diese kurzen Hinweise waren nur nötig, um die besondere Lage der Klassenschichtung und — weniger ausgeprägt — der



seria, com sinais opostos, um desfiguramento não pequeno da verdade, da essência da história, quando a »unicidade« nos sucessores de Ranke.

Em geral similar — concretamente, contudo, muitíssimo diferente — flui a interação entre a esfera da condução da guerra e o desenvolvimento econômico. Este já constitui o momento predominante porque funda a organização como um todo e, por ela mediado, o armamento, a tática, etc. Naturalmente, com isso podem emergir intensas variações; a questão, que, no entanto, apenas pode ser descoberta por investigações concretas, é apenas o quão amplamente e em que estas se apoiam, que, como vimos, são possíveis significativas desigualdades de desenvolvimento no interior de uma mesma formação. Tanto quanto esse complexo torna-se externamente operante — as ações militares das guerras civis são determinadas, por último, pela estratificação em classes, pelas formas das lutas de classe, apesar das indubitáveis interações existentes — a sua base é a correspondente, por último sempre economicamente determinada, estrutura da sociedade como um todo. O nível do desenvolvimento e a dinâmica de desenvolvimento desta totalidade decidem, então, sobre o destino da luta armada pela vida entre os povos singulares. Todavia, também aqui apenas por último. Pois na história encontra-se que uma formação inferior pode ser vitoriosa em batalhas singulares, mesmo em uma série de batalhas singulares, contudo, ao final, para ser derrotada pela forma de organização mais elevada. Pense-se nos gauleses e a República Romana, nos tártaros e no feudalismo, etc. (A prolongada prostração da Rússia, uma vez mais, conecta-se com sua primitiva estrutura social.) Também, em outros casos, mostra-se um quadro similar. Os turcos foram com frequência superiores aos exércitos medievais; apenas a monarquia absoluta foi capaz de conseguir vitórias realmente decisivas sobre eles. Portanto, a guerra — considerada no longo prazo — é um órgão que implementa, que acelera (contudo, que por vezes também inibe) o desenvolvimento socioeconômico geral. O papel ativo desse complexo na moldura da totalidade social, em interação com o desenvolvimento econômico, mostra-se em que as consequências de uma vitória ou de uma derrota, para um período curto ou longo, podem realmente afetar modificadoramente o andamento do econômico em geral. O caráter da economia como momento predominante mostra-se contudo, aqui, ainda mais decisivamente que na luta de classes.

Aqui não podemos lidar com a diversidade das reações nos diversos outros complexos. Essas breves indicações foram necessárias apenas para demonstrar o lugar particular da estratificação de classe e — menos pronunciado — da

Kriegssphäre der Ökonomie gegenüber aufzuzeigen. Wechselwirkungen von dieser Stärke und Qualität können wir bei den anderen Komplexen nicht finden, je geistiger die einzelnen Sphären sind, je weiter und komplizierter ihr Vermitteltsein mit der Ökonomie ist, desto weniger. Es wäre aber ganz falsch, daraus die Folgerung zu ziehen, daß ihre Beziehung zur Welt der Ökonomie ein einfaches Bestimmtsein von ihr ohne lebendige Wechselwirkung sein kann, daß ihre Erscheinungsweise, ihre Entwicklung etc. aus der ökonomischen einfach abgeleitet, deduziert werden könnte. Schon die von uns festgestellte Eigenart eines jeden Komplexes, daß er auf die Impulse, die die allgemeine Bewegung des gesellschaftlichen Seins in der Ökonomie zum Einsatz bringt, notwendig nur in seiner eigenen Weise zu reagieren imstande ist, weist auf die notwendige Besonderheit dieser Reaktionen hin. Daraus können eigene Formen der ungleichmäßigen Entwicklung entstehen, wie z. B. daß im Laufe der Entstehung des Kapitalismus das römische Recht in einzelnen Staaten rezipiert wurde, in anderen nicht. Die Ungleichmäßigkeit kann aber noch viel tiefer gehen. Denken wir etwa an die eben aufgezeigte Krise des sich auflösenden Feudalismus in Deutschland. Der revolutionäre Klassenkampf, von der Reformation intoniert, im Bauernkrieg ausklingend, ist gescheitert. Kein moderner Staat, keine echte absolute Monarchie löst den feudalen Zerfall ab. Die allmähliche Verwandlung der größeren und kleineren feudalen Einheiten in Miniaturkarikaturen der absoluten Monarchie hat die nationale Zerrissenheit nur gesteigert. Das historisch fällige Nationwerden des deutschen Volks ist so schmählich gescheitert. Jedoch das erste ideologische Produkt der noch revolutionären Reformationsbewegung, die Bibelübersetzung Luthers und die von ihr initiierte Literatur, hat die gemeinsame nationale Sprache viel früher ins Leben gerufen, als die kapitalistische Entwicklung imstande war, die nationale Einheit selbst zustande zu bringen.

Von solchen bunten, aus der gesetzmäßigen Generallinie herausfallenden Ereignissen ist die Geschichte voll. Ihre adäquate Erkenntnis kann nur die echte materialistische Dialektik bringen, die sich in allen ihren gedanklichen Abbildungen der Wirklichkeit, auch in den abstraktesten, stets über den wahren ontologischen Charakter des gesellschaftlichen Seins im klaren ist. Deshalb stellt sie ein entschiedenes Tertium datur sowohl der rationalistischen Gesetzesfetischisierung wie der empiristischen Terre-à-terre-Auffassung oder gar der irrationalistischen hohlen Tiefe gegenüber dar. Es kommt in diesem Tertium datur vor allem auf eine doppelseitige Ablehnung sowohl des Leugnens einer gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit wie ihrer fetischisierenden Verabsolutierung an. Das Geradesosein mit allen seinen Ungleichmäßigkeiten und Widersprüchlichkeiten ist sowohl Ausgangspunkt und Abschluß eines jeden Versuchs, das Sein überhaupt, aber



esfera da guerra ante a economia. Interações dessa intensidade e qualidade não podem ser encontradas em outros complexos, tanto menos quanto mais espirituais são as esferas singulares, quanto mais ampla e complicada é seu ser mediado com a economia. Todavia, seria de todo falso disto tirar a conclusão de que sua relação com o mundo da economia pode ser um simples ser determinado por ela sem interação viva, que seu modo de manifestação, seu desenvolvimento, etc., poderia ser simplesmente derivado, deduzido, do econômico. Já a peculiaridade por nós constatada, de que todo complexo necessariamente apenas é capaz de reagir ao seu próprio modo aos impulsos que o movimento geral do ser social insere na economia, aponta para a necessária particularidade destas reações. Disto podem emergir formas próprias do desenvolvimento desigual como, p. ex., no curso da formação do capitalismo foi absorvido o Direito romano em alguns Estados e não em outros. Mas a desigualdade pode ir ainda mais profundamente. Pensemos, por exemplo, na crise acima assinalada do feudalismo em dissolução na Alemanha. Fracassou a luta de classe revolucionária, entonada pela Reforma, finda com a guerra camponesa. Nenhum Estado moderno, nenhuma monarquia absoluta substitui a decomposição feudal. A transformação gradual das grandes e pequenas unidades feudais em miniaturas caricaturais da monarquia absolutista apenas agravou os conflitos nacionais. O tornar-se nação dos povos germânicos, há muito devido, fracassou assim miseravelmente. Todavia, o primeiro produto ideológico do movimento da Reforma ainda revolucionário, a tradução da Bíblia por Lutero e da literatura por ela iniciada, trouxe à vida a língua nacional comum muito antes que o desenvolvimento capitalista fosse capaz de levar a cabo a unidade nacional enquanto tal.

A história é plena de tais variados eventos que caem fora da linha legal geral. Seu conhecimento adequado só pode ser trazido pela dialética materialista autêntica que, em todas as suas representações (*Abbildungen*) intelectuais da realidade, mesmo nas mais abstratas, tem sempre clareza sobre o verdadeiro caráter ontológico do ser social. Por isso significa um decisivo *tertium datur* ante tanto a fetichização racionalista da lei quanto a empirista visão-*terre-à-terre* ou, até mesmo, a vazia profundidade irracionalista. Importa nesse *tertium datur* antes de tudo uma dupla recusa, tanto da negação de uma legalidade social quanto da sua absolutização fetichizadora. O ser-precisamente-assim, com todas as suas desigualdades e contraditoriedades, é tanto o ponto de partida quanto o de chegada de cada tentativa de apreender

insbesondere das gesellschaftliche Sein, in seiner Bewegtheit ontologisch zu erfassen. Der Ausgangspunkt scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein; alles, womit der Mensch in Berührung kommt, also auch das gesellschaftliche Sein ist ihm unmittelbar als ein Geradesosein gegeben. Es kommt freilich schon bei dieser ersten unmittelbaren Berührung von Subjekt und Objekt sehr darauf an, wie jenes sich zu diesem Geradesosein verhält, ob es darin ein konkret-ontologisch zu lösendes Problem erblickt, ob es das Geradesosein als eine bloße Erscheinung (oder gar als bloßen Schein) betrachtet, oder ob es bei der Unmittelbarkeit als bei einer letzten Weisheit stehenzubleiben gewillt ist.

Allgemein gesprochen ist für uns dieses Problem kein neues mehr, es kommt jetzt bloß darauf an, es entsprechend weiter zu konkretisieren. Wir haben in anderen Zusammenhängen Gesetzlichkeit, Notwendigkeit als Zusammenhänge von einem »Wenn ... dann«-Charakter bestimmt. Darin ist die hier wichtig gewordene ontologische Priorität des Geradesoseins der Wirklichkeit bereits mitenthalten. Es muß nur eingesehen werden, daß im gesellschaftlichen Sein gerade der Komplex, dessen ontologische Priorität wir immer wieder betonen, die Welt der Ökonomie, zugleich das Gebiet ist, wo die Gesetzlichkeit des Geschehens am ausgeprägtesten sichtbar ist. Es ist eben der Punkt, wo die Selbstreproduktion des Menschenlebens und die Natur (organische wie anorganische) in eine unauflösbare Wechselbeziehung miteinander geraten, wo dem Menschen durch diese Vermittlung die Möglichkeit gegeben wird, die Gesetzlichkeiten der Natur nicht nur als deren Objekt zu erleben, sondern diese auch zu erkennen und durch eine solche Erkenntnis zum Element, zum Vehikel des eigenen Lebens zu machen. Es ist also kein Wunder, daß dieses für das Leben der Menschheit so schicksalhafte Element, je mehr es seine eigenen Bewegungsformen ausbaut, desto mehr, sich als ein System von Gesetzmäßigkeiten erweist. Und es ist ebenso leicht verständlich, daß der Ausbau solcher Gesetzessysteme, erkenntnistheoretisch oder logizistisch betrachtet, zu einem in sich abgeschlossenen System gemacht werden kann, dessen Ratio von diesen zusammenhängenden Gesetzmäßigkeiten getragen wird. Dadurch findet eine ontologische Umkehrung statt, die für die Geschichte der gedanklichen Bewältigung der Welt durch den Menschen typisch ist und in der Geschichte immer wieder zum Vorschein kommt. Ganz allgemein läßt sich diese Verkehrung so ausdrücken: An sich, im genauen ontologischen Sinn bedeutet die Gesetzmäßigkeit, die Notwendigkeit und in gedanklicher Abhängigkeit davon die Rationalität eines Vorgangs so viel, daß man fähig ist, bei Wiederkehr seiner Bedingungen seinen regelmäßigen Ablauf vorauszusehen. Die gedankliche Bewältigung solcher Vorgänge erzwingt im menschlichen Denken ein Herausarbeiten von allgemein gedanklichen Möglichkeitsformen, die vorzügliche Instrumen-



ontologicamente o ser em geral, mas em especial o ser social em sua mobilidade. O ponto de partida parece ser uma obviedade; tudo com o que o ser humano entra em contato, portanto também o ser social, é a ele dado, imediatamente, como um ser-precisamente-assim. Importa muito, contudo, já neste primeiro contato imediato de sujeito e objeto, como o primeiro se comporta para com este ser-precisamente-assim, se o enxerga como um problema ontológico-concreto a ser solucionado, ou se considera o ser-precisamente-assim como um mero fenômeno (mesmo como mera aparência), ou se está disposto a se conservar na imediaticidade como a sabedoria última.

Falando em geral, esse problema não é mais novo para nós; importa agora adequadamente concretizá-lo mais amplamente. Determinamos, em outras conexões, legalidade e necessidade como conexões com um caráter »se...então«. Nisto já está incluída a prioridade ontológica, aqui tornada importante, do ser-precisamente-assim da realidade. Deve apenas ser visto que, no ser social, precisamente o complexo do qual sublinhamos seguidamente a prioridade ontológica, o mundo da economia, é, ao mesmo tempo, a esfera em que a legalidade dos eventos é o mais pronunciadamente visível. É justamente o ponto em que a autorreprodução da vida humana e a natureza (orgânica bem como inorgânica) entram em uma indissolúvel interação uma com a outra, em que ao ser humano é dada a possibilidade, através dessa mediação, de experimentar as legalidades da natureza não apenas como seu objeto, mas também de conhecê-las e, através de um tal conhecimento, torná-las elemento, veículo de sua própria vida. Nenhuma surpresa, portanto, que este elemento tão fatal para a vida da humanidade, quanto mais aprimore suas próprias formas de movimento, tanto mais se demonstre como um sistema de legalidades. E é mesmo facilmente compreensível que da ampliação de tal sistema legal, gnosiológico ou logicamente considerado, pode ser feito um sistema fechado em si, cuja *ratio* é portadora destas legalidades conectadas. Com isto tem lugar uma inversão ontológica que é típica para a história do domínio intelectual do mundo pelos seres humanos, e que seguidamente vem à luz na história. De todo em geral, esta inversão se deixa assim expressar: em si, em sentido ontológico preciso, a legalidade, a necessidade e, na dependência intelectual disso, a racionalidade de um evento, significa que se é capaz, pela recorrência de suas condições, de se prever seu decurso periódico. O domínio intelectual de tais eventos força no pensamento humano um elaborar de formas de possibilidades intelectualmente gerais que podem ser excelentes instrumen-

te der Widerspiegelung und des Begreifens von Sachzusammenhängen werden können. Es ist deshalb nur allzu leicht verständlich, daß ihre Wesensart die Konzeption des Rationalen bestimmt hat: rational (in diesem Sinne: notwendig) erscheint der Vorgang, der sich mit Hilfe solcher Gedankenformen adäquat erfassen läßt. Man denke dabei an die Geschichte der Naturwissenschaften; wie lange betrachtete man es als »notwendig«, daß die Himmelskörper sich in Kreisform — der »vollenetsten«, »rationalsten« Form — bewegen müssen, wie lange schien die Geometrie den Schlüssel zu den Gesetzmäßigkeiten der Physik abzugeben etc. Heute scheinen solche Tendenzen freilich längst überwunden. Wenn man aber daran denkt, wie oft die Realanalyse wirklicher Phänomene von den mathematischen Formeln verdeckt bleibt, ja geradezu beiseite geschoben wird, so ist es leicht ersichtlich, daß die falsche Einstellung, die »rationale« Form für das letzte Wesen des Seins anzusehen, von der »Ratio« aus die Phänomene einzuordnen, noch immer ein Übergewicht über das Bestreben, diese in ihrem konkreten Geradesosein zu erfassen, besitzt.

Wir haben es hier vor allem mit dem gesellschaftlichen Sein (und darin jetzt mit der Ökonomie) zu tun. Auf diesem Gebiet ist die unaufhebbare Heterogenität der auffindbaren rationalen, gesetzmäßigen Zusammenhänge zueinander noch prägnanter vorhanden als in der Natur. Denn das Urphänomen der Ökonomie, die Arbeit, ist ja— seinsmäßig betrachtet— ein Kreuzungspunkt der Wechselbeziehungen zwischen den Gesetzlichkeiten der Natur und denen der Gesellschaft. Jede Arbeit setzt die Kenntnis jener Naturgesetze voraus, die jene Gegenstände und Prozesse beherrschen, die die teleologische Setzung der Arbeit für gesellschaftlich-menschliche Zwecke zu verwerten beabsichtigt. Wir haben aber auch gesehen, daß der in der Arbeit verwirklichte Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur sogleich das für diesen Prozeß in Betracht Kommende in spezifisch gesellschaftliche Formen setzt; in Formen der Gesetzlichkeit, die — an sich — mit den Naturgesetzen in gar keiner Beziehung stehen, ihnen gegenüber völlig heterogen bleiben müssen. Es genügt, an die Arbeitszeit als Maß der Arbeitsproduktivität zu denken, um diese Heterogenität innerhalb eines unlösbaren Zusammenhangs klar zu erblicken. Natürlich entstehen dabei immer neue, immer verschlungenere Wechselwirkungen; die Entfaltung der Produktivkräfte der Arbeit führt immer wieder zur Entdeckung neuer Naturgesetzlichkeiten, zur Neuanwendung bereits bekannter etc. Das hebt jedoch die Heterogenität der Komponenten nicht auf, was sich in der entwickelten Arbeit als Dualität der technischen und der ökonomischen Komponenten äußert; die jedoch nur ständig zusammenwirkend, einander wechselseitig beeinflussend, die reale seinsmäßige Einheit sowohl von Arbeitsprozeß wie von Arbeitsprodukt ausmachen können.



tos do reflexo e do compreender de conexões coisais. É por isso apenas bem facilmente compreensível que seu tipo de essência tenha determinado a concepção do racional: racional (neste sentido: necessário) parece o evento que se deixa adequadamente apreender com a ajuda de tais formas de pensamento. Pense-se acerca disto na história das ciências naturais; o quão longamente se considerou como »necessário« que os corpos celestes tivessem de se mover em forma circular — a forma »mais consumada«, »mais racional« —, quão longamente a geometria parecia entregar a chave para as legalidades da física, etc. Tais tendências, hoje, contudo, parecem estar há muito ultrapassadas. Quanto, contudo, pensa-se quão frequentemente hoje a análise real de fenômenos concretos permanece obnubilada pelas fórmulas matemáticas, ou mesmo é deixada de lado, é facilmente evidente que o falso emprego da forma »racional« para examinar a essência última do ser, para ordenar os fenômenos a partir da »*ratio*«, ainda possui preponderância sobre os esforços de apreendê-los em seu ser-precisamente-assim concreto.

Temos aqui de tratar, antes de tudo, com o ser social (e, nele, agora com a economia). Nessa esfera, a inexorável heterogeneidade das encontráveis conexões racionais, legais, de uma com a outra, é ainda mais incisivamente existente que na natureza. Pois o fenômeno originário da economia, o trabalho, já é — ontologicamente considerado — uma interseção das inter-relações entre as legalidades da natureza e aquelas da sociedade. Todo trabalho pressupõe o conhecimento daquelas leis naturais que dominam aqueles objetos e processos que a posição teleológica do trabalho intenciona utilizar para propósitos humano-sociais. Vimos, contudo, também que o metabolismo entre sociedade e natureza, realizado no trabalho, imediatamente põe o que entra em consideração para esse processo em formas especificamente sociais; em formas de legalidade que — em si — não estão em absolutamente nenhuma relação com as leis da natureza, que têm de permanecer completamente heterogêneas ante elas. É suficiente pensar no tempo de trabalho como medida da produtividade do trabalho, para enxergar claramente essa heterogeneidade no interior de uma indissolúvel conexão. Naturalmente, surgem com isso sempre novas, sempre mais entranhadas, interações; o desdobramento da força produtiva do trabalho conduz repetidamente à descoberta de novas legalidades naturais, de novas aplicações das já conhecidas, etc. Isto não supera, contudo, a heterogeneidade dos componentes, que se expressa no trabalho desenvolvido como dualidade dos componentes técnicos e econômicos; os quais apenas em permanente operar-conjunto, influenciando reciprocamente um ao outro, podem constituir a real unidade ontológica, tanto do processo de trabalho quanto do produto do trabalho.

Jeden Arbeitsprozeß bestimmen also sowohl die Gesetze der Natur wie die der Ökonomie, der Arbeitsprozeß (und das Arbeitsprodukt) kann jedoch nicht bloß aus dieser Summierung, aus ihrer Homogenisierung verstanden werden, sondern nur als jenes Geradesosein, das aus diesen besonderen Wechselwirkungen, in eben diesen besonderen Relationen, Proportionen etc. entsteht. Ontologisch ist dieses Geradesosein das Primäre, die wirkenden Gesetze werden erst als Träger einer solchen besonderen Synthese konkret wirksam, gesellschaftlich seiend.

Was für das einfache Faktum der Arbeit gilt, gilt in gesteigertem Maße für ihre gesellschaftliche Entfaltung. Diese zeigt sich im ständigen Erstarken beider Komponenten; es nimmt die Zahl jener Naturgesetze, die für die ökonomische Produktion mobilisiert werden können und müssen, ständig zu, zugleich gerät aber der Arbeitsprozeß in einen extensiv wie intensiv stets wachsenden Zusammenhang gesellschaftlicher Kräfte und ihrer Gesetze. Je ausgeprägter dieses Wachstum beider Komponenten wird, je komplizierter deshalb die Beschaffenheit eines gesellschaftlichen Gebildes oder Prozesses sein muß, desto ausgeprägter erscheint die ontologische Priorität seines Geradesoseins jenen einzelnen Gesetzlichkeiten gegenüber, die seine Existenz zu ermöglichen verhelfen. Es ist z.B. möglich, worüber bereits die Rede war und noch ausführlicher sein wird, daß in verschiedenen Zusammenhängen — isoliert betrachtet — äußerst ähnliche Prozesse, Verhältnisse etc. geradezu entgegengesetzte Folgen haben können, daß also ihr notwendiger, gesetzmäßiger Ablauf weniger von ihren eigenen notwendigen Eigenschaften abhängt als von der Funktion, die sie im jeweiligen geradesoseienden Komplex erfüllen können und müssen. Marx beschreibt, daß in Rom Enteignungsprozesse an Bauern sich abgespielt haben, die an sich sehr viel Ähnlichkeit mit der späteren ursprünglichen Akkumulation hatten. Sie führten hier jedoch zur Förderung der Sklavenwirtschaft, zur Entstehung eines städtischen Lumpenproletariats. Marx resümiert die Lehre davon so: »Also Ereignisse von einer schlagenden Analogie, die sich aber in verschiedenem historischen Milieu abspielen und deshalb zu ganz verschiedenen Ergebnissen führen.« Und er benützt dieses Beispiel, um vor »Universalschlüssel einer allgemein geschichtsphilosophischen Theorie«, vor ihrer »Übergeschichtlichkeit« zu warnen.[267]

Es ist ohne weiteres evident, daß dieser ontologische Charakter nicht nur für die ökonomische Sphäre im engeren Sinne gilt, sondern für alle Komplexe, aus denen die Totalität der Gesellschaft sich zusammensetzt; je vermittelter die Beziehungen

267 {13} Marx: An die Redaktion der »Otjetschestwennyje Sapiski«, ebd., S. 292; mew 19, S. 112.



Cada processo de trabalho determina[268], portanto, tanto as leis da natureza quando as da economia, o processo de trabalho (e o produto de trabalho) não pode ser compreendido meramente a partir dessa somatória, dessa sua homogeneização, mas apenas como aquele ser-precisamente-assim que surge destas relações, destas proporções particulares, a partir destas interações particulares. Ontologicamente, é este ser-precisamente-assim o primário, as leis operantes apenas como portadoras de tal síntese particular tornam-se concretamente operantes, socialmente existentes.

O que vale para o simples *factum* do trabalho vale, em maior medida, para o seu desdobramento social. Isto se mostra no constante fortalecimento de ambos os componentes; tome-se o número daquelas leis da natureza que podem e têm de ser constantemente mobilizadas para a produção econômica, ao mesmo tempo, contudo, encontra-se o processo de trabalho em uma conexão sempre crescente, intensiva e extensivamente, de forças sociais e de suas leis. Quanto mais se torna pronunciado esse crescimento de ambos os componentes, quanto mais complicada tem de ser a qualidade de uma formação social ou processo, tanto mais pronunciada aparece a prioridade ontológica do seu ser-precisamente-assim ante aquelas legalidades singulares que auxiliam a possibilitar sua existência. É, p. ex., possível, sobre o que já foi falado e ainda o será mais detalhadamente, que, em diferentes conexões — consideradas isoladamente — processos, relações, etc., extremamente similares podem ter consequências absolutamente opostas, que, portanto, seu decurso necessário, legal, dependa menos de suas próprias propriedades necessárias que da função que põem e devem realizar no respectivo complexo precisamente-assim-existente. Marx descreve que em Roma tiveram lugar processos de expropriação dos camponeses que em si tinham muita similaridade com a acumulação primitiva posterior. Lá, contudo, conduziram ao fomento da economia escravista, ao surgimento de um lumpemproletariado urbano. Marx assim resume a lição disto: »Portanto, acontecimentos de uma analogia contundente, mas que ocorrem em *milieu* históricos distintos e, por isso, levam a resultados de todo distintos«. E utiliza este exemplo para advertir sobre »chaves universais de uma teoria filosófico-histórica geral«, contra sua »supra-historicidade«[269].

É sem mais evidente que esse caráter ontológico não vale apenas para a esfera econômica em sentido estrito, mas para todos os complexos dos quais se compõe a totalidade da sociedade; quanto mais são mediadas as relações

268 {Nota da tradução} Na edição de Benseler, tal como no manuscrito (p.727), lê-se »Jeden Arbeitsprozeß bestimmen also sowohl die Gesetze der Natur wie die der Ökonomie...«, literalmente, »Todo processo de trabalho determinam, portanto, tanto as leis da natureza quanto da economia...«. Todas as traduções, contudo, optaram pelo singular do verbo »determinar«: »Tout processos de travail est donc déterminé à la fois par les lois de la nature et par celles de l'économie...« (Morbois, p.373); 2) Scarponi (p.251): »Ogni processo lavorativo viene dunque determinato tanto dalle leggi della natura quanto da quelle dell'economia, ...« e Fortes e Tonet (p.275): »Portanto, todo processo de trabalho é determinado tanto pelas leis da natureza como pelas da economia...«. Tudo indica um equívoco do próprio Lukács.

269 {13} K. Marx, »An die Redaktion der ›Otjetschestwennyje Sapiski‹«, Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, p. 292; MEW, vol. 19, p.112.

eines solchen Komplexes zur eigentlichen Ökonomie sind, desto eindeutiger tritt diese Priorität des Geradesoseins ans Tageslicht, was natürlich auch die Möglichkeit des doppelseitigen ontologischen Irregehens und die Notwendigkeit unseres tertium datur in den Mittelpunkt der Methodologie rückt. Man denke etwa an den Allgemeinbegriff Nation. Es ist sehr leicht, ihn als einfache Folgeerscheinung der Klassenkämpfe aufzufassen; bei einer allzu geradlinigen Subsumtion werden alle seinsmäßig ausschlaggebenden Züge der Nation ausgelöscht, wobei nicht vergessen werden darf, daß ein Allgemeinbegriff, gebildet aus ihrer konkreten, geradesoseienden Erscheinungsweise, in eine Sackgasse der nichts erklärenden abstrakten Allgemeinheit führen muß. Es ist klar, daß nur das Ausgehen vom jeweiligen, in verschiedenen Epochen höchst verschiedenen Geradesosein der Nation, von der jeweiligen Wechselwirkung der Gesetze, deren Synthese sie jedesmal ist, das Weitergehen zu den gesellschaftlich-geschichtlichen Wandlungen, denen sie im Laufe der Wandlung der gesellschaftlichen Totalität unterworfen ist, wobei selbstredend die der ökonomischen Struktur das übergreifende Moment ist, zu einer der Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis führen kann.

Dabei wird zugleich verständlich, daß diese ontologische Intention auf das Geradesosein gesellschaftlicher Komplexe unlösbar mit der von uns bereits behandelten dynamisch-historischen ontologischen Auffassung der Substantialität, als Sicherhalten eines sich wandelnden Wesens in stetem Wechsel verknüpft ist. Soll dieser Substanzbegriff richtig verstanden werden, so muß der ontologisch primäre historische Charakter des gesellschaftlichen Seins mit ihm zusammen gedacht werden. Die ältere, falsche und enge Konzeption der Substanz steht im engsten Zusammenhang mit einer allgemein unhistorischen Weltauffassung. Daran kann die abstrakte Anerkennung noch so wichtig genommener einzelner Historizitäten nichts ändern, wie dies in der christlichen Theologie als Dualität von Geschichtlichkeit und Zeitlosigkeit sichtbar wird und noch lange nachwirkt. Die ontologische Auffassung der Historizität muß eine alles durchdringende sein, um wirkliche und fruchtbare Folgen haben zu können. Als Engels in seinen letzten Jahren andauernd (aber vergebens) versuchte, die mechanisch-vulgäre, falsch-erkenntnistheoretische Auffassung der Priorität des Ökonomischen als Grundlage des Marxismus in dialektische Bahnen zu lenken, vor allem das zu verhindern, daß jedes gesellschaftliche Phänomen aus der Ökonomie als »logisch notwendig abgeleitet« würde, schrieb er z.B. das Folgende: »Der preußische Staat ist auch durch historische, in letzter Instanz ökonomische Ursachen entstanden und fortentwickelt. Es wird sich aber kaum ohne Pedanterie behaupten lassen, daß unter den vielen Kleinstaaten Norddeutschlands gerade Brandenburg durch



de um tal complexo para com a economia estrita, tanto mais adentra à luz do dia essa prioridade do ser-precisamente-assim, o que naturalmente também move ao centro da metodologia a possibilidade do duplo equívoco ontológico e a necessidade do nosso *tertium datur*. Pense-se, por exemplo, no conceito geral nação. É muito fácil apreendê-lo como simples fenômeno consequência das lutas de classe; por uma subsunção excessivamente direta são perdidos todos os traços ontológicos decisivos da nação, com o que não deve ser esquecido que um conceito geral formado a partir de seu modo de manifestação precisamente-assim-existente concreto, tem de conduzir a um beco sem saída da generalidade abstrata que nada esclarece. É claro que apenas o partir do respectivo ser-precisamente-assim da nação, muitíssimo diferente nas diferentes épocas, da respectiva interação das leis das quais a cada vez ela é a síntese, do prosseguir das transformações histórico-sociais às quais ela se submete no curso da transformação da totalidade social, em que, evidentemente, a transformação da estrutura econômica é o momento predominante, pode conduzir a um conhecimento correspondente à realidade.

Com isto, é ao mesmo tempo compreensível que essa intenção ontológica para como o ser-precisamente-assim dos complexos sociais está enlaçada indissoluvelmente com a, por nós já tratada, visão ontológica histórico-dinâmica da substancialidade, como o preservar-se de uma essência que se transforma em contínua mudança. Se esse conceito de substância deve ser corretamente entendido, tem de ser pensado em conexão com ele o caráter histórico primariamente ontológico do ser social. A antiga, falsa e estreita concepção de substância está em estreita conexão com uma visão geral a-histórica de mundo. Nisto nada pode alterar o reconhecimento abstrato, ainda que tão importante, de historicidades singulares tomadas, como é visível na teologia cristã como dualidade de historicidade e atemporalidade, e que ainda tem efeito duradouro. A visão ontológica da historicidade tem de ser uma que a tudo permeia para poder ter consequências efetivas e férteis. Como Engels, em seus últimos anos, continuamente tentou (mas em vão) dirigir a uma via dialética a visão vulgar-mecanicista, gnosiologicamente-falsa, da prioridade do econômico como base do marxismo, antes de tudo para prevenir que todo fenômeno social fosse »necessariamente derivado logicamente« da economia, escreve ele, p. ex., o que se segue: »O Estado prussiano também surgiu e se desenvolveu por causas históricas, em última instância, econômicas. Não se pode, porém, afirmar sem pedanteria que, entre os muitos pequenos Estados do Norte da Alemanha, justamente Brandenburgo por

ökonomische Notwendigkeit und nicht auch durch andere Momente ... dazu bestimmt war, die Großmacht zu werden, in der sich der ökonomische, sprachliche und seit der Reformation auch religiöse Unterschied des Nordens vom Süden verkörperte.«[270]

## 4.

### Die Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft

Erst durch die Klärung solcher Fragen können wir dazu gelangen, die gesellschaftliche Reproduktion als Gesamtprozeß in seinen echten Bestimmungen zu begreifen. Wir müssen dabei zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, daß das gesellschaftliche Sein ein aus Komplexen bestehender Komplex ist, dessen Reproduktion mit dem Reproduktionsprozeß der relativ selbständigen Teilkomplexe in vielfältiger und vielseitiger Wechselwirkung steht, wobei jedoch der Totalität stets ein übergreifender Einfluß innerhalb dieser Wechselwirkungen zukommt. Aber auch mit dieser Feststellung ist der jetzt darzustellende höchst komplizierte Prozeß noch lange nicht hinreichend charakterisiert. Man muß, ohne das bisher Ausgeführte als aufgehoben anzusehen, noch die letzthin entscheidende polare Beschaffenheit des Gesamtkomplexes ins Auge fassen. Die beiden Pole, die ihre Reproduktionsbewegungen umgrenzen, sie im positiven wie im negativen, im alte Schranken zerstörenden und neue Schranken setzenden Sinn bestimmen, sind auf der einen Seite der Reproduktionsprozeß in seiner extensiven wie intensiven Totalität, auf der anderen die einzelnen Menschen, deren Reproduktion als einzelne, die Seinsbasis der gesamten Reproduktion bildet. Auch hier gilt es, die vulgärmechanistischen Vorurteile der Nachfolge von Marx beiseitezuschieben. Ihre Mehrzahl hat aus der objektiven Gesetzlichkeit der Ökonomie eine Art spezieller Naturwissenschaft gemacht, hat die ökonomischen Gesetze derart verdinglicht und fetischisiert, daß der einzelne Mensch als ein völlig einflußloses Objekt ihrer Wirksamkeit erscheinen mußte. Natürlich ist im Marxismus eine Kritik der maßlosen Überschätzung der individuellen Initiativen seitens der bürgerlich-liberalen Weltanschauungen enthalten. So richtig diese Polemik war, verwandelte sie sich hier in eine Karikatur, und wo man sie — etwa kantisch — zu korrigieren versuchte, entstand ein angeblich marxistischer Abklatsch der Dualität der »Welten« von reiner und praktischer Vernunft. Auch hier machte Engels in seinen letzten Jahren Versuche, diese Vulgarisation aufzuhalten. Im selben Brief, aus dem wir früher zitierten, schreibt er über diese Frage: »Aber daraus, daß die

270 {14} Engels an Bloch, 21, IX, 1890, ebd. S. 375.



necessidade econômica, e não também por outros momentos, estava destinado (...) a se tornar a potência que corporificou a diferença econômica, linguística e, desde a Reforma, também religiosa, entre o Norte e o Sul.«[271]

## 4.

### A reprodução do ser humano na sociedade

Apenas pelo esclarecimento de tais questões podemos chegar a entender a reprodução social como um processo como um todo em suas autênticas determinações. Com isto devemos retornar ao nosso ponto de partida de que o ser social é um complexo composto por complexos, cuja reprodução está em múltipla e multifacetada interação com o processo de reprodução dos complexos parciais relativamente independentes, na qual, todavia, à totalidade corresponde sempre uma influência predominante no interior destas interações. Todavia, mesmo com essa constatação está o processo muitíssimo complicado, agora descrito, ainda longe de suficientemente caracterizado. Deve-se, sem considerar superado o até aqui explicado, ainda considerar a qualidade polar por último decisiva do complexo como um todo. Ambos os polos que dele delimitam os movimentos de reprodução, que o determinam em sentido positivo ou negativo, que destroem velhas barreiras e põem novas barreiras, são, de um lado, o processo de reprodução em sua totalidade tanto extensiva quanto intensiva e, de outro, os seres humanos singulares, cuja reprodução enquanto singular constitui a base ontológica da reprodução como um todo. Também aqui é válido colocar de lado os preconceitos mecanicista-vulgares da sucessão de Marx. A sua maioria fez da legalidade objetiva da economia uma espécie de ciência natural especial, coisificou e fetichizou as leis econômicas com o que o ser humano singular teve de aparecer como um objeto completamente sem influência sobre sua operatividade. Naturalmente, o marxismo contém uma crítica da desmedida superestimação das iniciativas individuais contida nas concepções de mundo liberal-burguesas. Por mais correta que fosse essa polêmica, aqui se transformou em uma caricatura e onde se tentou — por exemplo kantianamente — corrigi-la, surgiu uma imitação, supostamente marxista, da dualidade de »mundos« da razão pura e prática. Também aqui Engels, em seus últimos anos, fez tentativas de interromper esta vulgarização. Na mesma carta que citamos antes, escreve sobre esta questão: »Contudo, de que as

271 {14} Engels: Correspondência de Engels a Bloch, 21/9/1890 *in* Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934. 375; MEW, vol. 37, p.462s.

einzelnen Willen — von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben — nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf noch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind. Im Gegenteil, jeder trägt zur Resultante bei und ist insofern in ihr inbegriffen.«[272]

Man muß in dieser Frage die Methodologie von Einzelforschungen und von ontologischer Betrachtung des Gesamtprozesses genau auseinanderhalten. Es ist selbstverständlich, daß es statistische Untersuchungen auch innerhalb des gesellschaftlichen Seins geben muß, in denen der einzelne Mensch nur als abstrakt Einzelner vorkommt und darum für die dabei gewinnbaren Erkenntnisse nur soweit in Betracht gezogen wird. Es wäre aber ein grobes Mißverständis, zu meinen, eine wahre Erkenntnis der wirklichen Gesellschaft ließe sich einfach aus solchen Untersuchungen zusammenstellen. So nützlich diese für das Aufdecken bestimmter Einzelfragen auch sein mögen, über die Gesellschaft selbst entsteht nur dann eine angemessene Aussage, wenn diese auf ihre wahren, existenten Zusammenhänge gerichtet ist, und ihr wahres, existentes Wesen trifft. Dazu gehört aber der Mensch in seiner menschlichen Wesenheit, die anderes, mehr ist als bloße Einzelheit des Einzelexemplars. Ja es bildet — um später Auszuführendes schon jetzt vorwegzunehmen — einen zentralen Gehalt der Geschichte, wie der Mensch sich aus bloßer Einzelheit (Einzelexemplar der Gattung) zum wirklichen Menschen, zur Persönlichkeit, zur Individualität entwickelt hat. Es ist sogar für diese Entwicklung charakteristisch, daß, je mehr die menschlichen Gemeinschaften einen gesellschaftlichen Charakter erhalten, je ausgebildeter dieser wird, in einer desto größeren Anzahl von Fällen der Mensch auch in solchen abstrakten Einzelheiten figurieren kann. Freilich nicht nur in solchen. Das ontologisch richtige Bild des Menschen im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung ist ebenfalls ein tertium datur gegen zwei abstrahierend-falsche Extreme: Der Mensch als einfaches Objekt ökonomischer Gesetzlichkeit (nach dem Modell der Physik) verfälscht den ontologischen Tatbestand ebenso wie die Annahme, die wesentlichen Bestimmungen seines Menschseins könnten letzte, von der Existenz der Gesellschaft ontologisch unabhängige Wurzeln haben, so daß man in gegebenen Fällen die Wechselbeziehung zweier selbständiger ontologischer Entitäten (Individualität und Gesellschaft) zu untersuchen hätte.

272 {1} Ebd.



vontades singulares —, cada uma delas querendo ao que a impulsionam a sua constituição física e as circunstâncias externas, em última instância, econômicas (quer as suas próprias, pessoais, ou as social-gerais), — não alcançarem aquilo que querem, mas se fundirem numa média como um todo, numa resultante comum, disso não se pode ainda ser concluído que elas são postas = 0. Pelo contrário, cada uma sustenta a resultante e, neste sentido, está nela contida.«[273]

Deve-se, nesta questão, manter à parte precisamente a metodologia das pesquisas singulares da consideração ontológica do processo como um todo. É evidente que investigações estatísticas têm de ocorrer no interior do ser social no qual o ser humano singular aparece apenas como singular abstrato e que, por isso, para os conhecimentos assim obtidos, apenas enquanto tal é tomado em consideração. Seria, contudo, um grosseiro equívoco pensar que um verdadeiro conhecimento da sociedade real deixa-se compilar simplesmente a partir de tais investigações. Por útil que possam mesmo ser para o desvelar de determinadas questões singulares, apenas emerge uma proposição adequada sobre a própria sociedade quando é dirigida às conexões verdadeiras, existentes, e atinge sua essência verdadeira, existente. A esta, contudo, pertence o ser humano em sua essencialidade humana, que é diferente, que é mais, do que a mera singularidade do exemplar singular. De fato, constitui um conteúdo central da história — para antecipar já agora o explicado mais tarde — como o ser humano se desenvolveu de mera singularidade (exemplar singular da espécie) a ser humano real, à personalidade, à individualidade. É mesmo característico deste desenvolvimento que quanto mais as comunidades humanas obtêm um caráter social, quanto mais formado este se torna, em um tanto maior número de casos o ser humano também pode figurar em tais singularidades abstratas. Claro, não apenas nelas. A correta imagem ontológica do ser humano no curso do desenvolvimento social é igualmente um *tertium datur* contra dois extremos falso-abstrativantes: o ser humano como simples objeto da legalidade econômica (após o modelo da física) falsifica o estado de fato tal como a suposição de quais determinações essenciais do seu ser-humano poderiam, por último, ter raízes ontológicas independentes da existência da sociedade, de tal sorte que, em dados casos, teria-se de investigar a inter-relação entre duas entidades ontológicas independentes (individualidade e sociedade).

273 {1} Engels: Correspondência de Engels a Bloch, 21/9/1890 *in* Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934. 375; MEW, vol. 37, p.462s.

Die antike Philosophie, mit Ausnahme der letzten Periode ihrer Selbstauflösung, kannte dieses Problem noch gar nicht. In der Polis-Entwicklung war die ontologisch simultane und untrennbare Gegebenheit von Mensch und Gesellschaft eine Selbstverständlichkeit. Auch die vielfachen Widersprüche, entstanden aus dem Problematischwerden der Polis, konnten die ontologische Untrennbarkeit von Mensch und Polisbürger nicht erschüttern. Darum konnte Aristoteles, in einer die zentralen Fragen betreffend noch heute gültigen Weise das Wesen dieses Verhältnisses des Menschen zur Gesellschaft ontologisch fassen. Freilich nur in einer das allgemeine Wesen gültig abbildenden Weise, denn die gegenwärtige objektive Lage mit allen ihren subjektiven Konsequenzen ist eine qualitativ andere geworden. Es ist hier nicht der Ort, die Wandlungen, die zum Heute geführt haben, auch nur andeutend zu skizzieren, um so weniger als wir von der Seite der Strukturänderung in der ökonomischen Entwicklung auf damit zusammenhängende Probleme alsbald zu sprechen kommen werden. Wir müssen nur hervorheben, daß erst die neue gesellschaftlich objektive Lage (mit allen gedanklichen Illusionen und Irrtümern, die aus ihr spontan entspringen) Mensch und Gesellschaft in rein gesellschaftliche Verhältnisse einstellt, daß sie darum eine notwendige Folge der Entstehung, des Herrschendwerdens des Kapitalismus ist und aus denselben Gründen erst von der großen französischen Revolution verwirklicht wurde. Das neue Verhältnis vereinfacht die komplizierteren »naturhaft« verschlungenen früheren Formationen, gleichzeitig jedoch erscheint es in der neuen Bewußtseinsstruktur der Menschen in einer gedoppelten Weise: als die Dualität von citoyen und homme (bourgeois) in jedem Mitglied der neuen Gesellschaft.

Schon der junge Marx hat diese Konstellation erkannt, er schreibt über sie in seinem gegen Bruno Bauers Idealismus gerichteten Aufsatz »Die Judenfrage«: »Die politische Emanzipation ist zugleich die *Auflösung* der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisiert sie. Die *Feudalität*. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum *Staatsganzen*, d.h. sein *politisches* Verhältnis, d.h. sein Verhältnis der Trennung und Ausschließung von den anderen Bestandteilen der Gesellschaft. Denn jene Organisation erhob den Besitz oder die Arbeit nicht zu



A filosofia antiga, com exceção do último período de sua autodissolução, absolutamente ainda não conhecia esse problema. No desenvolvimento da pólis, a simultânea e inseparável dadidade de ser humano e sociedade era uma obviedade. Mesmo as várias contradições emergentes do tornar-se problemático da pólis não puderam abalar a inseparabilidade ontológica de ser humano e cidadão da pólis. É por isso que Aristóteles pôde apreender ontologicamente em um modo ainda hoje válido, no que concerne a uma das questões centrais, a essência dessa relação do ser humano com a sociedade. Contudo, apenas em um modo que retrata validamente a essência geral, pois a situação objetiva presente, com todas as suas consequências subjetivas, tornou-se uma qualitativamente outra. Não é este o lugar nem mesmo para esboçar as mudanças que conduziram ao hoje, e tanto menos porque em seguida viremos a falar do aspecto da alteração da estrutura no desenvolvimento econômico e dos problemas a isto conexos. Temos apenas de enfatizar que só a nova situação social objetiva (com todas as ilusões e equívocos intelectuais que dela emergem espontaneamente) coloca ser humano e sociedade em relação social pura, a qual, por isso é uma consequência necessária do desdobramento, do tornar-se dominante, do capitalismo e, a partir destes mesmos fundamentos, é realizada pela primeira vez pela grande Revolução Francesa. A nova relação simplifica as formações precedentes mais complicadas, »naturalmente« enredadas, ao mesmo tempo, contudo, aparece na nova estrutura de consciência dos seres humanos em um modo duplo: como a dualidade de *citoyen* e *homme* (*bourgeois*) em cada membro da nova sociedade.

O jovem Marx já havia reconhecido esta constelação, escreve sobre ela no seu ensaio dirigido contra o idealismo de Bruno Bauer, »A questão judaica«: »A emancipação política é ao mesmo tempo a *dissolução* da antiga sociedade, sobre a qual assentam o Estado e o poder soberano, estranhos ao povo. A revolução política é a revolução da sociedade civil. Qual era a natureza da antiga sociedade? É possível caracterizá-la com uma só palavra. A *feudalidade.* A velha sociedade civil tinha *imediatamente* um carácter *político*; quer dizer, os elementos da vida civil como a propriedade, a família ou o modo de trabalho, tinham sido elevados, na forma de suserania, ordem e cooperação, a elementos da vida política. Determinavam desta forma a relação do indivíduo singular para com *todo o Estado*; isto é, a sua situação *política,* a sua relação de separação e exclusão das outras partes componentes da sociedade. Pois aquela organização da vida não elevou a propriedade ou o trabalho

sozialen Elementen, sondern vollendete vielmehr ihre *Trennung* von dem Staatsganzen und konstituierte sie zu *besonderen* Gesellschaften in der Gesellschaft. So waren indes immer noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität, d.h., sie schlossen das Individuum vom Staatsganzen ab, sie verwandelten das *besondere* Verhältnis seiner Korporation zum Staatsganzen in sein eigenes allgemeines Verhältnis zum Volksleben, wie seine bestimmte bürgerliche Tätigkeit und Situation in seine allgemeine Tätigkeit und Situation. Als Konsequenz dieser Organisation erscheint notwendig die Staatseinheit, wie das Bewußtsein, der Wille und die Tätigkeit der Staatseinheit, die allgemeine Staatsmacht ebenfalls als *besondere* Angelegenheit eines von dem Volke abgeschiedenen Herrschers und seiner Diener.«[274] In diesem Sinne nannte Marx in der früheren Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die feudale Gesellschaft eine »*Demokratie der Unfreiheit*»[275].

Indem nun die französische Revolution alle Kräfte, die die kapitalistische Ökonomie gesellschaftlich braucht, freisetzt, proklamiert sie die Einheit des Menschen mit dem — theoretisch und praktisch schon vorhandenen — »homo oeconomicus«. »Keines der sogenannten Menschenrechte«, sagt Marx, »geht also über den egoistischen Menschen hinaus«, was vom Standpunkt der gesetzmäßigrechtlichen Fundamentierung der kapitalistischen Gesellschaft nur konsequent war. Und Marx ironisiert den Idealismus Bauers, indem er die gedanklichgeistigen, die gesellschaftlich-moralischen Folgeerscheinungen dieser politischen Setzung als »rätselhaft« charakterisiert. »Noch rätselhafter wird diese Tatsache, wenn wir sehen, daß das Staatsbürgertum, das *politische Gemeinwesen* von dm politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen *Mittel* für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den eigentlichen und wahren Menschen genommen wird.«[276] Dieses »Rätsel« löst sich im Durchschnitt der gesellschaftlichen Praxis unschwer auf. Jede Gesellschaft stellt sich dem handelnden Individuum in der Form von Gegensätzen, ja oft Antinomien gegenüber, die für dessen Handlungen als Grundlage, als Spielräume für Alternativentscheidungen seines Lebens, seiner Praxis gegeben und aufgegeben sind. Es gehört zu den charakteristischsten Seiten

274 {2}Marx Werke I, I, S. 596-597; MEW I, S. 567 f.
275 {3} Ebd., S. 437; MEW 1, S. 233.
276 {4} Ebd., S. 595; MEW 1, S. 566.



a elementos sociais, mas antes consumou a sua *separação* do todo do Estado e constituiu-os em sociedades *particulares* na sociedade. No entanto, pelo menos no sentido feudal, as fundações e as condições vitais da sociedade civil permaneceram políticas; excluíam o indivíduo do todo do Estado e transformaram a relação *particular* entre a sua corporação e o Estado numa relação geral entre o indivíduo e a vida social, tal como transformaram a sua atividade e situação civil específica na sua atividade e situação geral. Como resultado de semelhante organização, a unidade do Estado, a consciência, a vontade e a atividade da unidade do Estado, o poder político geral, revelam-se também necessariamente como o assunto *privado* de um governante e dos seus servidores, que a eles serve, separados do povo.«[277] Nesse sentido, em sua anterior »Crítica da filosofia do Direito de Hegel«, Marx denominou a sociedade feudal uma »*democracia da iliberdade*«.[278]

Agora, na medida em que a Revolução Francesa liberta todas as forças de que necessita a economia capitalista, proclama ela a unidade dos seres humanos com o — já existente teórico e praticamente — »*homo economicus*«. »Nenhum dos assim denominados direitos humanos«, diz Marx, »vai para além do ser humano egoísta«, o que era simplesmente consistente com o ponto de vista da fundamentação jurídico-legal da sociedade capitalista. E Marx ironiza o idealismo de Bauer na medida em que caracteriza como »enigmáticas« as consequências espiritual-intelectuais, moral-sociais, de sua posição política. »Mais enigmático se torna esse fato quando vemos que a cidadania de Estado rebaixa mesmo a *comunidade política* dos emancipadores políticos a mero *meio* para a conservação desses chamados direito do homem; que, portanto, declara o *citoyen* servidor do *homme* egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele se comporta como ser parcelar; [que] finalmente, não [é] o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* [que] é tomado por homem *verdadeiro e propriamente dito*.«[279] Este »enigma« se resolve sem dificuldade na média da práxis social. Toda sociedade coloca-se ante o indivíduo que age na forma de oposições, de fato muitas vezes de antinomias, que são dadas e atribuídas às suas ações como base, como espaços de manobra para as decisões alternativas de sua vida, de sua práxis. Pertence aos aspectos característicos

277 {2} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, s/d, p.68, com alteração. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.281) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.734), em Benseler, em Scarponi (p.258) ou em Morbois (p.381).
278 {3} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.52, com alteração.
279 {4} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, s/d, p.66. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.282) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.735), em Benseler, em Scarponi (p.259) ou em Morbois (p.382).

einer Periode, welche Konflikte dieser Art in ihr auftauchen und wie sie typisch beantwortet werden.

Da wir uns hier nicht bei der Ableitung und Beurteilung der gesellschaftlich entstehenden Bewertungen befinden, sondern noch auf dem Niveau der bloß ontologischen Feststellung von Strukturen, Prozessen etc., sind für uns Fälle negativer Wertungen oder wertmäßiger Negativitäten ein ebenso charakterisierendes Material, wie deren Gegensätze. Marx zeigt in der »Deutschen Ideologie« ein interessantes Beispiel dafür, wie dieser Dualismus, der alles Egoistische mit Recht in der Seinssphäre des Bourgeois verankert und jedes moralische Werturteil darüber in die Luftregion des Citoyentums verweist, auf das Verhalten des Durchschnittsbourgeois einwirkt: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle anderen sie halten sollen ... Dieses Verhältnis des Bourgeois zu seinen Existenzbedingungen erhält eine seiner allgemeinen Formen in der bürgerlichen Moralität.«[280] Es wäre gar keine große Übertreibung zu sagen: hier haben wir den kategorischen Imperativ Kants vor uns, so wie er sich in der Praxis des Durchschnittsbourgeois verwirklicht. Denn es ist dabei wichtig — und keineswegs bloß ein psychologischer Fall von Heuchelei —, daß das individuelle Übertreten der eigenen Gesetze zugleich eine lebhafte und praktische Sorge für ihre unbeschränkte Reproduktion im gesellschaftlichen Maßstabe miteinbegreift.

Dieselbe reale Lebensgrundlage produziert aber auch spezifische Theorien über Mensch, Gesellschaft und ihre Beziehungen, wobei hier nicht ihre theoretische Unrichtigkeit für uns wesentlich ist, sondern daß eine solche Theorie nur einem solchen Boden entwachsen konnte. In der »Heiligen Familie« polemisiert Marx[281] mit der Theorie Bruno Bauers, daß der Einzelne als Atom der Gesellschaft aufzufassen wäre und der Staat die Aufgabe hätte, diese Atome zusammenzuhalten. Das wichtigste an dieser Polemik ist, daß nicht der Staat diese angeblichen Menschen-Atome zusammenhält, sondern die Gesellschaft, worin bereits die Widerlegung der ganzen Atomtheorie enthalten ist. Denn innerhalb der Gesellschaft aktiv tätig, sich reproduzierend, muß der Mensch ein auf Konkretes mit der eigenen Konkretheit reagierendes, komplex-einheitliches Wesen sein, das nur in seiner Einbildung Atomeigenschaften haben könnte, dessen konkrete Komplexität zugleich Voraussetzung und Ergebnis seiner Reproduktion, seiner konkreten Wechselwirkung mit seiner konkreten Umwelt ist, während im Verhältnis zum

280 {5} Marx Werke v, S. 162; mew 3 S. 163 f.
281 {6} Marx Werke 111, S. 296; mew 2, S. 119.



de um período quais conflitos desse tipo nele afloram e como são tipicamente respondidos.

Já que aqui não nos encontramos na dedução e apreciação das avaliações que emergem socialmente, mas meramente ao nível da mera constatação ontológica de estruturas, processos, etc., para nós casos de valorações negativas ou negatividades valorativas são materiais tão característicos quanto o seu oposto. Na »Ideologia Alemã« Marx mostra acerca disto um interessante exemplo de como este dualismo, que ancora com razão todo o egoísta na esfera de ser do *bourgeois* e expulsa todo juízo de valor à região das nuvens da cidadania (*Citoyentums*), tem efeito sobre o comportamento do burguês médio: »A atitude do burguês para com as instituições de seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros as observem. (...) Essa relação do burguês com suas condições de existência adquire uma de suas formas gerais na moralidade burguesa.«[282] Não seria nenhum grande exagero dizer: temos aqui diante de nós o imperativo categórico de Kant, tal como se realiza na práxis do burguês médio. Pois, é com isso importante — e de modo algum um mero caso psicológico de hipocrisia — que o violar individual das próprias leis ao mesmo tempo inclua uma viva e prática preocupação pela reprodução ilimitada em escala social.

Essa mesma base real de vida produz, todavia, também teorias específicas sobre o ser humano, a sociedade e suas relações, das quais aqui não é essencial sua incorretude teórica, mas sim que tais teorias apenas podiam ter brotado deste solo. Em »A Sagrada Família« Marx[283] polemiza com a teoria de Bruno Bauer de que o indivíduo seria compreensível como um átomo da sociedade e o Estado teria a tarefa de manter conexos estes átomos. O mais importante nesta polêmica é que o Estado não mantém conexos estes alegados átomos-humanos, mas sim a sociedade, no que já está contida a refutação de toda teoria do átomo. Pois, agindo ativamente no interior da sociedade, reproduzindo-se, tem o ser humano de reagir ao concreto com sua própria concretude, ser um ser unitário-complexo, que apenas pode em sua imaginação ter propriedades de átomo, cuja complexidade concreta é ao mesmo tempo pressuposto e resultado de sua reprodução, de sua interação concreta com seu mundo ambiente concreto, enquanto, na relação com

282 {5} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.181. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.282) introduziram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.735), em Benseler, em Scarponi (p.259) ou em Morbois (p.383).
283 {6} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p. 139.

Staat Gedankenkonstruktionen durchaus möglich sind und zur Beurteilung einzelner spezifisch rechtlicher Begriffsbildungen und spezifischer Formen der Praxis sogar nützlich sein können, die das »einsame« (atomhafte) Gewissen, Bewußtsein etc. mit der allgemeinen Staatlichkeit unmittelbar konstrastierend in Beziehung setzen. Sie treffen doch nie das wirkliche Verhältnis des einzelnen Menschen in seiner konkreten Wechselbeziehung zu jenem gesellschaftlichen Sein, mit dem er real in Berührung kommt. Die damit zusammenhängenden Fragenkomplexe können ebenfalls erst in der Ethik angemessen behandelt werden. Hier müssen wir nur bemerken, daß der Einflußkreis des gesellschaftlichen Seins in vielen Fällen weitaus größer sein kann, als jene soziale Wirklichkeit, mit der der Einzelne unmittelbar in Berührung gerät; wir verweisen bloß auf — oft bereits sehr abgeschwächte, in bestimmten Fällen jedoch sehr einflußreiche — Nachwirkungen absterbender Seinsarten, Tendenzen etc., auf nur noch keimhaft auftauchende Zukunftsperspektiven etc.

Schon hier ist jedoch feststellbar, was freilich eine Pflicht zur Feststellung mitenthält: der unabdingbare und gerade im Konkretesten effektvolle Einfluß des gesellschaftlichen Seins auf die intimsten, persönlichsten Denk-, Empfindungs-, Aktions- und Reaktionsformen einer jeden menschlichen Person. Auch diese Frage wird durch die allgemein herrschenden falschen Antinomien in gedankliche Sackgassen geführt. Denn es ist ebenso falsch zu meinen, es gebe eine raum- und zeitlose Substanz der menschlichen Individualität, die von den Umständen des Lebens nur oberflächlich modifiziert werden kann, wie es unwahr ist, das Individuum als ein einfaches Produkt seines Milieus aufzufassen. Natürlich treten diese Anschauungen heute nicht immer in jenen schroffen Formen auf, die sie seinerzeit etwa in der George-Schule (Gundolf: »Urerlebnis«) oder auf dem anderen Pol etwa bei Taine erhalten haben. Aber auch eine geminderte Fassung reicht aus, um das hier verlagerte ontologische Problem zu verzerren, um einerseits die menschliche Substanz zu einer abstrakt-starren, mechanisch von der Welt, von der eigenen Tätigkeit abgetrennten Entität zu fetischisieren (wie das vielfach im Existentialismus geschieht), oder um andererseits aus ihr ein weitgehend widerstandsloses Objekt beliebiger Manipulationen zu machen (was die letzte Konsequenz des Neopositivismus ist). Wenn wir dagegen unser ontologisches Tertium datur setzen, so zeigt sich unser allgemeiner und zugleich historischer Substanzbegriff von einer neuen Seite. Wir haben ja gesehen, daß das unmittelbare »Element« des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens, das trotz seiner inneren Komplexität als Bestandteil gesellschaftlicher Komplexe gerade seinshaft nicht mehr zerlegt werden kann, sondern so wie es ist, in seinem Geradesosein als »Element« zu behandeln ist, nichts anderes sein kann als je eine



o Estado, são perfeitamente possíveis construções intelectuais, e que podem mesmo ser úteis para a apreciação de concepções jurídicas singulares específicas e formas específicas da práxis, que colocam em relação imediatamente contrastante a consciência solitária (atômica), a consciência, etc., com a estatalidade geral. Elas jamais alcançam a relação real do ser humano singular em sua concreta interação para com aquele ser social com o qual ele realmente entra em contato. Os complexos de questões conectados a isto, do mesmo modo, apenas na Ética podem ser adequadamente tratados. Aqui devemos apenas notar que o círculo de influência do ser social em muitos casos pode ser muito mais amplo que aquela realidade social com a qual o indivíduo entra em contato direto; referimo-nos meramente a repercussões — frequentemente já mitigadas, em determinados casos, todavia, muito influentes — de tipos de ser, tendências, etc., em extinção, a perspectivas de futuro apenas germinalmente emergentes, etc.

Já aqui é constatável o que, contudo, inclui uma obrigação de constatação: a indispensável e precisamente efetiva, no mais concreto, influência do ser social sobre as mais íntimas, pessoais, formas de pensamento, sentimento, ações e reações de cada uma das pessoas humanas. Também essa questão é conduzida, através de falsas antinomias em geral dominantes, a becos sem saída intelectuais. Pois é tão falso pensar que há uma substância sem espaço e sem tempo da individualidade humana, que apenas pode vir superficialmente modificada pelas circunstâncias da vida, quanto é inverídico apreender o indivíduo como um simples produto de seu meio. Naturalmente essas concepções não comparecem, hoje, sempre naquelas formas bruscas como, por exemplo, em sua época, na escola de George (Gundolf: »*Urerlebnis*«) ou, no outro polo, por exemplo, o contido em Taine. Contudo, também uma versão rebaixada é suficiente para distorcer o problema ontológico aqui deslocado, para, por um lado, fetichizar a substância humana em uma entidade rígido-abstrata, amputada mecanicamente do mundo e da própria atividade (como ocorre muitas vezes no existencialismo), ou para, por outro lado, fazer dela um objeto extensivamente sem resistência a quaisquer manipulações (o que é a consequência última do neopositivismo). Quando, contra isso, pomos nosso *tertium datur* ontológico, mostra-se em um novo aspecto nosso conceito geral e ao mesmo tempo histórico de substância. Já vimos que o »elemento« imediato do ocorrer histórico-social, o qual, apesar de sua complexidade interna enquanto componente de complexos sociais, precisamente ontologicamente não pode mais ser decomposto, ao contrário, é, em seu ser-precisamente-assim, tratado como »elemento«, não pode ser outro que

Altemativentscheidung eines konkreten Menschen. Wie das gesellschaftliche Sein sich aus sich vielfach kreuzenden Ketten solcher Alternativentscheidungen aufbaut, so auch das einzelne Menschenleben aus deren Nacheinander und Auseinander. Von der ersten Arbeit, als Genesis des Menschwerdens des Menschen bis zu den subtilsten seelisch-geistigen Entschlüssen formt der Mensch seine Umwelt, hilft sie aufzubauen und auszubauen und formt zugleich mit diesen selben eigenen Aktionen sich selbst aus einer bloß naturhaften Einzelheit zu einer Individualität innerhalb einer Gesellschaft.

Wenn man nun solche Akte ontologisch betrachtet, so sind sie immer konkrete Akte eines konkreten Menschen innerhalb eines konkreten Teils einer konkreten Gesellschaft. Schon der junge Marx sagt: »Ein Zweck, der kein *besonderer* ist, ist kein Zweck.«[284] Daß alle diese Momente eine Verallgemeinerung erfahren können, ja müssen, um wirksame Teile eines gesellschaftlichen Ganzen zu sein, kann die Konkretheit ihres ursprünglichen Gegebenseins nicht aufheben. Ja, es ist keineswegs Übertreibung zu sagen: sie können nur darum, gerade darum, und zwar primär vom Strom der gesellschaftlichen Praxis ontologisch verallgemeinert werden, weil ihr konkretes Gesetztsein ein derartiges konkretes Geradesosein als ursprüngliche und ontologisch unaufhebbare Beschaffenheit besitzt. Da jede wirkliche Alternative konkret ist, selbst wenn Erkenntnisse, Prinzipien und andere Verallgemeinerungen für den konkreten Entschluß eine entscheidende Rolle spielen, bewahrt dieser subjektiv wie objektiv sein konkretes Geradesosein, wirkt auch als solcher auf die objektive Wirklichkeit ein und hat vor allem auf die Entwicklung des Subjekts von hier aus sein Gewicht, seinen Einfluß. Das, was wir die Persönlichkeit eines Menschen nennen, ist ein solches Geradesosein seiner Alternativentscheidungen. Wenn Hebbel in einem aus der »Genoveva« weggelassenen Vers seinen Golo sagen läßt: »Was, einer werden kann, das ist er schon«so ist er, gerade indem er die tragische Notwendigkeit seines Helden ganz tief begründen wollte, an diesem Tatbestand abstraktiv vorbeigegangen. Denn in jedem Menschen sind — in dem von uns öfter analysierten Aristotelischen Sinn — eine große Zahl von Möglichkeiten latent wirksam. Sein echter Charakter verwirklicht sich jedoch in seinem Geradesosein gerade darin und dadurch, aus welcher Möglichkeit eine Tat wird. Natürlich gehört auch die Möglichkeit zu seinem Gesamtbild, denn ihre Überwindung ist ebenfalls Gegenstand einer Alternativentscheidung; das dabei Ausschlaggebende bleibt aber doch: wird sie bejaht oder verneint, wird aus ihr eine Handlung oder bleibt sie eine bloße, letzthin zur Unwirksamkeit verurteilte Möglichkeit. Die Substanz eines Men-

284 {7} Marx Werke I, I, S. 440; MEW 1, S. 236.



uma decisão alternativa de um ser humano concreto. Assim como o ser social se edifica de tais cadeias, que muitas vezes se interseccionam, de decisões alternativas, assim também a vida humana individual [se edifica] de sua sucessão e separação. Do primeiro trabalho, enquanto gênese do tornar-se-humano dos seres humanos, até as mais sutis resoluções psicoespirituais, forma o ser humano o seu mundo ambiente, auxilia a construí-lo e ampliá-lo, e ao mesmo tempo forma, com estas suas mesmas ações próprias, de sua singularidade meramente natural uma individualidade no interior de uma sociedade.

Então, se se observa ontologicamente tais atos, são sempre atos concretos de um ser humano concreto no interior de uma parte concreta de uma sociedade concreta. O jovem Marx já diz: »Um fim que não é *particular* não é um fim«[285]. De que todos estes momentos podem, mesmo têm de experimentar uma generalização para serem partes efetivas de um todo social, não pode superar a concretude de seu ser-dado originário. Antes, não é, de modo algum, um exagero dizer: eles podem ser generalizados ontologicamente e, isto, primariamente pela corrente da práxis social, apenas porque, precisamente porque, seu concreto ser-posto possui um tal ser-precisamente-assim concreto como qualidade originária e ontologicamente inexorável. Pois toda alternativa real é concreta, mesmo quando conhecimentos, princípios e outras generalizações desempenham um papel decisivo para a decisão concreta, ela mantém tanto subjetiva quanto objetivamente seu ser-precisamente-assim concreto, afeta, mesmo enquanto tal, a realidade objetiva, e a partir daqui tem seu peso, sua influência, antes de tudo no desenvolvimento do sujeito. Isto, o que denominamos de personalidade de um ser humano, é um tal ser-precisamente-assim de suas decisões alternativas. Quando Hebbel, em um verso deixado de fora de »Genoveva«, faz seu Golo dizer: »aquilo que um pode ser, ele já é«, passa abstrativamente, precisamente na medida em que deseja fundamentar de todo profundamente a necessidade trágica de seu herói, ao largo deste estado de fato. Pois em todo ser humano é latentemente operante um grande número de possibilidades — no sentido aristotélico por nós, com frequência, analisado. Seu caráter autêntico, todavia, realiza-se em seu ser-precisamente-assim justamente em qual, e através de qual possibilidade, torna-se um ato. Naturalmente, a possibilidade também pertence ao seu quadro como um todo, já que sua ultrapassagem é igualmente objeto de uma decisão alternativa; todavia, disto permanece decisivo: ela é afirmada ou negada, ela torna-se uma ação ou permanece uma mera possibilidade, por último condenada à inoperosidade. A substância de um ser

285 {7} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.54.

sehen ist also das, was im Laufe seines Lebens sich als Kontinuität, als Richtung, als Qualität der ununterbrochenen Kette dieser Entscheidungen zusammenfügt. Man darf ja, gerade wenn man den Menschen ontologisch richtig verstehen will, nie vergessen, daß diese Entscheidungen sein Wesen ununterbrochen determinieren, aufwärts oder abwärts lenken. Für einen Maler ist nicht bloß das eine Alternative, ob er dieses oder jenes Bild malen soll; jeder Pinselstrich ist eine Alternative und was dabei kritisch erworben und für den nächsten Strich verwertet wird, zeigt am deutlichsten, was seine Person als Künstler vorstellt. Das gilt aber allgemein ontologisch gesprochen für jede menschliche Tätigkeit, für jede Beziehung zwischen den Menschen.

In diesem Sinne kann man sagen, was wir bereits in der Rolle der Arbeit für das Menschwerden des Menschen ausgeführt haben: der Mensch ist das Ergebnis seiner eigenen Praxis. Hier aber bewahrheitet sich in der ontologischen Reproduktion des Einzelmenschen, was Marx für die phylogenetische in der Geschichte sich vollziehende Reproduktion festgestellt hat: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[286] Die nicht selbstgewählten Umstände (Geburtsort und -zeit, Familie etc.) sind eine derartige Selbstverständlichkeit, daß man über sie kein Wort verlieren müßte, wären sie nicht ununterbrochen von ontologischen Mythen und Legenden bis zur Unkenntlichkeit verdeckt und entstellt. Die falsche Beleuchtung und Bewertung der Umstände kommt wieder daher, daß man sie entweder als bloße Anlässe zu Aktivitäten, die als rein innerlich gedacht werden, oder als schlechthin entscheidende kausalgesetzliche Determinanten faßt, während sie — ontologisch richtig betrachtet — zwar für das jeweilige Individuum in unaufhebbarer Objektivität gegeben und als gesellschaftliche Gegenständlichkeiten einer objektiven Kausalität unterworfen sind, für die Menschen jedoch, die in diese Umstände hineingeboren, hineingeraten etc. sind, das Material für konkrete Alternativentscheidungen ergeben. Das hat einerseits zur Folge, daß die Art dieser Umstände mit unabwendbarer Notwendigkeit Art, Qualität etc. jener vom Leben aus gestellten Fragen bestimmt, auf welche die Alternativentscheidungen eines jeden Menschen mit Antworten ihrer Praxis (und mit aus diesen herauswachsenden Verallgemeinerungen) reagieren. Es darf bei der Einschätzung solcher Lagen nie vergessen werden, daß der Mensch, auch wenn er meint, rein aus Impulsen seiner inneren Notwendigkeit zu handeln, in seinen Taten und in den diese vorbereitenden, begleitenden, anerkennenden und kritisierenden Gedanken,

286 {8} Marx: Der achtzehnte Brumaire, 21; MEW 8, S. 115.



humano é, portanto, o que, no decorrer de sua vida, conecta-se como continuidade, como direção, como qualidade da ininterrupta cadeia dessas decisões. Jamais se pode esquecer, precisamente quando se quer corretamente compreender ontologicamente o ser humano, que essas decisões ininterruptamente determinam sua essência, dirigindo-a para cima ou para baixo. Para um pintor não é meramente a alternativa se deve pintar este ou aquele quadro; cada pincelada é uma alternativa, e quando é criticamente adquirida e empregada para o traço seguinte, mostra nitidamente o que representa sua pessoa como artista. Isso, todavia, dito ontologicamente em geral, vale para toda atividade humana, para toda a relação entre os seres humanos.

Nesse sentido, pode-se dizer o que já apontamos no papel do trabalho para o tornar-se-humano dos seres humanos: que o ser humano é o resultado de sua própria práxis. Aqui, contudo, confirma-se na reprodução ontológica do ser humano singular o que Marx observou na filogenética que se consuma na história: »Os homens fazem a sua própria história; mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado.«[287] As circunstâncias não escolhidas (lugar e época de nascimento, família, etc.) são de uma tal obviedade que não se deveria perder sobre isso nenhuma palavra não fossem ininterruptamente veladas e deformadas pelos mitos e lendas ontológicos até a irreconhecibilidade. Os falsos esclarecimentos e avaliação das circunstâncias advêm, novamente, de que se as apreende ou como meras ocasiões para atividades que são pensadas como puramente interiores, ou como determinantes legal-causais absolutamente decisivos, enquanto elas — ontologicamente consideradas corretamente — são dadas para o respectivo indivíduo em inexorável objetividade e, enquanto objetividades sociais, são sujeitas a uma causalidade objetiva, contudo, para os seres humanos que nasceram, que caíram, etc., nestas circunstâncias, resultam no material para as decisões alternativas concretas. Por um lado, isto tem por consequência que o tipo dessas circunstâncias determina, com inevitável necessidade, o tipo, a qualidade das questões postas a partir da vida, às quais reagem às decisões alternativas de cada ser humano com respostas de sua práxis (e com generalizações que brotam desta). Na qualificação de tais situações, jamais se pode esquecer que o ser humano, mesmo quando pensa agir puramente por impulsos de sua necessidade interior, nos seus atos e nos pensamentos, sentimentos, etc., que os preparam, os acompanham, os reconhecem e os criticam,

287 {8} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.207.

Gefühle etc. stets auf Handlungsdilemmata des Lebens, die jeweils von einer bestimmten Gesellschaft (unmittelbar: Klasse, Schicht etc. bis hinunter zur Familie) ihm als in ihr lebenden Menschen gestellt werden, praktische Antworten erteilt. Von der Geburt bis zum Grabe hört diese Determination — der von der Frage für die Antwort gesetzte Spielraum — nie auf zu wirken.

Andererseits darf ebenfalls nie vergessen werden, daß jede solche Reaktion eines Menschen auf seine gesellschaftliche Umgebung (den Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur mitinbegriffen) stets einen Alternativcharakter hat, stets ein Ja oder Nein (oder eine »Stimmenthaltung«) der von der Gesellschaft aus gestellten Frage gegenüber unaufhebbar in sich begreift. Wir erinnern dabei an frühere Darlegungen, in denen gezeigt wurde, daß es völlig abwegig ist, die Negation als einen allgemeinen ontologischen Faktor aufzufassen. Die unorganische Natur kennt nur ein Anderswerden, wobei selbst die am äußersten kontrastierenden Komponenten, Gegenstände, Prozesse nur völlig willkürlich als positiv oder negativ bezeichnet werden können. Rein objektiv, rein als Naturprozeß betrachtet, sind in der organischen Natur Leben und Tod vorhanden, wobei letzteres bereits ontologisch als Negation des ersteren interpretiert werden kann, freilich nur, wenn man damit die »stumme« und reine Objektivität des Naturprozesses, der beide mit gleicher Notwendigkeit hervorbringt, nicht durch ein Einschmuggeln hier nicht vorhandener Kategorien zu verdunkeln versucht. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß erst mit der Arbeit Bejahung und Verneinung zu ontologischen Existenzbestimmungen werden, ohne deren ununterbrochenes Inerscheinungtreten kein menschliches Handeln, kein gesellschaftlicher Prozeß, keine gesellschaftliche Reproduktion möglich ist. Wir haben auch gezeigt, daß die ontologische Grundstruktur der Arbeit: teleologische Setzung auf Grundlage der Erkenntnis eines Realitätsabschnitts der Wirklichkeit mit der Zielsetzung, diese zu verändern (Erhalten ist ein bloßes Moment der Kategorie des Veränderns), kausale, vom Subjekt unabhängig gewordene Weiterwirkung des durch die verwirklichte Setzung in Bewegung gebrachten Seins, Rückwirkung der aus allen diesen Prozessen gewonnenen Erfahrungen auf das Subjekt, Wirkungen dieser Erfahrungen auf folgende teleologische Setzungen gewissermaßen das Modell zu einer jeden menschlichen Aktivität bilden. Nun ist weder der Arbeitsprozeß selbst noch die Verwendung seines Produkts möglich ohne eine beide entscheidend beeinflußende Bejahung oder Negation; keine Arbeitsbewegung kann stattfinden, ohne daß andere Möglichkeiten sie zu vollbringen als zweckwidrig oder weniger zweckmäßig verneint worden wären, etc.

Diese Verneinung ist aber eine konkrete: sie bezieht sich stets auf konkret bestimmte Möglichkeiten innerhalb eines konkret vorhandenen konkret be-



dá sempre respostas práticas a dilemas do agir da vida que sempre são postos por uma sociedade que o determina (no imediato: classe, estrato, etc., descendo até a família) como ser humano nela vivente. Do nascimento ao túmulo essa determinação — o espaço de manobra para a resposta posto pela pergunta — jamais cessa de operar.

Por outro lado, jamais pode ser esquecido que toda tal reação de um ser humano ao seu entorno social (o metabolismo da sociedade com a natureza incluso) tem sempre um caráter de alternativa, inexoravelmente sempre compreende um sim ou não (ou uma »abstenção«) ante as questões postas pela sociedade. Sobre isto, recordamos exposições anteriores em que foi mostrado que é plenamente descabido compreender a negação como um fator ontológico geral. A natureza inorgânica conhece apenas um tornar-se-outro, no qual mesmo os componentes, objetos, processos o mais extremamente contrastantes, apenas totalmente arbitrariamente podem ser descritos como positivos ou negativos. Considerado puramente objetivamente, puramente como processo natural, existem na natureza orgânica vida a morte, com o que esta última pode ser interpretada, mesmo ontologicamente, como negação da primeira, todavia apenas quando com isso não se tenta obscurecer a »mudez« e a pura objetividade dos processos naturais, que a ambas produz com igual necessidade, através de um contrabando de categorias aqui não existentes. Mostramos, do mesmo modo, que apenas com o trabalho, afirmação e negação se tornam determinações ontológicas da existência, que sem seu adentrar-em-fenômeno não é possível nenhum agir humano, nenhum processo social, nenhuma reprodução social. Também mostramos que a estrutura ontológica fundamental do trabalho: a posição teleológica, a partir da base do conhecimento de um setor da realidade, com a posição de finalidade de alterar esta realidade (conservar é apenas um momento da categoria do alterar), efeito seguinte, causal, tornado independente do sujeito, pelo qual a posição realizada no ser levado a movimento, efeito de retorno sobre o sujeito de todas as experiências conquistadas neste processo, efeitos destas experiências nas posições teleológicas seguintes, constitui, de certa maneira, o modelo para cada uma das atividades humanas. Bem, nem o próprio processo de trabalho, nem o uso de seus produtos, é possível sem, ambas decisivamente influentes, uma afirmação ou negação; nenhum movimento de trabalho pode ocorrer sem que outras possibilidades de alcançá-lo tenham sido negadas como inapropriadas ou menos adequadas, etc.

Essa negação, contudo, é concreta: refere-se sempre a determinadas possibilidades concretas no interior de um espaço de manobra concretamente existente, concretamente de-

stimmten Spielraums. Normalerweise kann aber die Negation sich nicht auf den Spielraum als Ganzen beziehen, dessen objektive Existenz, dessen Unabhängigkeit davon, ob er bejaht oder verneint wird, ist vielmehr in jeder konkreten Zustimmung oder Ablehnung unausgesprochen, aber unerschütterlich enthalten. Selbst bei Einwirkungen auf den Spielraum, sogar bis zu seiner radikalen Umwälzung wird diese Objektivität nicht zunichte; die entscheidendste revolutionäre Tat ist in ihrem Inhalt, in ihren Formen, in ihrer spezifischen Qualität mit unzähligen Fäden an die objektive historische Kontinuität gebunden, geht von ihren objektiven Möglichkeiten aus. Selbstverständlich — auch dies wurde bereits früher nachgewiesen — darf der Modellcharakter der Arbeit nicht mechanisch verallgemeinert und dadurch fetischisiert werden; wir haben auf den wichtigen Unterschied, ob die teleologische Setzung eine Veränderung der Natur oder ob sie die des Bewußtseins, der teleologischen Setzung anderer Menschen, bezweckt, an seiner Stelle hingewiesen. Daraus entstehen wichtige Differenzen dem Arbeitsmodell gegenüber, jedoch erleiden jene ontologischen Grundzüge, die wir oben angedeutet haben, keine entscheidende Wandlung, es bleibt die Konkretheit jeder teleologischen Setzung bestehen und auch die Tatsache, daß der Spielraum der Entscheidungen gesellschaftlich-geschichtlichen und darum unter Umständen größeren und rascheren Veränderungen unterworfen sein kann (nicht: muß), daß er unmittelbar eine elastischere Beschaffenheit zeigt, bringt noch keine qualitative Wandlung, weder im Objekt selbst, noch an dem objektiven Subjekt-Objekt-Verhältnis, hervor. Selbst die Tatsache, daß viele dieser Setzungen (bei weitem nicht alle) stärker auf die Gesamtpersönlichkeit des Menschen zurückwirken, reicht nicht dazu aus, hier einen völlig neuen Typus des Verhaltens feststellen zu müssen. Denn die Unterschiede sind teilweise bloß quantitativen Charakters, teils die von unmittelbaren und vermittelten Einwirkungen, wodurch an Struktur und Dynamik der Sachlage und des gesamten Verhaltensprozesses nichts wirklich Ausschlaggebendes geändert wird. Nicht nur die jeweilige Alternativentscheidung behält ihren jeweils einmaligen konkreten Charakter, auch ihr Spielraum, der hier zumeist unmittelbar nur je einen Teilabschnitt des gesellschaftlichen Seins vorstellt, wenn er auch objektiv durch viele Vermittlungen mit seiner Totalität verbunden bleibt, behält dem einzelnen Beschluß gegenüber eine ähnliche Objektivität wie die Natur und der Stoffwechsel der Gesellschaft mit ihr in der Arbeit.

Daß der Mensch sein Wesen, seine Identität mit sich selbst in seinen Taten verwirklicht, daß seine Gedanken, Gefühle, Erlebnisse etc. nur so weit sein Wesen, sein Selbst in echter Weise zum Ausdruck bringen, als sie sich in irgendeiner Form in seinen Handlungen zu äußern vermögen, ist keine Entdek-



terminado. Normalmente, contudo, a negação não pode se relacionar ao espaço de manobra como um todo, cuja existência objetiva, cuja independência, afirmada ou negada, está, antes não dita, mas incontestavelmente contida, em todo consentimento ou rejeição. Mesmo pelos efeitos sobre o espaço de manobra, até mesmo pelo seu radical revolvimento, essa objetividade não é destruída; o ato revolucionário mais decisivo está, em seu conteúdo, em suas formas, em sua qualidade específica, ligado à continuidade objetiva histórica por inúmeros liames a partir de suas possibilidades objetivas. Evidentemente — também isso já foi anteriormente mostrado — o caráter de modelo do trabalho não pode ser mecanicamente generalizado e, com isto, fetichizado; indicamos, no lugar apropriado, a importante diferença de se a posição teleológica mira uma alteração da natureza ou da consciência, da posição teleológica de outros seres humanos. Emergem com isto importantes diferenças ante o modelo do trabalho, todavia aqueles traços ontológicos fundamentais, que indicamos acima, não sofrem nenhuma mudança decisiva, permanece existente a concretude de cada posição teleológica, e também o fato de que o espaço de manobra das decisões histórico-sociais pode (não: tem de) estar sujeito, sob circunstâncias, a grandes e bruscas alterações; que ele mostre imediatamente uma qualidade mais elástica não produz nenhuma alteração qualitativa, nem no próprio objeto, nem na relação objetiva sujeito-objeto. Mesmo o fato de que muitas dessas posições (nem de longe todas) retroagem mais intensamente sobre a personalidade como um todo do ser humano, não é suficiente para se ter de aqui constatar um tipo completamente novo de comportamento. Pois as diferenças são, em parte, meramente de caráter quantitativo, em parte de efeitos imediatos e mediados, com o que não altera nada de realmente decisivo na estrutura e dinâmica da situação e do processo de comportamento em seu todo. Não apenas a respectiva decisão alternativa mantém seu caráter concreto sempre único, também seu espaço de manobra, que aqui representa imediatamente, na maioria das vezes, apenas um setor do ser social, mesmo que também permaneça objetivamente ligado através de muitas mediações com sua totalidade, mantém ante a decisão singular uma objetividade similar à da natureza e do metabolismo com a sociedade com ela no trabalho.

Que o ser humano realiza sua essência, sua identidade consigo próprio em seus atos; que seus pensamentos, sentimentos, vivências expressam sua essência, seu si-mesmo de modo autêntico apenas na medida em que são capazes de se exteriorizar, de alguma forma, em suas ações, não é nenhuma desco-

kung des Marxismus, jede wirklichkeitsnahe Philosophie mußte von hier ausgehen. Für die Marxsche Lehre ist es nur bezeichnend, daß sie diese ontologische Priorität der Praxis im menschlichen Leben auf ihre wahre ontologische Grundlage, auf das gesellschaftliche Sein zurückführt, auf sie, in ihr fundiert. Die noch heute lebendige Aktualität der Ethik von Aristoteles beruht hauptsächlich darauf, daß er von allen Denkern vor Marx diesen Zusammenhang am bewußtesten und klarsten erfaßt hat. Ontologisch gesprochen handelt es sich darum, daß das letzte aufbauende, erhaltende und reproduzierende Prinzip der menschlichen Persönlichkeit ihr immanent, also radikal diesseitig ist. Das ist aber nur dann möglich, wenn ihre entscheidenden bewegenden Kräfte untrennbar mit der Wirklichkeit, in der der Mensch sich verwirklicht, sich zur Persönlichkeit formt, verbunden sind, wenn sie sich nur in ununterbrochener Wechselwirkung mit ihr real durchsetzen können. Da die Arbeit als Genesis der Menschwerdung des Menschen erscheint, muß ihr Wesen, die ununterbrochene Wechselwirkung von Natursein und gesellschaftlichem Sein, die diese in eine reale Bewegung bringende teleologische Setzung und mit ihr die leitende Rolle des Bewußtseins in solche dynamische Zusammenhänge realisierenden Akte, müssen diese Komplexkomponenten auch für das Sein des Menschen die ausschlaggebende Wirksamkeit erlangen. Freilich mit der wichtigen Modifikation, daß im Arbeitsprozeß ein Subjekt-Objekt-Verhältnis entsteht, während jetzt dieser Prozeß vom Gesichtspunkt des tätigen Subjekts aus behandelt wird. Dieser Wandel des Gesichtspunkts ermöglicht, neue Momente des Prozesses selbst zu erkennen; es darf aber dabei nie vergessen werden, daß es sich stets — objektiv ontologisch gesehen — doch letzthin um denselben Prozeß handelt, nur daß unser Interesse jetzt auf die Folgen des Prozesses im handelnden Subjekt gerichtet ist und dieser selbst als Mittel zum Hervorrufen von Bestimmungen im Subjekt betrachtet wird, während wir früher das Subjekt vor allem als unmittelbar Durchführendes Organ des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur ins Auge gefaßt haben. Die nun zu Tage tretenden neuen Bestimmungen können also das Gesamtbild nur insofern ändern, als sie es zu konkretisieren, zu bereichern imstande sind.

Wir erinnern sogleich an eine unserer Feststellungen über die Beziehung des Subjekts zum Arbeitsprozeß: an die Illusion der Trennbarkeit des »Geistigen« und des »Materiellen« im Menschen, entstanden aus der Verabsolutierung der Unmittelbarkeit an der teleologischen Setzung, der Priorität, die in ihr die im Bewußtsein vollzogene Zielsetzung vor der materiellen Verwirklichung haben muß. Der Ausdruck: Verabsolutierung der Unmittelbarkeit soll die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß im Akt selbst, wenn er in seiner dynamischen Totalität betrachtet wird, keine Spur einer ontologischen Trennung, etwa einer Entgegen-



berta do marxismo; toda filosofia próxima à realidade teve de partir daqui. Para a teoria marxista é característico, apenas, que ela reconduz essa prioridade ontológica da práxis na vida humana à sua verdadeira base ontológica, ao ser social, funda-a a partir dele, nele. A ainda hoje viva atualidade da ética de Aristóteles se baseia principalmente em que ele, de todos os pensadores anteriores a Marx, apreendeu essa conexão o mais consciente e o mais claramente. Ontologicamente falando, trata-se de que o princípio último edificador, mantenedor e reprodutor da personalidade humana, é a ela imanente, portanto radicalmente terreno. Mas, isto, então, só é possível quando suas decisivas forças moventes estão ligadas inseparavelmente com a realidade na qual o ser humano se realiza; forma-se sua personalidade, apenas quando elas podem afirmar-se realmente em ininterrupta interação com ela. Já que o trabalho aparece como a gênese do tornar-se-humano do ser humano, deve sua essência, a ininterrupta interação de ser natural e ser social, a posição teleológica que o leva a um movimento real e, com ele, o papel dirigente da consciência em atos que realizam tal conexão dinâmica, estes componentes do complexo têm de alcançar uma operatividade decisiva para o ser do ser humano. Contudo, com a importante modificação de que, no processo de trabalho, emerge uma relação-sujeito-objeto tão logo (*während jetzt*) esse processo seja tratado do ponto de vista do sujeito que age. Esta mudança do ponto de vista possibilita conhecer novos momentos do próprio processo; todavia jamais deve ser esquecido — visto objetivo ontologicamente — que por último se trata do mesmo processo, apenas que nosso interesse está agora dirigido às consequências do processo no sujeito que age e que ele próprio é considerado como meio para o causar de determinações no sujeito, enquanto anteriormente consideramos o sujeito antes de tudo como imediato órgão implementador do metabolismo da sociedade com a natureza. As novas determinações que agora vem à luz apenas podem alterar o quadro geral, portanto, na medida em que são capazes de o concretizar, de o enriquecer.

Recordamos imediatamente uma de nossas constatações sobre a relação do sujeito para com o processo de trabalho: a ilusão da separabilidade do »espiritual« e do »material« no ser humano que emerge da absolutização da imediaticidade da posição teleológica, da prioridade que nela tem de ter a posição de finalidade realizada pela consciência ante a realização material. A expressão: absolutização da imediaticidade deve dirigir a atenção a que no próprio ato, quando é considerado em sua totalidade dinâmica, não está contido nenhum rastro de uma separação ontológica, algo de uma contra-

setzung von »Geistigem« und »Materiellem«, enthalten ist. Das Bewußtsein, das die teleologische Setzung vollzieht, ist das eines realen gesellschaftlichen Wesens, das als solches notwendig zugleich und in untrennbarer Weise auch ein Lebewesen im biologischen Sinne sein muß; ein Bewußtsein, dessen Inhalte, dessen Fähigkeit, Gegenstände und deren Zusammenhänge richtig zu erfassen, seine Erfahrungen zu verallgemeinern und auf die Praxis anzuwenden, notwendig untrennbar mit dem biologisch-gesellschaftlichen Menschen, dessen Bewußtsein es ist, verbunden ist. Schon, daß es mit der Geburt potentiell entsteht, durch Wachstum, Erziehung, Lebenserfahrung etc. verwirklicht und mit dem Tode ausgelöscht wird, zeigt diese Untrennbarkeit von dem Menschen als Lebewesen. Jedoch bereits die Tatsache, daß sein Heraustreten aus der bloßen Potentialität des Geborenseins an derart spezifisch gesellschaftliche Kategorien wie die Erziehung geknüpft ist, zeigt an, daß der Mensch, seitdem er durch seine Arbeit Mensch geworden ist, ein untrennbares Zusammensein von Natur- und Gesellschaftskategorien in sich vereint. Über die spezifischen Probleme der Ontologie des menschlichen Bewußtseins wird erst im nächsten Kapitel ausführlich die Rede sein, hier mußte nur die doppelseitig-unzerreißbare Gebundenheit des menschlichen Bewußtseins an das organische und an das gesellschaftliche Sein des Menschen als Tatsache festgestellt werden. Diese gedoppelte Gebundenheit ist jedoch keine statische, und das Moment der Dynamik, der Entwicklungsmöglichkeit, repräsentiert darin gerade das gesellschaftliche Sein. Denn es wäre total falsch, den höheren Tieren das Bewußtsein abzusprechen. Jedoch gerade weil bei diesen nur die Gebundenheit an das organische Leben wirksam werden kann, beschränkt sich die Tätigkeit des Bewußtseins auf jene normalerweise lange Zeiten hindurch gleichbleibenden Reaktionen auf die Außenwelt, die die Reproduktion des organischen Lebens vorschreiben; darum konnten wir das tierische Bewußtsein im ontologischen Sinne als ein Epiphänomenon bezeichnen. Das menschliche Bewußtsein wird dagegen von Zwecksetzungen in Bewegung gebracht, die über das biologische Dasein eines Lebewesens hinausgehen, obwohl sie unmittelbar vor allem der Reproduktion des Lebens dienen müssen, indem sie in ihrem Dienst Vermittlungssysteme zustande bringen, die im steigenden Maße formell wie inhaltlich auf die Setzungen selbst zurückwirken, um erst auf diesem Umweg immer weiterer Vermittlungen sich wieder in den Dienst der Reproduktion des organischen Lebens zu begeben.

Wir haben diesen Prozeß bei der Analyse der Arbeit — vom Standpunkt der Arbeit selbst— geschildert. Jetzt ist für uns das Hauptproblem, wie diese Entwicklung die in der Gesellschaft tätigen Menschen beeinflußt. Es handelt sich dabei um eine doppelte Einwirkung, deren Folgen jedoch im Subjekt konvergieren, ja zusam-



posição de »espiritual« e »material«. A consciência que executa a posição teleológica é a de um real ser social que, enquanto tal, do mesmo modo e ao mesmo tempo necessário e inseparável, tem de ser um ser vivo em sentido biológico; uma consciência cujos conteúdos, cuja capacidade de corretamente apreender objetos e suas conexões, de generalizar suas experiências e aplicá-las na práxis, está necessariamente ligada inseparavelmente com o ser humano sociobiológico do qual é a consciência. Já que surge potencialmente com o nascimento, que se realiza através do crescimento, da educação, da experiência de vida, etc., e que se extingue com a morte, mostra essa inseparabilidade de ser humano e ser vivo. Todavia, já o fato de que o emergir da mera potencialidade do ser-nascido está atado a categorias sociais específicas como a educação, mostra que o ser humano, desde que se tornou humano através do seu trabalho, une em si um inseparável ser-conjunto de categorias naturais e sociais. Sobre o problema específico da ontologia da consciência humana, apenas será falado detalhadamente no próximo capítulo; aqui tinha de apenas ser constatado como um fato a indilacerável-dupla dependencialidade da consciência humana ao ser orgânico e social do ser humano. Essa dupla dependencialidade, contudo, não é estática, e o momento da dinâmica, da possibilidade de desenvolvimento, representa aqui justamente o ser social. Pois seria totalmente falso negar consciência aos animais superiores. Todavia, precisamente porque neles apenas a ligação à vida orgânica pode se tornar operante, a atividade da consciência limita-se àquelas reações ao mundo exterior que normalmente permanecem as mesmas por longos períodos, prescritas pela reprodução da vida orgânica; por isso, podemos descrever a consciência animal em sentido ontológico como um epifenômeno. A consciência humana, em contraste, é posta em movimento por posições de propósito que vão para além da existência biológica de um ser vivo, ainda que tenham de servir imediatamente antes de tudo à reprodução da vida, na medida em que, a seu serviço, levam a cabo sistemas de mediação que, em medida crescente, tanto formal quanto conteudisticamente, retroagem sobre as próprias posições, e só após este desvio por mediações sempre mais amplas, dirigem-se novamente ao serviço da reprodução da vida orgânica.

Descrevemos — do ponto de vista do próprio trabalho — esse processo na análise do trabalho. Agora nosso problema principal é como esse desenvolvimento influencia os seres humanos ativos na sociedade. Trata-se de um duplo efeito, cujas consequências, contudo, convergem, até mesmo coinci-

menfallen. Erstens stellt die Arbeit (und jede letzten Endes von ihr ausgehende und in ihr mündende gesellschaftliche Tätigkeit) jeden Menschen vor neue Aufgaben, deren Vollführen in ihm neue Fähigkeiten erweckt, zweitens erfüllen die Arbeitsprodukte die menschlichen Bedürfnisse in einer neuen Weise, die sich von der biologischen Bedürfnisbefriedigung immer mehr entfernt, freilich ohne sich je von ihr völlig abzulösen; ja, Arbeit und Arbeitsprodukte führen immer neue bis dahin unbekannte Bedürfnisse und mit ihnen neue Weisen ihrer Befriedigung ins Leben ein. Mit einem Wort: indem sie die Reproduktion des Lebens immer vielseitiger, immer komplizierter machen, immer weiter von der bloß biologischen wegführen, formen sie zugleich auch den die Praxis vollziehenden Menschen um, entfernen ihn immer weiter von der bloß biologischen Reproduktion seines Lebens. In anderen Zusammenhängen haben wir bereits gezeigt, wie diese Änderung der Lebensweise durch die Arbeit sich auf die eminenten biologischen Lebensäußerungen, wie Nahrung, Sexualität etc, auswirkt. Allerdings kann nicht entschieden genug betont werden, daß dabei die biologische Basis nie aufgehoben, sondern bloß vergesellschaftet wird, wodurch in Menschen qualitativ, struktiv neue Eigenschaften, Fähigkeiten seines Menschseins entstehen.

Das Wichtigste ist dabei die wachsende Vorherrschaft der teleologischen Setzungen im Reagieren auf die Außenwelt; daß, wie gezeigt wurde, ein beträchtlicher Teil von ihnen allmählich in der Form von fixierten bedingten Reflexen wirksam wird, ändert an diesem Tatbestand nichts, da das Fixieren und Verschwinden der bedingten Reflexe ebenso auf teleologischen Setzungen beruht wie das auf solche Weise nicht festgefrorene Handeln. Diese setzen nicht nur ein Gesetztsein von Bewußtsein, sondern, weil sie eine gesellschaftliche Umwelt zu schaffen helfen, in der Altes und Neues, Erwartetes und Überraschendes etc. sich in ununterbrochenem Wandel befinden, eine Kontinuität des Bewußtseins, ein kritisches Aufspeichern von Erfahrungen, auch ein potentielles Eingestelltsein auf Bejahung und Verneinung, auf Offenheit bestimmten Neuerscheinungen gegenüber und auf Ablehnen von vornherein anderer, etc. voraus. Da aber die teleologische Setzung, die Alternativentscheidung, nur vom menschlichen Subjekt vollzogen werden kann — auch bei Durchführung eines Befehls ist ontologisch zumindest die abstrakte Möglichkeit gegeben, ihn nicht zu befolgen und die Konsequenzen auf sich zu nehmen —, ist die so entstehende Bewußtseinskontinuität notwendigerweise auf das Ich eines jeden Menschen zentriert. Das bedeutet jedoch für den Menschen eine qualitative Wendung im Verhältnis von Leben und Bewußtsein. Selbstverständlich ist jedes Lebewesen zugleich damit, daß es ein Exemplar seiner eigenen Gattung ist, auch ein Einzelnes, ein konkret-einzelnes Exemplar einer



dem, no sujeito. Primeiro, o trabalho (e, por último, toda atividade social que dele parte e nele desagua) coloca todo ser humano ante novas tarefas cuja execução desperta nele novas capacidades; segundo, os produtos do trabalho satisfazem as necessidades humanas em novo modo, que sempre se distancia da satisfação biológica da necessidade, contudo, sem se desprender completamente dela; quer dizer, o trabalho e o produto do trabalho introduzem na vida sempre novas, até então desconhecidas, necessidades e, com elas, novos modos de sua satisfação. Em uma palavra: na medida em que fazem a reprodução da vida sempre mais multifacética, sempre mais complicada, conduzem sempre para mais distante do meramente biológico, ao mesmo tempo, também formam o ser humano que executa a práxis, sempre o afastam da mera reprodução biológica de sua vida. Em outras conexões já mostramos como essa alteração do modo de vida através do trabalho tem efeito sobre eminentes expressões vitais biológicas, como a alimentação, a sexualidade, etc. Contudo, não se pode sublinhar resolutamente o suficiente de que com isso a base biológica não é jamais superada, antes é meramente socializada, com o que emergem nos seres humanos qualidades, capacidades qualitativa, estruturalmente, novas de seu ser-humano.

O mais importante aqui é a crescente predominância das posições teleológicas no reagir ao mundo exterior; que, como mostrado, uma parte considerável delas gradativamente torna-se operante na forma de reflexos condicionados fixos, em nada altera esse estado de fato, pois o fixar e o desaparecer de reflexos condicionados igualmente se baseia em posições teleológicas tal como o agir não congelado de tal modo. Estes pressupõem, não apenas um ser-posto pela consciência mas, por auxiliarem a criar um mundo ambiente social no qual o velho e o novo, o esperado e o surpreendente, etc., encontram-se em ininterrupta mudança, uma continuidade da consciência, um acumular crítico de experiência, mas também um potencial estar preparado para afirmação e negação, para a abertura ante a determinados novos fenômenos e à prévia recusa de outros, etc. Já que, contudo, a posição teleológica, a decisão alternativa, apenas pode ser executada pelo sujeito humano — também na implementação de um comando é, ao menos ontologicamente, dada a possibilidade abstrata de não o seguir e de assumir as consequências — a continuidade da consciência que assim emerge está de modo necessário centrada no eu de cada ser humano. Isso significa, contudo, para o ser humano, uma virada qualitativa na relação de vida e consciência. Evidentemente todo ser vivo, ao mesmo tempo que é um exemplar de seu próprio gênero é, também, um exemplar singular-concreto de seu

konkreten Gattung. Dieses Verhältnis ist aber, wie Marx in seiner Kritik Feuerbachs hervorhebt, notwendig ein stummes; es ist nur an sich vorhanden. Die oben angedeutete Notwendigkeit, daß das menschliche Bewußtsein in der gesellschaftlichen Praxis, durch diese nicht nur eine höhere, bewußt festgehaltene Kontinuität in sich ausbildet, sondern diese auch unablässig auf den materiellen, psychophysischen Träger dieses Bewußtseins zentriert, hat ontologisch zur Folge, daß das naturhafte Ansichsein der Einzelheit in den Gattungsexemplaren sich in die Richtung eines Fürsichseins entwickelt, den Menschen, tendenziell, in eine Individualität verwandelt.

Schon die Genesis dieses Fürsichseins zeigt an, daß es aus der Gesellschaft, nicht aus der Natur, aus der »Natur« des Menschen entstammt. Auch hier gilt es, Vorurteile, entsprungen aus einer falsch interpretierten Unmittelbarkeit, zu überwinden. Denn das unmittelbare Erlebnis solcher Lage ergibt zweifellos für die meisten Menschen das Bild, als ob der Mensch in einer gesellschaftlichen Umgebung leben würde, die die verschiedensten Ansprüche an ihn stellt, auf die er nun höchst verschieden reagiert, sie zur Kenntnis nimmt, sich ihnen unterwirft, sie bejaht oder verneint etc.; er tut dies aber nur gemäß seiner eigenen »Natur«. Hinter dieser Unmittelbarkeit stecken sicherlich Momente des wahren Tatbestandes, es fragt sich nur, wie weit der Ausdruck »Natur« wörtlich genommen werden darf, wie weit in ihr nicht gewichtige Reste einer säkularisierten »unsterblichen Seele« verborgen sind, die freilich nicht nur zum gesellschaftlichen Sein des Menschen, sondern auch zu seiner materiell-körperlichen Existenz einen unaufhebbaren Gegensatz bilden sollen. In der, wie wir meinen, zu Unrecht verallgemeinerten »Natur« wird zwar der Gegensatz zum organisch-körperlichen Sein aufgehoben, dieses erhält im Gegenteil den Charakter einer wertbetonten Überzeitlichkeit den flüchtigen und vergänglichen »Forderungen des Tages« gegenüber, die das gesellschaftliche Sein dem Menschen immer wieder zur Beantwortung aufgibt, deren Richtigkeit oder Falschheit gerade in der Übereinstimmung mit dieser »Natur« ihren richtenden Maßstab erhalten soll. Die weiteste Verbreitung und den bedeutendsten Einfluß erhält diese Theorie, obwohl ihre Ansätze schon in der Antike auftauchen, in der Periode seit der Renaissance, als mit dem beginnenden Aufschwung des diesseitig-wissenschaftlichen Denkens auch der Glaube an die materie-transzendente »unsterbliche Seele« eine tiefe Erschütterung erfährt, als von vielen Vorkämpfern dieser Richtung an Stelle Gottes eine vergöttlichte Natur gesetzt wurde. Die seitherige Entwicklung hat mit dem Pantheismus auch diese Auffassung theoretisch überholt, bei Goethe sehen wir bereits Nachhutskämpfe, in unserer Zeit sind nur letzte Wellenschläge spürbar.



gênero concreto. Esta relação, contudo, como Marx enfatiza em sua crítica a Feuerbach, é necessariamente muda; é existente apenas em si. A necessidade acima indicada de que a consciência humana, na práxis social, através dela, forme em si não apenas uma continuidade mais elevada, conscientemente retida, mas também que a centre incessantemente no portador material, psicofísico desta consciência, tem ontologicamente por consequência que o ser-em-si do singular no exemplar do gênero se desenvolve em direção a um ser-para-si, que o ser humano, tendencialmente, transforme-se em uma individualidade.

Já a gênese desse ser-para-si anuncia que ele vem, não da natureza, da »natureza« do ser humano. Também aqui é válido ultrapassar preconceitos que emergem de uma imediaticidade falsamente interpretada. Pois a experiência imediata de tal situação resulta, sem dúvida, para a maioria dos seres humanos, na imagem como se o ser humano vivesse em um entorno social que lhe coloca as mais diferentes demandas, às quais reage muitíssimo diferenciadamente, delas toma conhecimento, a elas se submete, aceita-as ou as nega, etc.; faz tudo isso, contudo, apenas segundo sua própria »natureza«. Por trás dessa imediaticidade, alojam-se seguramente momentos do verdadeiro estado de fato; pergunta-se, apenas, o quão literalmente pode ser tomada a expressão »natureza«, o quanto nela não estão velados importantes restos de uma secularizada »alma imortal« que devem constituir uma oposição inexorável não apenas ao ser social dos seres humanos, mas também à sua existência corporal-material. Na, como pensamos, »natureza« generalizada indevidamente, supera-se até mesmo a oposição ao ser corpóreo-orgânico; este recebe, em contraste, o caráter de uma supratemporalidade enfaticamente valorativa ante as fugidias e transitórias »exigências do dia« que o ser social seguidamente coloca ao ser humano para resposta, cuja correção ou falsidade deve receber na correspondência com essa »natureza« seu critério de julgamento. Esta teoria recebe a maior divulgação e a influência mais significativa, ainda que seus inícios surjam já na Antiguidade, no período a partir do Renascimento, enquanto também a crença em uma »alma imortal« transcendente-material experimenta um profundo abalo com o início da ascendência do pensamento científico-terreno quando, então, muitos pioneiros desta direção colocaram no lugar de Deus uma natureza divinizada. O desenvolvimento desde então teoricamente deixou para trás (*überholt*), com o panteísmo, também essa visão; em Goethe já vemos combates de retaguarda, em nossa época são perceptíveis apenas seus últimos ecos.

Die Widersprüchlichkeiten, die hier hervortreten, sind offenkundig: Wenn die »Natur« des Menschen diese Funktion übernehmen soll, muß sie einer unbewußten Stilisierung unterworfen werden; die einfachste ist eine Art »Vergöttlichung« des Leibes, die in der George-Schule verbreitet war, wobei einerseits alles, was den Menschen zum Menschen macht, in die Naturgegebenheit des Leibes hineinprojiziert werden mußte: der gesamte Kulturprozeß erschien als spontane Folge einer rätselhaft begabten organischen Materie, als diesem Leben gegenüber bloß sekundär; andererseits mußte daraus eine aristokratische Weltanschauung entspringen, da es nur sehr wenige geben kann, deren Leib man diese hohen Eigenschaften zusprechen könnte. Jeder Aristokratismus ist aber gesellschaftlich. Die Vorstellung, daß die nicht teleologischen Gesetze der Natur eine von der »Masse« qualitativ unterschiedene Schicht der »Auserwählten« hervorbringen könnten, verrät deutlich den religiösen, dualistisch transzendenten Ursprung solcher Auffassungen. Sie sind auch bei Goethe, wie auch sonst als Nachhutsgefechte der Renaissancephilosophie ab und zu wirksam, interessanterweise gerade als aristokratische Fassung der Unsterblichkeit für »große Entelechien«, die die Natur »nicht entbehren kann«, als Konsequenz der menschlichen Tätigkeit, der gegenüber, wenn sie bedeutend genug ist, die Natur »verpflichtet ist ... eine andere Form des Daseins anzuweisen«[288]. In den Dialogen von Helenas Gefolge nach ihrem Verschwinden nach Hades findet sich auch ein poetischer Nachklang dieser Sicht vom Menschen, die zwar den entscheidenden Tendenzen von Goethes allgemeiner Anschauung Menschen vielfach widerspricht, aber als untilgbarer Rest der Renaissance-Kosmologie in ihm immer wieder irgendwie lebendig bleibt. Die Widersprüchlichkeit tritt deshalb in diesen Ausführungen ganz kraß hervor. Die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens verschwindet so gut wie völlig; Kategorien wie Tätigkeit, die typisch gesellschaftlich sind und in der Natur gar nicht vorkommen können, erhalten eine entscheidende kosmisch-naturhafte Bedeutung, sie gründen eine qualitativ-hierarchische Rolle im Dasein der »Entelechien«, ebenfalls in kosmisch-naturhafter Weise, obwohl eine solche Wirksamkeit in der kausal-gesetzlichen Welt der Natur überhaupt nicht vorkommen kann, und höchstens religiös (als Auserwähltheit) denkbar ist, usw.

Trotzdem weisen diese, von einer weltanschaulichen Übergangsperiode geprägten Gedanken Goethes vielfach auf die wirklichen ontologischen Tatbestände hin. Bei all ihrer inneren Widersprüchlichkeit schieben solche pantheistischen Kon-

288 {9} Goethe: Gespräche mit Eckermann, in: Goethes Gespräche, Gesamtausgabe iv, Leipzig, 1910,163,1, ix, 1829 und 62-63,4, n, 1829.



As contraditoriedades que aqui emergem são evidentes: se a »natureza« dos seres humanos deve assumir essa função, tem de passar por uma estilização inconsciente; a mais simples é uma espécie de »divinização« do corpo, que foi disseminada na escola de George, como que, por um lado, tudo que faz humano o ser humano teve de ser projetado no interior da dadidade natural do corpo: o processo cultural como um todo aparece como consequência espontânea de uma matéria orgânica misteriosamente talentosa, meramente secundária ante esta vida; por outro lado, disto teve de emergir uma concepção de mundo aristocrática, pois apenas a muito poucos pode, ao seu corpo, ser adjudicadas essas elevadas qualidades. Contudo, todo aristocratismo é social. A representação (*Vorstellung*) de que as leis não teleológicas da natureza poderiam produzir um estrato de »escolhidos« qualitativamente diferente das »massas« trai nitidamente a origem religiosa, transcendente dualística, de tais visões. Elas estão operantes, aqui e ali, em Goethe tal como nas escaramuças de retaguarda da filosofia renascentista, de modo interessante justamente como versão aristocrática da imortalidade para »grandes enteléquias« das quais a natureza »não pode prescindir«, como consequência a atividade humana ante a qual, quando é suficientemente significativa, a natureza »é obrigada (...) a atribuir outra forma de existência.«[289] Nos diálogos do séquito de Helena, após seu desaparecimento no Hades, também se encontra uma reminiscência poética dessa visão do ser humano que reiteradamente contradiz as tendências decisivas da concepção geral de Goethe acerca do ser humano, mas que continuamente nele permanece viva de algum modo como indelével remanescente da cosmologia da Renascença. A contraditoriedade emerge no interior destes comentários muito toscamente. A peculiaridade e a legalidade própria do ser social desaparece quase inteiramente; categorias como atividade, as quais são tipicamente sociais e nem sequer podem aparecer na natureza, adquirem um decisivo significado natural-cósmico, fundam um papel hierárquico-qualitativo na existência das »enteléquias«, igualmente de modo natural-cósmico, embora uma tal operatividade não possa, de modo algum, aparecer no mundo legal-causal da natureza, no máximo é pensável religiosamente (como eletividade) e assim por diante.

Sem embargo, esses pensamentos de Goethe, marcados por um período de transição na concepção de mundo, apontam muitas vezes aos reais estados de fato ontológicos. Junto a toda contraditoriedade interna, põem de lado tais concepções

289 {9} Eckermann: Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida 1923-1832. Editora Unesp, São Paulo, 2016, p.359-361, 1/9/1829, e p.301-4, 4/2/1829.

zeptionen den falschen Gegensatz von Leib und Seele beiseite und betrachten das Menschenleben als eine untrennbare Einheit von beiden. Es kommt nur darauf an, die wirkliche Beschaffenheit dieser Einheit richtig zu erfassen. Wenn Goethe sagt: »Das Gesetz, wonach du angetreten ...«, so ist damit eine große Wahrheit ausgesprochen. Es fragt sich nur: bedeutet »angetreten« einfach und schlechthin die Geburt? Ist das »Gesetz«, das sich in der Tat in allen Handlungen eines jeden Menschen nachweisen läßt, bereits mit der Geburt in unveränderbarer Weise dem Menschen mitgegeben? Ich glaube, keine dieser Fragen kann vorbehaltlos bejaht werden. Gerade die moderne Biologie legt das größte Gewicht auf die Feststellung der in der Natur sonst unbekannten langsamen biologischen Entwicklung des Menschen. Die Feststellung ist an sich richtig, nur wird von den meisten Biologen immer wieder vergessen, daß dieses Tempo eine Folge des Menschwerdens des Menschen, der Entstehung der Gesellschaft ist, selbst in ihren anfänglichsten Formen. Für die entfaltete Gesellschaft muß aber hinzugefügt werden, daß die Zeitspanne, die zum gesellschaftlich-menschlichen Erwachsenwerden des Menschen führt, eine viel längere ist als die bloß biologische; er hat z. B. längst die sexuelle Reife erreicht und gilt menschlich-gesellschaftlich nur erst als unreifes Kind. So ist, wie schon früher ausgeführt, die Erziehung ein rein gesellschaftlicher Prozeß, ein rein gesellschaftliches Formen und Geformtwerden. Der tiefe Doppelsinn in Goethes Worten: »Das Gesetz, wonach du angetreten« liegt darin, daß sein Ausgangspunkt prinzipiell nicht feststellbar sein kann: Einerseits kann keine Erziehung einem Menschen völlig neue Eigenschaften aufpfropfen, andererseits, wie wir ebenfalls gesehen haben, sind die Eigenschaften selbst keine festen, ein für allemal fixierten Bestimmungen, sondern Möglichkeiten, deren spezifische Art, Wirklichkeiten zu werden, unmöglich unabhängig von ihrem Entwicklungsprozeß, vom gesellschaftlich vollzogenen Menschwerden des Einzelmenschen vorstellbar ist.

Daß dieser Prozeß ein gesellschaftlicher ist, kein einfaches biologisches Wachstum, kann schon daraus abgelesen werden, daß er ebenfalls aus einer Kette, aus einer dynamischen Kontinuität von Alternativentscheidungen besteht. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits ist die Erziehung des Menschen darauf gerichtet, in ihm eine Bereitschaft zu bestimmt gearteten Alternativentscheidungen auszubilden; dabei ist Erziehung nicht im engeren, bewußt getätigten Sinne gemeint, sondern als die Totalität aller Einflüsse, die an den sich bildenden neuen Menschen herantreten. Andererseits reagiert bereits das kleinste Kind auf seine Erziehung, in diesem ganz weiten Sinne genommen, seinerseits ebenfalls mit Alternativentscheidungen, und seine Erziehung, die Ausbildung seines Charakters ist ein Prozeß der Wechselwirkungen, der sich zwischen diesen beiden Komplexen als Kontinuität



panteístas da falsa oposição de corpo e alma e consideram a vida humana como uma inseparável unidade de ambas. O que importa acerca disto é apreender corretamente a real qualidade desta unidade. Quando Goethe diz: »A lei segundo a qual compareceste (...)«, é pronunciada uma grande verdade. Pergunta-se, apenas: »comparecer« significa simples e absolutamente o nascimento? É a »lei«, a que se deixa administrar no ato em todas as ações de cada ser humano, a dada de modo inalterável ao ser humano já com o nascimento? Creio que nenhuma dessas questões pode ser, sem reserva, respondida afirmativamente. Justamente a biologia moderna deposita o maior peso na constatação de que na natureza são desconhecidos desenvolvimentos biológicos tão lentos como o do ser humano. A constatação é, em si, correta; apenas é seguidamente esquecido pela maior parte dos biólogos que esse andamento é uma consequência do tornar-se-humano dos seres humanos, do surgimento da sociedade, mesmo em suas formas mais iniciais. Para a sociedade desdobrada, contudo, deve ser agregado que o período de tempo que o ser humano leva para tornar-se adulto humano-socialmente é muito maior que o meramente biológico; há muito atingiu, p. ex., a maturidade sexual e, sócio-humanamente, vale somente apenas por uma criança imatura. Assim, como já anteriormente explicado, a educação é um processo social puro, um formar e tornar-se-formado puramente social. O profundo duplo sentido nas palavras de Goethe: »A lei segundo a qual compareceste« repousa em que seu ponto de partida por princípio não pode ser constatável: por um lado, nenhuma educação pode impor a um ser humano qualidades completamente novas, por outro lado, como igualmente já vimos, as próprias qualidades não são rígidas, determinações fixadas de uma vez para sempre, mas possibilidades cujo tipo específico para se tornarem realidades é impossível de ser concebido independentemente de seu processo de desenvolvimento, do tornar-se-humano socialmente executado do ser humano singular.

De que esse processo é social, de modo algum um simples crescimento biológico, pode já ser dito que, tal qual uma cadeia, consiste numa continuidade dinâmica de decisões alternativas. E isto em duplo sentido: por um lado, a educação do ser humano é dirigida a cultivar nele uma disposição a decisões alternativas de determinado tipo; com isto a educação não é pensada no sentido estreito, conscientemente realizado, mas como a totalidade de todas as influências que se dirigem ao novo ser humano que se forma. Por outro lado, a menor das crianças já reage à sua educação, tomada neste sentido de todo amplo, por seu lado igualmente com decisões alternativas, e sua educação, a formação de seu caráter, é um processo de interações e se passa como continuidade entre estes dois

abspielt. Der größte Fehler einer Beurteilung solcher Prozesse besteht darin, daß man die Gewohnheit hat, nur die positiven Einwirkungen als Ergebnisse der Erziehung zu betrachten; wenn aber aus dem Aristokratensohn ein Revolutionär, aus dem Abkömmling von Offizieren ein Antimilitarist wird, wenn die Erziehung zur »Tugend« Hurenneigungen hervorbringt etc., so sind diese im ontologischen Sinn ebenso Resultate der Erziehung, wie jene, in denen der Erzieher seine Zielsetzungen verwirklicht hat. Denn in beiden Fällen entfalten sich jene Eigenschaften des werdenden Menschen, die sich in der Praxis, für die Praxis als die stärkeren erwiesen haben, die in den Wechselwirkungen jeweils die Rolle des übergreifenden Moments spielen. Hier handelt es sich aber um Wechselwirkungen, bei denen es prinzipiell unmöglich ist, theoretisch im voraus zu bestimmen, welchem Faktor im konkreten Fall diese Funktion zukommen wird. Jedenfalls zeigt sich aus alledem, daß das von Goethe gemeinte »Gesetz, wonach du angetreten«, nicht das der biologischen Gegebenheit des Menschen ist, sondern das Ergebnis eines komplizierten Prozesses von Wechselwirkungen, in welchen, durch welche jene untrennbare, wenn auch oft widerspruchsvolle Einheit von körperlich-seelischen und gesellschaftlichen Bestimmungen im einzelnen Menschen entsteht, die für sein Menschsein am tiefsten charakterisierend wird.

Ist aber damit jene Dualität, die die Religionen und ihre pantheistischen Säkularisationen in die Ontologie des gesellschaftlichen Seins einführen wollten, als nichtig erwiesen, so folgt daraus keineswegs eine monolithische Auffassung dieser Sphäre, wie dies im alten naturwissenschaftlichen Materialismus und im Vulgärmarxismus allgemeine Sitte war. Es kommt jetzt nur darauf an, zu verstehen, wie durch dieses neue Seinsmedium eine neue Synthese im Menschsein entsteht, das, was wir früher das Fürsichsein der Einzelheit genannt haben. Dieses hebt das Geradesosein im ontologischen Sinne nicht auf, gibt ihm aber andere Inhalte, andere Strukturformen, und wenn dabei eine neue Art der widerspruchsvollen Mehrschichtigkeit im Geradesosein entsteht, so hat diese mit den alten, fiktiven, dualistischen Formen nichts mehr zu tun. Es ist selbstverständlich, daß das biologische Geradesosein nicht nur eine unaufhebbare Grundlage der höheren, gesellschaftlichen Formungen bleibt, es kann sogar, so wie es ist, in gesellschaftlichen Zusammenhängen eine beträchtliche praktische Bedeutung erlangen. Man denke etwa an die Fingerabdrücke der einzelnen Menschen, worin die biologische Einzigartigkeit eines jeden Einzelexemplars der Menschengattung in der Rechtsprechung, in der Administration etc. eine nicht unwichtige Rolle spielt. An sich unterscheidet sich dieses Faktum gar nicht von der Leibnizschen Feststellung, daß man unmöglich zwei völlig gleiche Blätter finden kann. Diese Einzigartigkeit bleibt eine unmittelbar biologische Tatsache. Von solchen Einzelheiten gehen



complexos. O maior erro de uma apreciação de tal processo consiste em que se tem o hábito de considerar apenas os efeitos positivos como resultado da educação; quando, contudo, o filho do aristocrata se torna um revolucionário e, o descendente de oficiais, um antimilitarista, quando a educação para a »virtude« produz uma inclinação à prostituição, etc., também são estes, em sentido ontológico, resultados da educação tanto quanto aqueles nos quais o educador realizou suas posições de finalidade. Pois, em ambos os casos, desdobram-se aquelas qualidades do ser humano em devir que, na práxis, para a práxis, provaram-se as mais fortes, que desempenham nas interações sempre o papel de momento predominante. Aqui se trata, contudo, de interações das quais, em princípio, é impossível teoricamente determinar de antemão em qual fator recairá este papel no caso concreto. Em todo o caso, mostra-se de tudo isso que a pensada por Goethe »lei segundo a qual compareceste«, não é a dadidade biológica dos seres humanos, mas o resultado de um processo complicado de interações no qual, através do qual, emerge aquela inseparável, ainda que com frequência plena de contradição, unidade de determinações mental-corpóreas e sociais no ser humano singular, que é o mais profundamente caracterizadora de seu ser-humano.

Com isto, contudo, comprova-se como não comprovada aquela dualidade que as religiões e suas secularizações panteístas queriam introduzir na ontologia do ser social, disso não se segue de maneira alguma uma visão monolítica dessa esfera, como era costume geral no velho materialismo das ciências naturais e no marxismo vulgar. O que importa, agora, é apenas entender como, através desse novo *medium* de ser, emerge uma nova síntese no ser-humano que, anteriormente, denominamos de ser-para-si da singularidade. Este não supera o ser-precisamente-assim em sentido ontológico, lhe dá, todavia, outros conteúdos, outras formas estruturais, e quando com ele surge um novo tipo de multiestratificação plena de contradição no ser-precisamente-assim, este nada tem a ver com as formas antigas, fictícias, dualísticas. É evidente que o ser-precisamente-assim biológico não apenas permanece uma base inexorável dos moldes mais elevados, sociais, como ainda pode alcançar em conexões sociais um significado prático considerável. Pense-se, por exemplo, na impressão digital dos seres humanos singulares, na qual a unicidade biológica de cada exemplar singular do gênero humano desempenha um papel não desimportante no sistema judicial, na administração, etc. Em si esse fato não se diferencia em nada da constatação leibniziana de que não é possível encontrar duas folhas plenamente iguais. Esta unicidade permanece um fato biológico imediato. Desta unicidade partem,

aber sehr mannigfache, komplizierte Wechselwirkungen aus, die zu bereits gesellschaftlichen Erscheinungsformen der unmittelbaren Einzigartigkeit führen können. Man denke an die Handschrift des einzelnen Menschen. So problematisch, ja sinnlos die Graphologie wird, wenn sie »tiefenpsychologische« Fragen der menschlichen Persönlichkeit zu lösen versucht, so klar erscheint in der bereits gesellschaftlichen, aber zugleich an eine physische Tätigkeit gebundenen Handschrift eine ähnliche unmittelbare Einzigartigkeit eines jeden einzelnen Menschen, wie dies, völlig biologisch determiniert, bei den Fingerabdrücken sichtbar wurde.

Diese Linie ließe sich bis zu den höchsten Äußerungen der menschlichen Tätigkeit weiterführen. Niemand kann die biologische Basis solcher Künste wie Malerei oder Musik bestreiten; Visualität und Audivität sind unzweifelhaft Instrumente des biologischen Seins, der biologischen Reproduktion des Menschen als organischen Lebewesens. Es ist aber ebenso unbestreitbar, daß die denkbar weiteste Verlängerung ihrer natürlichen Entwicklungslinie niemals zu einem malerischen Sehen, zu einem musikalischen Hören führen konnte, um die schöpferischen Fragen gar nicht zu erwähnen. Der Sprung, der hier etwa rein biologisches und ins Gesellschaftliche verwandeltes Sehen voneinander — trotz gemeinsamer biologischen Basis — trennt, muß natürlich auf eine sehr viel frühere Stufe verlegt werden als die Entstehung der visuellen Künste. Wenn Engels sagt: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers«[290], so bezieht sich diese Feststellung auch auf die Anfangszustände der Menschheit. Noch eingehender behandelt der junge Marx die Frage von Musik und Musikalität in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und kommt dabei zur höchstwichtigen Schlußfolgerung: »Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.«[291] Die aus alledem ableitbare Feststellung, daß die Vergesellschaftlichung der Sinne ihr Geradesosein bei jedem einzelnen Menschen nicht aufhebt, sondern im Gegenteil feiner und tiefer macht, bedarf wohl keiner näheren Begründung mehr. Wir haben eingangs ausgesprochen, daß das Geradesosein des Menschen seine ganze Entwicklung durchzieht, jetzt sehen wir, daß sowohl am biologischen Anfang, wie am vergesellschafteten Ende ein Geradesosein des Menschen steht, daß wie beim Menschengeschlecht phylogenetisch, so auch beim einzelnen Menschen ontogenetisch ein Weg von dem unmittelbar gegebenen Geradesosein zum Geradesosein des Fürsichseins der menschlichen Einzelheit führt: eine kontinuierliche Entwick-

290 {10} Engels: Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen, a. a. O., S. 697; MEW 20, S. 447 f. II
291 {11} Marx Werke III, S. 120; MEW EB I, S. 541 f.



contudo, interações muito complicadas, diversificadas, que já podem levar a formas fenomênicas sociais da unicidade imediata. Pense-se na escrita à mão do ser humano singular. Por mais problemática, até mesmo sem sentido, que seja a grafologia quando tenta solucionar questões »psicológico-profundas« da personalidade humana, aparece claramente na escrita à mão já socializada, mas ao mesmo tempo ligada a uma atividade física, uma similar unicidade imediata de cada ser humano singular, tal como perceptível na impressão digital, completamente determinada biologicamente.

Essa linha deixa-se seguir até às mais elevadas manifestações da atividade humana. Ninguém pode contestar a base biológica de tais artes como a pintura ou a música; visualidade e auditividade são sem dúvida instrumentos do ser biológico, da reprodução biológica do ser humano como ser vivo orgânico. Contudo, é do mesmo modo inquestionável que o prolongamento mais amplo pensável de sua linha de desenvolvimento natural jamais poderia conduzir a um ver pictórico, a um escutar musical, para absolutamente não mencionar as questões criativas. O salto que, aqui, por exemplo, separa um do outro o ver puramente biológico em um transformado em social — em que pese a base biológica comum — naturalmente tem de ser transferido a um patamar bastante anterior ao surgimento das artes visuais. Quando Engels diz: »A águia enxerga muito mais longe que o homem, mas o olho do homem vê muito mais nas coisas que o olho da águia«[292], esta constatação se aplica também à condição inicial da humanidade. Ainda mais detalhadamente trata o jovem Marx a questão da música e da musicalidade nos »Manuscritos Econômico-filosóficos« e chega a uma conclusão da mais elevada importância: »A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até hoje.«[293] A constatação deduzível de tudo isso, que a socialização dos sentidos não supera o ser-precisamente-assim de cada ser humano singular, mas, ao contrário, o faz mais refinado e profundo, não requer nenhuma fundamentação detalhada a mais. No início dissemos que o ser-precisamente-assim do ser humano perpassa o seu desenvolvimento como um todo; agora vemos que, tanto no início biológico quanto no final socializado, encontra-se um ser-precisamente-assim do ser humano que, tanto como para a humanidade filogeneticamente quanto para o ser humano singular ontogeneticamente, um caminho conduz do ser-precisamente-assim imediatamente dado a um ser-precisamente-assim do ser-para-si da unicidade humana: um desenvolvimento continuado,

292 {10} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.219.
293 {11} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.352.

lung, freilich voller Ungleichmäßigkeiten und Widersprüche, deren Ergebnis sowohl den Anfang fortsetzt und ausbildet, wie zugleich im schroffen Gegensatz zu ihm stehen kann, wieder ein Wirklichkeitszusammenhang mit der Struktur von Identität der Identität und Nichtidentität.

Nach dem bisher Ausgeführten ist es nicht mehr allzu schwer, den Inhalt der eben gegebenen formellen Bestimmung zu umschreiben. Wir haben bereits gezeigt, daß die hier entstehende Nichtidentität nichts mit einem Gegensatz des Materiellen und des Ideellen zu tun hat, in welcher Form immer dieser auch gefaßt sei, er hat vielmehr das ununterbrochen zunehmende Wachstum der gesellschaftlichen Komponenten im Komplex Mensch zur ontologischen Grundlage; und gerade dieser bestimmende Faktor der Identitätsmomente in der Kontinuität der Entwicklung ist zugleich das Vehikel, das die Nichtidentität innerhalb der Identität ins Leben ruft. Um diese Lage klar zu sehen, genügt, wenn wir uns an frühere Darlegungen besinnen, in denen gezeigt wurde, wie die Gattungsmäßigkeit des Menschen mit seinem Dasein als Mitglied einer Gesellschaft zusammenhängt, wie auf diesem Wege — wieder in einer sehr ungleichmäßigen und widersprüchlichen Weise — die Stummheit der Gattung gesellschaftlich-geschichtlich überwunden wird, wie im Laufe einer langen und bis jetzt bei weitem noch nicht vollendeten Entwicklung die Menschengattung in ihrer eigentlichen und angemessenen Form zu entstehen beginnt. Das bis jetzt mehr von einer kritischen Seite der Ablehnung falscher Vorstellungen über das Fürsichsein der Einzelheit im Menschen Ausgeführte kann eine konkrete Gestalt nur im Zusammenhang mit einer so verstandenen Gattungsmäßigkeit gewinnen. Diese ist erstens ein spontan-elementarer, gesellschaftlich bestimmter Prozeß. Denn die ursprüngliche Intention der teleologischen Setzung in der Arbeit ist unmittelbar auf bloße Bedürfnisbefriedigung gerichtet. Erst im objektiv gesellschaftlichen Kontext erhalten Arbeitsprozeß und Arbeitsprodukt eine über den einzelnen Menschen hinausgehende und doch an die Praxis und durch sie an das Sein des Menschen gebundene Verallgemeinerung: eben die Gattungsmäßigkeit. Denn erst in menschlichen Gemeinschaften, die von gemeinsamer Arbeit, von der Arbeitsteilung und ihren Folgen zusammengehalten werden, beginnt die naturhafte Stummheit der Gattung zurückzutreten: Der Einzelne wird auch durch das Bewußtsein seiner Praxis Mitglied (nicht mehr bloßes Exemplar) der Gattung, die freilich anfangs mit der jeweils vorhandenen Gemeinschaft unmittelbar und als völlig identisch gesetzt wird. Das entscheidend Neue dabei ist, daß die Zugehörigkeit zur Gattung, wenn sie auch der Regel nach naturhaft — durch Geburt — entsteht, doch durch bewußt gesellschaftliche Praxis, schon durch Erziehung (im weitesten Sinne genommen) ausgebildet und bewußt gemacht wird, daß diese Zugehörigkeit in der gemeinsamen Sprache ein eigenes



contudo, pleno de desigualdades e contradições, cujo resultado tanto continua e desenvolve o início, quanto pode se colocar ao mesmo tempo em abrupta oposição a ele, novamente uma conexão da realidade com a estrutura da identidade da identidade e da não-identidade.

Após o explicado até aqui, não é mais tão difícil circunscrever o conteúdo da determinação formal há pouco dada. Já mostramos que a não-identidade que aqui emerge nada tem a ver com uma oposição do material e do ideal, em qualquer forma que esta seja apreendida, pelo contrário, tem por base ontológica o ininterrupto crescente aumento dos componentes sociais no complexo humano; e precisamente esse fator determinante dos momentos de identidade na continuidade do desenvolvimento é, ao mesmo tempo, o veículo que engendra a não-identidade no interior da identidade. Para ver claramente esta situação, basta, quando refletimos em exposições anteriores nas quais foi mostrado como a generidade do ser humano conecta-se com sua existência como membro de uma sociedade, como por esse percurso — novamente, em um modo desigual e contraditório — é histórico-socialmente ultrapassada a mudez do gênero, como nesse curso começa a emergir um longo e até agora nem de longe ainda completo, desenvolvimento de um gênero humano em sua forma específica e adequada. O até agora explicado sobre o ser-para-si da singularidade no ser humano, mais do aspecto crítico da recusa de falsas representações (*Vorstellungen*), pode obter uma figura concreta apenas em conexão com uma generidade assim entendida. Esta é, primeiro, um processo elementar-espontâneo socialmente determinado. Pois a intenção originária da posição teleológica no trabalho é imediatamente dirigida para a mera satisfação de necessidade. Apenas no contexto social objetivo o processo de trabalho e produto do trabalho obtêm uma generalização que vai para além do ser humano singular e, contudo, ligada à práxis e, através dela, ao ser do ser humano: precisamente a generidade. Pois apenas em comunidades humanas, mantidas unidas pelo trabalho comum, pela divisão de trabalho e suas consequências, inicia-se o recuo da mudez natural do gênero: o singular torna-se também através da consciência de sua práxis membro (não mais simples exemplar) do gênero que, contudo, no início é posto imediatamente e como plenamente idêntico com a comunidade existente no momento. O decisivamente novo, nisto, é que o pertencimento ao gênero, mesmo que, por regra, surja naturalmente — pelo nascimento —, é cultivado e tornado consciente através da práxis social, já através da educação (tomada no sentido mais amplo), que este pertencimento desenvolve na linguagem comum um

gesellschaftlich geschaffenes Organ ausbildet etc. Schon mit der Adoption Fremder in die Gemeinschaft verliert auch das Faktum der Entstehung der Zugehörigkeit etwas von seinem naturhaften Charakter. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, um einzusehen, daß je entwickelter eine Gesellschaft wird, desto weniger beruht die Zugehörigkeit zu ihr auf bloß naturhaften Grundlagen, wobei man nie vergessen darf, daß in relativ stabilen, sich langsam verändernden Gesellschaften eingewurzelte Sitten, trotz ihres letzthin gesellschaftlichen Ursprungs und Charakters, in ihrer unmittelbaren Geltung naturhafte Erscheinungsformen zu erhalten scheinen. So etwa das Ansehen der Alten in primitiven Gesellschaften, das — bei einer wesentlichen empiristischen Sammlung der Erfahrungen und ihrer traditionsmäßigen Fixierung und Weitergabe — objektiv gesellschaftlichen Ursprungs ist, aber doch in der unmittelbaren Bewußtheit eine aus der »Natur« entstandene Form aufnimmt. Und sicher ist die Autorität eines jungen und begabten Spezialisten auf entwickelterer Stufe schon unmittelbar reiner gesellschaftlich. Dieser Unterschied darf aber die — innerhalb der Gesellschaftlichkeit — stattfindende Evolution nicht verdunkeln.

Zweitens bringt die Entwicklung der Gesellschaftlichkeit hinsichtlich des Zusammenwirkens der Menschen immer stärker eine Zentrierung der gesellschaftlichen Impulse und Gegenimpulse zu bestimmten Arten der Praxis, zu teleologischen Setzungen mit den ihnen zugrunde liegenden Alternativen auf das Ichbewußtsein der Einzelmenschen, die zu handeln haben, hervor. Man kann sagen: Je entwikkelter, je gesellschaftlicher eine Gesellschaft ist, je stärker in ihr das Zurückweichen der Naturschranke praktisch zum Durchbruch kommt, desto ausgeprägter, vielseitiger und entschiedener äußert sich diese Zentrierung der Entscheidung auf das Ich, das die jeweilige Tat zu vollziehen hat. Diese Entwicklung ist in ihrem Gang, in ihrem Vollzug heute allgemein anerkannt. Man pflegt dabei bloß zu übersehen, daß diese Zentrierung der Entscheidungen auf die Einzelperson nicht in deren immanenter Entwicklung ihre realen Wurzeln und Triebkräfte hat, sondern im Immergesellschaftlicherwerden der Gesellschaft. Je mehr Entscheidungen der Einzelmensch zu treffen hat, je vielseitiger diese sind, je weiter sie von ihrem unmittelbaren Ziel entfernt sind, je mehr die Verbindung mit diesen auf komplizierten Zusammenhängen von Vermittlungen beruht, desto mehr muß der Einzelmensch in sich eine Art System der Bereitschaft für diese mannigfachen und unter sich oft heterogenen Reaktionsmöglichkeiten ausbilden, wenn er sich in diesem Komplex von immer zahlreicheren und vielfältigeren Verpflichtungen erhalten will. Der Spielraum für diese Entwicklung ist also gesellschaftlich bestimmt, wobei freilich, innerhalb dieses Spielraums, die verschiedenen Einzelmenschen in »ähnlichen« Situationen sehr verschiedene Alternativentscheidungen



órgão próprio socialmente formado, etc. Já com a adoção de estrangeiros na comunidade desaparece também do *factum* do surgimento do pertencimento algo do seu caráter natural. Não é necessária nenhuma discussão detalhada para se enxergar que quanto mais desenvolvida for uma sociedade, tanto menos o pertencimento a ela se baseia em bases meramente naturais, com o que não se pode jamais esquecer que em sociedades relativamente estáveis, que se alteram lentamente, costumes profundamente enraizados, em que pese sua origem e seu caráter por último sociais, em sua validade imediata parecem receber formas de aparência naturais. Assim, por exemplo, o prestígio dos anciãos nas sociedades primitivas, que — por uma coleção essencialmente empírica de experiências e sua fixação e transmissão pela tradição — é de origem objetivamente social, mas que, contudo, recebe na conscienciosidade imediata uma forma que emerge da »natureza«. E com certeza a autoridade de um jovem e talentoso especialista é já, em um patamar mais desenvolvido, imediatamente mais puramente social. Esta diferença, contudo, não pode obscurecer — no interior da socialidade — a evolução que tem lugar.

Segundo, o desenvolvimento da socialidade, no que concerne ao operar-conjunto dos seres humanos, produz uma centralização sempre mais intensa dos impulsos e contraimpulsos para com determinados tipos de práxis, para posições teleológicas com as alternativas que estão em sua base a partir da consciência-de-eu dos seres humanos singulares que têm de agir. Pode-se dizer: quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma sociedade, quanto mais intensa nela se manifesta praticamente o afastamento das barreiras naturais, tanto mais pronunciada, multifacética e decididamente se manifesta esta centralização da decisão no eu que tem de executar o ato em questão. Esse desenvolvimento, em seu andamento, em sua execução, é hoje em geral reconhecido. Costuma-se, contudo, com isto meramente desconsiderar que esta centralização das decisões na pessoa singular não tem suas reais raízes e forças propulsoras no seu desenvolvimento imanente, mas no sempre-tornar-se-social da sociedade. Quanto mais decisões o ser humano singular tem de tomar, quanto mais são multifacetadas, quanto mais distantes da sua finalidade imediata, quanto mais o enlace com elas se baseia em complicadas conexões de mediações, tanto mais o ser humano singular tem de constituir em si uma espécie de sistema de disposição para essas possibilidades de reação variadas e entre si com frequência heterogêneas, se ele quer se manter nesse complexo de sempre mais numerosas e variadas obrigações. O espaço de manobra para esse desenvolvimento é, portanto, socialmente determinado, ainda que, contudo, no interior deste espaço de manobra, os diferentes seres humanos singulares em situações »similares« podem tomar decisões

treffen können. Da aber deren Folgen nicht mehr von ihnen selbst abhängen, entsteht immer intensiver die Notwendigkeit für sie, ihre verschiedenen Verhaltensarten aufeinander, auf die eigenen Bedürfnisse, auf ihre voraussehbaren gesellschaftlichen Folgen etc. abzustimmen. Das gilt ebenso für die immer wiederkehrenden Alltagsaktionen wie für kompliziert vermittelte. Marx sagt über einen extremen Fall so entstehender Verhaltensweisen: »Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.«[294]

Drittens enthält, wie unsere Analyse gezeigt hat, jede einzelne praktische Entscheidung an sich zugleich Elemente und Tendenzen der bloßen Partikularität, der einfachen, bloß an sich seienden Einzelheit und die der Gattungsmäßigkeit. Der Mensch arbeitet z. B., um ganz unmittelbar seine ganz partikularen Bedürfnisse (Hunger etc.) zu efriedigen, seine Arbeit hat jedoch, wie wir gesehen haben, sowohl in ihrem Vollzug, wie in ihrem Ergebnis Elemente und Tendenzen der Gattungsmäßigkeit. Die Trennung zwischen beiden ist objektiv immer vorhanden, einerlei wie sie sich gegebenenfalls im Einzelbewußtsein spiegelt, denn in beiden Fällen werden die Entscheidungen von der gesellschaftlichen Umwelt ausgelöst und simultan auf das die Entscheidung stellende Ich bezogen. Ihre Trennung, ja ihre Entgegengesetztheit kann nur dadurch ins Bewußtsein treten, daß sie in Konflikt miteinander geraten und der Einzelmensch zwischen ihnen zur Wahl gezwungen wird. Solche Konflikte wirft die gesellschaftliche Entwicklung ununterbrochen, freilich in immer neuen Formen, von immer neuen Inhalten ausgehend auf. Die früher geschilderte Bewegung von der bloß an sich seienden Einzelheit des Menschen zu seinem Fürsichsein ist untrennbar mit dieser Entwicklung verbunden. Aus der historischen Tatsache, daß die Gattungsmäßigkeit des Menschen viel früher eine plastische Gestalt erhält als die Entfaltung seiner Individualität, dürfen keine voreiligen und vereinfachenden Folgerungen in bezug auf das Verhältnis von Gattung und Individuum gezogen werden. Eine wirklich angemessene Behandlung der hier aktuell werdenden Problemkomplexewird erst in der Ethik möglich werden, schon darum, weil dabei unvermeidlich ununterbrochen Wertprobleme auftauchen, weshalb hier, wo wir uns auf die Feststellung der ontologischen Zusammenhänge innerhalb des gesellschaftlichen Seins beschränken müssen, die konkrete Dialektik der Werte außerhalb der von uns hier behandelbaren Themen liegt. Ontologisch muß nur darauf hingewiesen werden, daß die beiden Bewegungen, nämlich die vom Ansichsein der Einzelheit zur für sich seienden Individualität, wie die von der Partikularität zur Gattungs-

294 {12} Rohentwurf, S. 6; MEW 42, S. 20.



alternativas muito diferentes. Já que, todavia, suas consequências não mais dependem delas próprias, emerge sempre mais intensa a necessidade de que afinem seus diferentes tipos de comportamento um ao outro, às próprias necessidades, às suas previsíveis consequências sociais, etc. Isto vale tanto para as ações cotidianas sempre recorrentes, quanto para as complicadamente mediadas. Marx, sobre um caso extremo de modo de comportamento assim surgido, diz que: »O ser humano é, no sentido mais literal, um *zoon politikon*, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade«[295].

Terceiro, como nossa análise mostrou, toda decisão prática singular contém em si, ao mesmo tempo, elementos e tendências da mera particularidade (*Partikularität*), da singularidade meramente em si existente, e da generidade. Por exemplo, o homem trabalha para, de todo imediatamente, satisfazer sua necessidade de todo particular (*partikularen*) (fome, etc.), seu trabalho tem, contudo, como vimos, tanto em sua execução quanto em seu resultado, elementos e tendências da generidade. A separação entre ambos é objetivamente sempre existente, sem importar como, no caso dado, reflete-se na consciência singular, pois em ambos os casos as decisões são suscitadas pelo mundo ambiente social e simultaneamente se relacionam ao eu que provê a decisão. Sua separação, mesmo sua contraditoriedade, apenas pode entrar na consciência se ela cair em conflito um com o outro e o ser humano singular for forçado à escolha entre eles. Tais conflitos se elevam ininterruptamente do desenvolvimento social, contudo sempre em novas formas, partindo sempre de novos conteúdos. O movimento antes descrito da singularidade meramente em si existente do ser humano para o seu ser-para-si é inseparavelmente ligado a esse desenvolvimento. A partir do fato histórico de que a generidade do ser humano adquiriu uma figura plástica bem antes do que o desdobramento de sua individualidade, não se pode tirar conclusões abruptas e falsificadoras acerca da relação de gênero e indivíduo. Um tratamento realmente adequado dos complexos de problemas tornados aqui correntes é possível apenas na ética, já porque aqui inevitavelmente emergem ininterruptamente problemas de valor e por isso, aqui, onde temos de nos limitar à constatação das conexões ontológicas no interior do ser social, a dialética concreta do valor cai fora dos temas aqui tratáveis por nós. Ontologicamente deve ser acerca disso apenas indicado que ambos os movimentos, a saber, do ser-em-si da singularidade para a individualidade existente para si, como também da particularidade (*Partikularität*) para a generi-

295 {12} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.40.

mäßigkeit des Menschen, tief ineinander verschlungene, wenn auch ungleichmäßige und widerspruchsvolle Prozesse sind, deren Wesen man rettungslos verfälscht, wenn man den letzthin übergreifenden Momenten, dem Fürsichsein und der Gattungsmäßigkeit eine mechanisch-allgemeine Superiorität (oder Inferiorität) zuspricht oder sich einbildet, sie als völlig selbständige Potenzen der Entwicklung begreifen zu können; erst recht, wenn man die in ihnen wirksame Werthaftigkeit abstrahierend isoliert und ihr damit ein von der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung unabhängiges Sein (oder Gelten) zuschreibt und damit die Sphäre von Wert und Wertverwirklichung zu einer selbständigen Sphäre fetischisiert.

Keine Geschichte der Menschheit wäre möglich, ohne immer wieder auftauchende und zur Zeit ihrer historischen Aktualität oft prinzipiell unlösbare Konflikte zwischen Fürsichsein und Gattungsmäßigkeit des Menschen. Man würde jedoch am Wesentlichsten der Problemlage vorbeigehen, wenn man in allen diesen Konflikten, auch wenn sie in ihrer historischen Aktualität unlösbar sind, nicht die tiefe, letzthinnige historische Konvergenz zwischen ihnen erkennen würde. Diese Konvergenz bringt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen Fürsichsein und Gattungsmäßigkeit des Menschen zum Ausdruck. Dieser Zusammenhang wird aber nur dann erfaßbar, wenn man in keinen von beiden eine übergeschichtliche Entität erblickt, vielmehr beide — gerade in ihrer echtesten Substantialität — als Produkte und Mitproduzenten der Geschichte begreift. Die Stummheit der Menschengattung wird zwar gleich in den Uranfängen der Gesellschaft gekündigt. Sie artikuliert sich jedoch nur sehr allmählich, ungleichmäßig und widerspruchsvoll, denn es handelt sich ja, wie früher gezeigt wurde, darum, daß sie erst im Laufe der Integration der Gesellschaft zu immer größeren, entwickelteren (gesellschaftlicheren) Einheitsformen objektiv wie subjektiv ihre wahren Bestimmungen entfalten kann. Im Laufe dieses Weges sind oft verschiedene Stufen der Gattungsmäßigkeit in den Gesellschaften simultan vorhanden: die herrschende repräsentiert in ihrem Sein die gerade erreichte Stufe, zugleich aber sind in ihr Spuren der überwundenen vorhanden, auf welche sich die Praxis vieler Menschen in mannigfacher Weise orientiert, und es gibt nicht wenige Fälle, in denen zukünftige Formen sogar die totale Verwirklichung der Gattungsmäßigkeit als Perspektive zeigen. (Man denke an die spätantike Philosophie.) Es ist klar, daß in solchen Fällen auch diese Möglichkeiten Teile des Spielraums von Alternativentscheidungen der Menschen werden.

Ohne hier auf die damit zusammenhängenden sozialen Wertprobleme eingehen zu können, soll bloß darauf hingewiesen werden, daß die Intention auf Gattungsmäßigkeit in vielen Fällen sowohl von der Seite der Partikularität wie von der des



dade do ser humano, são processos profundamente entrelaçados um com o outro, mesmo se desiguais e plenos de contradição, cuja essência irremediavelmente se falsifica quando se prescreve aos, por último, momentos predominantes, ao ser-para-si e à generidade, uma superioridade (ou inferioridade) geral-mecânica ou se imagina que se os poderia conceber como potências completamente independentes do desenvolvimento; ainda mais, quando abstrativamente se isola a valorosidade nele operante e com isso a ele se subscreve um ser (ou validade) e, com isso, fetichiza-se a esfera de valor e de realização de valor em uma esfera independente do desenvolvimento histórico-social.

Nenhuma história da humanidade seria possível sem conflitos, que emergem continuamente e que, no período de sua atualidade histórica, com frequência são por princípio insolúveis, entre o ser-para-si e a generidade do ser humano. Passa-se ao largo do mais essencial da situação do problema se, em todos esses conflitos, mesmo quando em sua atualidade histórica são insolúveis, não é reconhecida a profunda, a, por último, convergência histórica entre eles. Esta convergência expressa uma conexão essencial entre ser-para-si e generidade do ser humano. Esta conexão, contudo, apenas se torna apreensível quando não se vê em nenhuma das duas uma entidade supra-histórica, antes as compreende — justamente em sua mais autêntica substancialidade — como produtos e coprodutores da história. A mudez do gênero humano é cancelada de fato bem nos primeiros inícios da sociedade. Ela se articula, contudo, apenas muito gradualmente, desigualmente e plena de contradição, pois se trata, como já mostrado antes, de que ela pode desdobrar suas verdadeiras determinações, objetivas tal como subjetivas, apenas no curso da integração da sociedade em sempre maiores, mais desenvolvidas (sociais) formas de unidade. No curso desse trajeto são simultaneamente existentes na sociedade diferentes patamares de generidade: a dominante representa em seu ser justamente o patamar alcançado, ao mesmo tempo, todavia, são nela existentes traços das ultrapassadas, às quais se orienta, em múltiplos modos, a práxis de muitos seres humanos, e não há poucos casos nos quais formas futuras mostram como perspectiva até mesmo a realização total da generidade. (Pense-se na filosofia antiga tardia.) É claro que, em tais casos, também estas possibilidades tornam-se parte do espaço de manobra para as decisões alternativas dos seres humanos.

Sem poder aqui entrar nos problemas sociais de valor com isto conectados, deve apenas ser indicado sobre isto que a intenção à generidade em muitos casos pode partir do aspecto da particularidade (*Partikularität*) bem como do

Fürsichseins der Menschen ausgehen kann. Besonders in der Sehnsucht nach einer bereits überholten Stufe kann die Partikularität eine gewichtige Rolle spielen. Allgemein kann gleich gesagt werden, daß die Überwindung der Partikularität im Einzelmenschen und das Streben nach einer höheren Form der Gattungsmäßigkeit in der Dynamik der gesellschaftlichen Substanz des Menschen welthistorisch eine Konvergenz zeigen; man würde aber das reale, ontologische Wesen dieses Prozesses verfälschen, wenn man aus dieser weltgeschichtlichen Trendlinie eine abstrakt-allgemeine Richtschnur für alle Einzelfälle machen wollte. Dieser notwendige Vorbehalt kann aber die eben angedeutete welthistorische Trendlinie nicht annullieren: die gesellschaftlich ausgelöste Bewegung in den Einzelmenschen von der bloß an sich seienden Einzelheit zum bewußten und bewußt die eigene Praxis leitenden Fürsichsein und die objektive wie subjektive, seinsmäßige wie bewußt gewordene Überwindung der Stummheit der Menschengattung sind konvergierende, einander wechselseitig unterstützende Bewegungen. So sehr auch bedeutsame Ungleichmäßigkeiten und tiefe Widersprüche den Weg, die Phasen des Gesamtprozesses mitbestimmen, steht es ebenfalls fest, daß die Menschengattung sich nie vollständig verwirklichen, ihre von der Natur geerbte Stummheit hinter sich lassen könnte, wenn in den Einzelmenschen keine parallele Trendlinie in der Richtung ihres Fürsichseins gesellschaftlich notwendig laufen würde: Nur ihrer selbst als Individuen bewußte Menschen (nicht mehr als bloß in ihrer Partikularität an sich unterschiedliche einzelne) sind imstande, eine echte Gattungsmäßigkeit durch ihr Bewußtsein, durch ihre von diesem gelenkten Taten in eine gesellschaftlich-menschliche Praxis, d.h. in ein gesellschaftliches Sein umzusetzen. Bei allen Ungleichmäßigkeiten und Widersprüchen treibt die gesellschaftliche Entwicklung in welthistorischem Maßstabe parallel auf das Entstehen der für sich seienden Individualitäten im Einzelmenschen und auf die Konstitution einer Menschheit, die ihrer selbst als Menschengattung in ihrer Praxis bewußt ist.

## 5.

## Die Reproduktion der Gesellschaft als Totalität

Damit ist der eine Pol der gesellschaftlichen Entwicklung, der Mensch selbst, im Zusammenhang seines Erwachsens zum eigenen Fürsichsein und zur bewußten Gattungsmäßigkeit sichtbar geworden. Die Analyse der ontologisch determinierenden Kräfte dieses Wachstums zeigt, daß diese stets Resultanten der Wechselwirkungen zwischen den jeweiligen gesellschaftlichen Formationen und den Handlungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten der Menschen selbst sind, die



ser-para-si dos seres humanos. Em particular na nostalgia por um patamar já ultrapassado, a particularidade (*Partikularität*) pode desempenhar um papel importante. Pode-se do mesmo modo dizer em geral que a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) no ser humano singular e a aspiração por uma forma mais elevada de generidade na dinâmica da substância social do ser humano mostram, histórico-mundialmente, uma convergência; falsificar-se-ia, contudo, a essência real, ontológica, desse processo se se quisesse fazer desta linha de tendência da história mundial um princípio dirigente geral-abstrato para todos os casos singulares. Esta ressalva necessária não pode, todavia, anular a linha de tendência há pouco indicada: o movimento socialmente desencadeado no ser humano singular da singularidade meramente existente em si a um ser-para-si consciente e que, conscientemente, dirige a própria práxis, e a ultrapassagem da mudez, objetiva tanto quanto subjetiva, ontológica tanto quanto tornada consciente, são movimentos convergentes que mutuamente se apoiam. Por mais que significativas desigualdades e profundas contradições codeterminem o trajeto das fases do processo como um todo, é certo igualmente que o gênero humano jamais poderia se realizar plenamente, deixar para trás a mudez herdada da natureza, se no ser humano singular não se deixasse correr uma socialmente necessária linha paralela de tendência na direção de seu ser-para-si: apenas seres humanos conscientes de si mesmos enquanto indivíduos (não mais como meros singulares diferenciados em si em sua mera particularidade (*Partikularität*)) são capazes de converter, através de sua consciência, através de seus atos por ela guiados, uma autêntica generidade em uma práxis humano-social, *i.e.*, em um ser social. Apesar de todas as desigualdades e contradições, o desenvolvimento social paralelamente conduz, em escala histórico-mundial, ao surgimento do para si de individualidades existentes nos seres humanos singulares e à constituição de uma humanidade que é, ela própria, consciente enquanto gênero humano em sua práxis.

## 5.

## A reprodução da sociedade enquanto totalidade

Com isto, tornou-se visível um polo do desenvolvimento social, o próprio ser humano, em conexão com seu crescer ao próprio ser-para-si e à generidade consciente. A análise das forças ontologicamente determinantes desse crescimento mostra que este sempre é resultante das interações entre as respectivas formações sociais e as possibilidades e necessidades de ação dos próprios seres humanos que,

sich innerhalb des von der Formation dargebotenen Spielraums und der Möglichkeiten und Aufgaben, die diese ihnen stellt, konkret verwirklichen. Wir haben auch gesehen, daß zum Verständnis dieser Entwicklung keinerlei apriorische Annahme über das Wesen der »Menschennatur« nötig ist. Die Geschichte selbst zeigt den äußerst schlichten ontologisch grundlegenden Tatbestand auf, daß die Arbeit im Menschen neue Fähigkeiten und Bedürfnisse zu wecken imstande ist, daß die Folgen der Arbeit über das in ihr unmittelbar und bewußt Gesetzte hinausführen, neue Bedürfnisse und Fähigkeiten zu ihrer Erfüllung in die Welt setzen und daß — innerhalb der objektiven Möglichkeiten je einer bestimmten Formation — in der »Menschennatur« keine apriorischen Grenzen dieses Wachstums vorgezeichnet sind. (Der Fall Ikaros weist nicht auf Schranken der »Menschennatur« überhaupt, sondern auf die der Produktivkräfte in der antiken Sklavenwirtschaft.)

Gerade hier wird die für die Ontologie des Menschen als Gesellschaftswesens entscheidende Frage, das so oft erwähnte Zurückweichen der Naturschranke in seiner konkreten Dialektik und Dynamik sichtbar. Wie jedes Lebewesen ist der Mensch von Natur ein antwortendes Wesen: die Umgebung stellt seiner Existenz, seiner Reproduktion Bedingungen, Aufgaben etc., und die Aktivität des Lebewesens in seiner Selbsterhaltung und Arterhaltung konzentriert sich darauf, auf diese angemessen (den eigenen Lebensbedürfnissen im weitesten Sinne angemessen) zu reagieren. Der arbeitende Mensch trennt sich insofern von jedem bisherigen Lebewesen, als er auf seine Umgebung nicht nur reagiert, wie es jedes Lebewesen tun muß, sondern diese Reaktionen in seiner Praxis zu Antworten artikuliert. Die Entwicklung in der organischen Natur geht von den rein spontanen, physikalischchemischen Reaktionen bis zu solchen, die von einem gewissen Grad der Bewußtheit begleitet je ausgelöst werden. Die Artikulation beruht auf der immer vom Bewußtsein geleiteten teleologischen Setzung und vor allem auf der prinzipiellen Neuheit, die in jeder solchen Setzung implicite enthalten ist. Dadurch artikuliert sich die bloße Reaktion zur Antwort, ja man kann sagen, erst dadurch erhält die Einwirkung der Umwelt den Charakter einer Frage.

Die unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeit dieses dialektischen Wechselspiels von Frage und Antwort gründet darauf, daß die Tätigkeit der Menschen nicht nur Antworten auf die Naturumgebung enthält, sondern auch, daß sie, indem sie Neues schafft, auch ihrerseits notwendig neue Fragen aufwerfen muß, die nicht mehr aus der unmittelbaren Umgebung, aus der Natur unmittelbar entspringen, sondern Bausteine einer selbstgeschaffenen Umgebung, des gesellschaftlichen Seins sind. Damit, hört aber die Struktur von Frage und Antwort nicht auf, sie erhält nur eine kompliziertere, immer gesellschaftlicher werdende Form. Dieser



no interior do espaço de manobra oferecido pelas formações e das possibilidades e tarefas que este lhes coloca, concretamente se realizam. Também vimos que para compreender esse desenvolvimento não é necessário nenhuma suposição apriorística sobre a essência da »natureza humana«. A própria história demonstra o básico estado de fato ontológico extremamente simples de que o trabalho é capaz de despertar nos seres humanos novas capacidades e necessidades, que as consequências do trabalho vão para além do nele imediato e conscientemente posto, põem no mundo novas necessidades e capacidades à sua satisfação e que — no interior das possibilidades objetivas de uma formação determinada — na »natureza humana« não estão traçadas quaisquer fronteiras apriorísticas desse crescimento. (O caso de Ícaro não assinala os limites da »natureza humana« em geral, mas os das forças produtivas na antiga economia escravista.)

Precisamente aqui torna-se visível a questão decisiva para a ontologia do ser humano enquanto ser social, o tão frequentemente mencionado afastamento das barreiras naturais em sua dialética e dinâmica concretas. Como todo ser vivo, o ser humano é por natureza um ser que responde: o entorno põe, à sua existência, à sua reprodução, condições, tarefas, etc., e a atividade do ser vivo em sua preservação e na preservação da espécie se concentra em reagir a elas adequadamente (adequadas às próprias necessidades da vida, no sentido mais amplo). O ser humano que trabalha se separa de todo ser vivo até agora ao não apenas reagir ao seu entorno, como todo ser vivo deve fazer, mas ao articular em respostas estas reações em sua práxis. O desenvolvimento na natureza orgânica vai de reações físico-químicas puramente espontâneas até aquelas que são desencadeadas acompanhadas de um certo grau de consciência. A articulação se baseia na posição teleológica sempre guiada pela consciência e, antes de tudo, na novidade que por princípio está contida implicitamente em cada posição. Com isto, articula-se a mera reação como resposta, pode-se dizer, apenas com isto o efeito do mundo ambiente obtém o caráter de uma pergunta.

A ilimitada possibilidade de desenvolvimento desse dialético jogo recíproco de pergunta e resposta se funda em que a atividade dos seres humanos não apenas contém respostas ao entorno natural, mas também que ela, na medida em que cria o novo, necessariamente também tem de, por seu lado, lançar novas questões que não brotam mais do entorno imediato, da natureza imediata, mas são componentes de um entorno autocriado, o ser social. Com isso, não cessa a estrutura de pergunta e resposta, antes tão somente recebe uma forma que se torna mais complicada, sempre mais social. Este

erste Schritt, der bereits in der anfänglichen Arbeit das Zurückweichen der Naturschranke in Bewegung setzt, bringt aus eigener notwendiger Dynamik eine Weiterentwicklung hervor: vor allem legt sich allmählich die Arbeit als ein eigenes Gebiet der Vermittlungen zwischen Mensch und Bedürfnisbefriedigung, zwischen arbeitenden Menschen und Naturumgebung. Auch jetzt werden an den Menschen Fragen gestellt, die seine Antworten in der Form der Praxis herausfordern, der Fragesteller ist aber immer weniger die unmittelbare Natur an sich selbst, vielmehr der immer ausgebreitetere und vertieftere Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur. Dieses neuentstandene Zwischenglied von selbstgeschaffenen Vermittlungen verändert aber auch die unmittelbare Struktur und Dynamik der Antworten: die Antworten entstehen immer weniger auf unmittelbare Weise, sie werden vielmehr durch Fragen, die sich zu einem gewissen Grade selbständig machen, vorbereitet, ausgelöst und effektiver gemacht. Dieses Selbständigwerden der aus den Tendenzen zur Antwort herauswachsenden Fragen führt mit der Zeit zur Konstituierung der Wissenschaften, wo bereits sehr oft hinter der unmittelbaren Eigendynamik der Fragen ihr weitvermittelter Ausgangspunkt, die Vorbereitung von Antworten, die das gesellschaftliche Sein der Menschen um ihrer Existenz und Reproduktion willen erfordern, unmittelbar unwahrnehmbar wird. Es ist aber hier ebenso notwendig, die qualitative Entfernung von den Ursprüngen klar zu sehen, wie darüber im klaren zu sein, daß — letzten Endes — auch jetzt die Reproduktion des Seins des Menschen Anforderungen an ihn stellt, auf die er mit seiner Arbeit und ihren nunmehr höchst komplizierten, weit vermittelten Vorbereitungen angemessen (die eigene Reproduktion ermöglichend) Antworten erteilt.

Damit wir nun den anderen Pol der Reproduktion des Menschengeschlechts, die Totalität der Gesellschaft entsprechend erfassen können, war es unerläßlich, vorerst auf diesen Zusammenhang zwischen menschlicher Aktivität und objektiv ökonomischer Entwicklung hinzuweisen. Auch hier ist der wahre ontologische Tatbestand nur als ein Tertium datur zwei falschen Extremen gegenüber richtig darstellbar. Wir wollen gar nicht mit den verschiedenen idealistischen Anschauungen über diesen Problemkomplex von theologischen Geschichtsphilosophien bis zu geisteswissenschaftlichen oder phänomenologischen Konstruktionen polemisieren, die alle am Ende aus dem Menschen einen mythischen Demiurgen seiner Kultur machen. Ebenso erübrigt sich, ausführlich auf den Vulgärmarxismus einzugehen, nach welchem der Mensch und seine Tätigkeit als mechanisches Produkt einer ebenfalls mythisierten objektiven ökonomischen »Naturgesetzlichkeit« erscheint; wenn darin Produktivkraft und Technik identifiziert werden, so erreicht diese fetischisierende Mystifizierung eine Kulmination. (Im folgenden



primeiro passo, que já no trabalho inicial coloca o afastamento da barreira natural em movimento, produz a partir de sua própria necessária dinâmica um desenvolvimento posterior: antes de tudo gradualmente o trabalho se põe como uma esfera própria de mediações entre o ser humano e a satisfação de necessidade, entre o homem que trabalha e o entorno natural. Também agora perguntas são colocadas aos seres humanos que provocam suas respostas em forma da práxis, aquele que pergunta é, contudo, sempre menos a natureza imediata em si própria mas, ao contrário, o metabolismo da sociedade com a natureza sempre mais difundido e profundo. Este elo recém-surgido de mediações autocriadas altera, contudo, também a estrutura e a dinâmica imediatas das respostas: as respostas surgem sempre menos de modo imediato, ao contrário, são preparadas, desencadeadas e tornadas efetivas através de perguntas que, até um dado grau, fazem-se independentes. Este tornar-se independentes das tendências à resposta que crescem a partir de perguntas conduzem, com o tempo, à constituição das ciências, onde já, com frequência, torna-se imediatamente indiscernível, por trás da imediata dinâmica própria das perguntas, seu ponto de partida amplamente mediado, a preparação das respostas que o ser social dos seres humanos requer para sua existência e reprodução. Contudo, é aqui igualmente necessário enxergar claramente a distância para com os primórdios, bem como ter claro que — por último — também já a reprodução do ser do ser humano lhe põe demandas às quais concede ao responder adequadamente (possibilitando sua própria reprodução) com seu trabalho e com suas preparações a partir de agora altamente complicadas, amplamente mediatas.

Com isto, nós, então, para podermos correspondentemente apreender o outro polo da reprodução da humanidade, a totalidade da sociedade, foi imperativo primeiro apontar essa conexão entre atividade humana e desenvolvimento econômico objetivo. Também aqui o verdadeiro estado de fato ontológico apenas é corretamente apresentável como um *tertium datur* em oposição a dois falsos extremos. Não queremos absolutamente polemizar com as diferentes concepções idealistas sobre esse complexo de problema, desde as filosofias teológicas da história até as ciências do espírito ou construções fenomenológicas que, ao final, fazem do ser humano um mítico demiurgo de sua cultura. Igualmente é supérfluo tratar em detalhe do marxismo vulgar, ao qual o ser humano e sua atividade aparecem como produto mecânico de uma igualmente mitificada »legalidade natural« econômica objetiva; se nele força produtiva e técnica são identificadas, então esta mistificação fetichizadora atinge uma culminação. (No próximo

Kapitel werden wir auf die methodischen Verfehlungen der vulgärmarxistischen mechanistischen Auffassung etwas ausführlicher eingehen.) Jetzt soll nur darauf hingewiesen werden, daß die eben angedeutete dynamische Struktur: die Antworten des Menschen auf Fragen, die zu seiner Existenz von der Gesellschaft, von ihrem Stoffwechsel mit der Natur an ihn gestellt werden, nur eine Paraphrase, eine Konkretisierung dessen ist, was, wie wir früher gezeigt haben, Marx gesagt hat, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter selbstgewählten, sondern ihnen objektiv gegebenen Umständen. Erst eine Klarheit über diesen Zusammenhang macht es möglich, nunmehr die Hauptlinie der ökonomischen Entwicklung auf die ihnen zugrundeliegenden ontologischen Tatbestände und Tendenzen hin angemessen zu begreifen.

Bevor wir auf die hier konkret auftauchenden Fragen eingehen könnten, müssen wir eine zumindest allgemeine Klarheit darüber erhalten, unter welchen strukturellen und dynamischen Bedingungen diese bipolare Bewegung sich vollzieht. Den einen Pol, den Menschen als beweglichen und sich entwickelnden Komplex, haben wir eben kennengelernt. Es ist ebenso klar, daß den anderen Pol die Gesellschaft als Totalität bilden muß. Marx sagt im »Elend der Philosophie« gegen Proudhon: »Die Produktionsverhältnisse jeder Gesellschaft bilden ein Ganzes ... Sobald man Inh den Kategorien der politischen Ökonomie das Gebäude eines ideologischen Systems errichtet, verrenkt man die Glieder des gesellschaftlichen Systems. Man verwandelt die verschiedenen Teilstücke der Gesellschaft in ebenso viele Gesellschaften für sich, von denen eine nach der anderen auftritt.«[296] Diese Priorität des Ganzen vor den Teilen des Gesamtkomplexes, vor den ihn bildenden einzelnen Komplexen muß unbedingt festgehalten werden, denn sonst kommt es — gewollt oder ungewollt — zu einem extrapolierenden Selbständigmachen jener Kräfte, die in der Wirklichkeit bloß die Besonderheit eines Teilkomplexes innerhalb der Totalität bestimmen: sie werden zu selbständigen, von nichts gehemmten Eigenkräften, und man macht damit die Widersprüche und Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung, die aus den dynamischen Wechselbeziehungen der einzelnen Komplexe miteinander und vor allem aus der Stelle der Teilkomplexe innerhalb der Totalität entspringen, unbegreifbar. Gerade in solchen Fragen zeigt es sich, wie gefährlich für das angemessene Verständnis der Wirklichkeit die methodologische Priorität eines konsequent erkenntnistheoretischen oder logischen gedanklichen Aufbaus eines Teilkomplexes werden kann. Selbstredend hat jeder, wie hier wiederholt gezeigt wurde, seine Eigenart, ohne welche sein Wesen unmöglich begriffen werden könnte. Diese Eigenart ist aber ontologisch nicht nur

296 {1} Marx: Elend der Philosophie, S. 91-92; MEW 4, S. 130 f.



capítulo entraremos algo mais detalhado nas debilidades metodológicas da visão mecanicista do marxismo vulgar.) Agora apenas deve ser disto apontado que a estrutura dinâmica há pouco indicada: as respostas do ser humano a questões que lhe são postas pela sua existência pela sociedade, pelo metabolismo com a natureza, é apenas uma paráfrase, uma concretização do que, como nós vimos antes, Marx já disse, que os seres humanos fazem eles próprios sua história, mas não sob circunstâncias de sua escolha, antes a eles dadas objetivamente. Apenas uma lucidez sobre essa conexão torna de agora em diante possível compreender adequadamente a linha principal do desenvolvimento econômico nos estados de fatos e tendências ontológicos que estão em seu fundamento.

Antes de poder tratar das questões concretas que aqui emergem, devemos manter ao menos uma clareza geral sobre aquelas determinações estruturais e dinâmicas sob as quais esse movimento bipolar se executa. De um dos polos, o ser humano como um complexo móvel e que se desenvolve, há pouco conhecemos. É igualmente claro que o outro polo tem de constituir a sociedade como totalidade. Marx diz na »Miséria da Filosofia« contra Proudhon: »As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo. (...) Construindo-se com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, deslocam-se os componentes do sistema social. Transformam-se os diferentes componentes da sociedade em várias sociedades, que se sucedem umas às outras.«[297] Esta prioridade do todo para com as partes do complexo como um todo, para com os complexos singulares que o constituem, tem de se ter incondicionalmente presente, pois senão chega-se — querendo ou não — a uma extrapoladora independentização daquelas forças que, na realidade, meramente determinam a particularidade de um complexo parcial no interior da totalidade: tornam-se forças próprias, independentes, inibidas por nada, e com isso faz-se incompreensível as contradições e desigualdades do desenvolvimento que brotam das inter-relações dinâmicas dos complexos singulares um com o outro e, antes de tudo, do lugar do complexo parcial no interior da totalidade. Precisamente em tais questões mostra-se o quão perigoso para a compreensão adequada da realidade pode ser a prioridade metodológica de uma consistentemente teorização gnosiológica ou lógica de um complexo parcial. Obviamente cada um tem, como aqui mostrado repetidamente, sua peculiaridade, sem a qual é impossível que sua essência seja compreendida. Essa peculiaridade, contudo, ontologicamente, não é

297 {1} Marx: A miséria da filosofia. Global, São Paulo, 1985, p.107. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.305) nesta passagem introduziram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.762), em Benseler, em Scarponi (p.284) nem em Morbois (p.415).

durch die Eigengesetzlichkeit des Teilkomplexes, sondern zugleich und vor allem durch dessen Stelle und Funktion in der gesellschaftlichen Totalität bestimmt.

Diese Bestimmung ist keine bloß formelle, die selbständig — gedanklich — zu Ende geführt und dann erst in Wechselwirkung mit anderen Kräften betrachtet werden könnte, sondern greift tief und entscheidend in den kategoriellen Aufbau, in die dynamische Entfaltung eines jeden Teilkomplexes ein und modifiziert in vielen Fällen gerade seine zentralsten Kategorien. Man nehme einzelne von uns bereits untersuchte Fälle. Der Komplex Kriegsführung basiert, wie alle, auf den ökonomisch-sozialen Möglichkeiten der Gesellschaft, in der er in Erscheinung tritt. Auf dieser Basis entsteht eine so zentral-wichtige Kategorie wie die der Taktik, die den Stand, die Besonderheit dieses Komplexes jeweils in spezifischer Weise zum Ausdruck bringt. Es wäre aber eine falsche Extrapolation im eben kritisierten Sinn, wenn man ihren militärischen Oberbegriff, die Strategie ebenfalls auf dieselbe Art bestimmen wollte. Clausewitz hat seinen echt philosophischen Sinn im Herantreten an diese Frage schon dadurch bewiesen, daß er den überwiegend politischen Charakter der Strategie, ihr Hinausgehen über das bloß Militärtechnische klar erkannt hat. Und sowohl Theorie wie Praxis dieses Gebietes zeigen, wie verhängnisvoll es sich — auch praktisch — auswirkt, wenn Strategie in der Form eines gedanklichen Weiterbildens auf erkenntnistheoretischer oder logischer Art aus der Taktik immanent entwickelt wird; freilich wird die Lage um nichts besser, wenn man die Taktik aus einem so konstruierten Begriff der Strategie mechanisch ableitet. Die ontologische Heterogenität dieser beiden Kategorien, entsprungen aus dem Verhalten des Teils zum Ganzen, ist die einzige reale Grundlage, um dieses Verhältnis theoretisch wie praktisch richtig zu fassen. Ähnlich — aber nur ähnlich, nicht gleich — ist die Beziehung von Inhalt und Form in der Rechtssphäre; es entstehen dabei immanent juristisch unlösbare Probleme, die im Laufe der Geschichte als die der Rechtsentstehung, des Naturrechts etc. in verschiedenen Gestalten, mit verschiedenen Lösungsrichtungen ebenfalls solche ontologische Heterogenitäten enthüllten. Dieser Fragenkomplex wird in der Ethik eine wichtige Rolle spielen.

Es kann nicht oft genug betont werden, daß bei ontologischen Problemen immer das Geradesosein der Gegenstände und Beziehungen als Seinsgrundlage genommen werden muß, daß deshalb methodologisch gleichmacherische Tendenzen eine große Gefahr für die den realen Objekten angemessene Erkenntnis bedeuten. Wir konnten schon bei Hegel sehen, wie seine so oft genialen Einsicht infolge seiner Logisierung des Ontologischen verzerrt und verfälscht wurden. Das zeigt sich sehr deutlich auch darin, daß er hellsichtigerweise das, was er den absoluten



apenas determinada pela legalidade própria do complexo parcial mas, ao mesmo tempo e antes de tudo, através de seu lugar e função da totalidade social.

Essa determinação não é meramente formal, a qual independentemente — intelectualmente — levou-se ao fim e só então poderia ser considerada em interação com outras forças, mas, ao contrário, intervém profunda e decisivamente na estrutura categorial, no desdobramento categorial dinâmico de cada complexo parcial e em muitos casos modifica precisamente suas categorias mais centrais. Tome-se alguns casos já por nós investigados. O complexo da estratégia militar se baseia, como todos, nas possibilidades socioeconômicas da sociedade em que aparece. A partir desta base emerge uma categoria tão importante-central quanto a tática, que expressa a posição, a particularidade deste complexo, a cada momento, em modo específico. Seria, todavia, uma extrapolação falsa no sentido há pouco criticado se se quisesse determinar seu conceito militar que a tudo abarca, a estratégia, igualmente deste modo. Clausewitz provou seu autêntico senso filosófico na abordagem desta questão já através de que reconheceu claramente o caráter prevalentemente político da estratégia, seu ir para além da mera técnica militar. E tanto a teoria quanto a prática nesta esfera mostram o quão fatal — mesmo praticamente — é o efeito quando a estratégia é imanentemente desenvolvida na forma de uma continuação intelectual de espécie gnosiológica ou lógica a partir da tática; claro que a situação não melhora se se deduz mecanicamente a tática de um conceito assim construído de estratégia. A heterogeneidade ontológica destas duas categorias que brotam da conduta da parte para com o todo, é a única base real para apreender corretamente esta relação teoricamente, bem como praticamente. Similar — mas apenas similar, não igual — é a relação de conteúdo e forma na esfera do Direito; surgem com isso problemas imanentes juridicamente insolúveis que, no curso da história, em diferentes figuras, com diferentes direções de solução, igualmente desvelaram tais heterogeneidades ontológicas, como o [problema] do nascimento do Direito, do Direito Natural, etc. Este complexo de questões desempenhará na ética um importante papel.

Não pode ser sublinhado o suficiente que nos problemas ontológicos sempre o ser-precisamente-assim dos objetos e das relações tem de ser tomado como base de ser, que, por isso, tendências metodológicas niveladoras significam um grande perigo para o conhecimento adequado dos objetos reais. Já pudemos ver em Hegel o quão frequente seus discernimentos geniais, como consequência de sua logicização do ontológico, foram distorcidas e falsificadas. Isto mostra-se muito nitidamente também em que ele, de modo clarividente, delimitou nitidamente

Geist nannte (Kunst, Religion und Philosophie), scharf vom objektiven Sein (Gesellschaft, Recht, Staat) abgrenzt. Er verdunkelt und verzerrt aber sogleich seine eigene Intuition. Schon dadurch, daß er das spezifische Geradesosein der Religion erkennt und sie mit Kunst und Philosophie in eine homogene Entwicklungsreihe einfügt, geht er an ihrem Geradesosein vorbei und degradiert sie — dem Wesen der Sache nach — faktisch zu einer bloßen Religionsphilosophie. Noch wichtiger und folgenschwerer ist die Gesamtposition, die er dem absoluten Geist— welthistorisch betrachtet — in seinem System zuweist. Schon in der »Phänomenologie« erscheint dieser als Er-Innerung, als nachträgliche Zurücknahme der Ver-Äußerung (der Entfremdung), als realer Prozeß, als Identischwerden von Substanz und Subjekt. Dadurch wird aber der absolute Geist nicht nur zum krönenden Gipfel des Gesamtprozesses, sondern wird gleichzeitig aus dem wirklichen Prozeß eliminiert: dieser spielt sich in der Weltgeschichte ab und seine reale Vollendung ist das Entstehen des Staats als Verkörperung der Idee in der Wirklichkeit selbst. Hegel hat dabei sehr scharfsinnig die Doppelseitigkeit dessen gesehen, was er absoluten Geist nennt: nämlich auf der einen Seite die höchste geistige Synthese, was sich in der Geschichte real abspielt, auf der anderen Seite jedoch eine Objektivation, die am Prozeß der Wirklichkeit nicht beteiligt, die ihn direkt zu beeinflussen nicht imstande ist. So viel Richtiges und Tiefes diese Selbständigkeit, dieses Abseits von der unmittelbar realen Wirkung ihrem letzten Wesen nach auch enthalten mögen, im Systemaufbau von Hegel entsteht eine unorganische, in sich unvereinbare (nicht: fruchtbar dialektisch widerspruchsvolle) Dualität von Allmacht und Ohnmacht dieser ganzen Sphäre.

Marx hat in der »Heiligen Familie« diese »Halbheit« scharfsinnig kritisiert: »Schon bei *Hegel* hat der *absolute Geist* der Geschichte an der *Masse* sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der *Philosophie*. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung *nachträglich* zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist *unbewußt*. Der Philosoph kommt also post festum.« Das hat zur Folge, daß Hegel, »indem[298] absoluten Geist als absoluten Geist nur zum *Schein* die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festun im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kommt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung.«[299] Die »Halb-

298 {Nota da tradução} »indem« no Manuscrito (p.765), aqui passível de ser traduzido como »na medida em que«. Benseler preferiu »den«. Scarponi (p.286) traduziu por »Per consequenza Hegel«. Schneider (p.308) optou por »A consequência disso é que, para Hegel« e Morbois (p.418), »Il en résulte que Hegel«.

299 {2} Marx Werke III, S. 257-258; MEW 2, S. 90.



o denominado espírito absoluto (arte, religião e filosofia) do ser objetivo (sociedade, Direito, Estado). Ele obscurece e distorce, ao mesmo tempo, contudo, sua própria intuição. Já ao reconhecer o ser-precisamente-assim específico da religião e o inserir com a arte e a filosofia em uma série homogênea de desenvolvimento, passa ao largo do seu ser-precisamente-assim e a degrada — segundo a essência da coisa — de fato a uma mera filosofia da religião. Ainda mais importante e de consequências mais sérias é a posição como um todo que atribui ao espírito absoluto — considerado histórico-mundialmente — em seu sistema. Já na »Fenomenologia« isto aparece como re-cordação (*Er-Innerung*), como posterior afastamento do alheamento (*Ver-Äußeusserung*) (da alienação), como processo real, o devir-idêntico de substância e sujeito. Através disto, contudo, o espírito absoluto não apenas coroa o auge do processo como um todo, mas também é ao mesmo tempo eliminado do processo real: este ocorre na história mundial e sua real consumação é o emergir do Estado como corporificação da ideia na própria realidade. Com isto, Hegel enxergou muito incisivamente a duplicidade do que denomina espírito absoluto: a saber, de um lado, a mais elevada síntese espiritual que realmente ocorre na história, do outro lado, todavia, uma objetivação que não está envolvida no processo da realidade, que não é capaz de a influenciar diretamente. Por mais correta e profunda esta independência, esse colocar à parte do efeito real imediato que sua essência última pode mesmo possivelmente conter, na estrutura de sistema de Hegel emerge uma dualidade inorgânica, em si irreconciliável (não: frutífera, plena de contradição dialética) de onipotência e impotência de toda essa esfera.

Marx, em »A sagrada família«, criticou incisivamente esta »insuficiência«: »Já em *Hegel* vemos que o *espírito absoluto* da história tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, no filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na história se reduz a essa consciência *posterior*, pois o espírito absoluto executa o movimento real inconscientemente. O filósofo vem, portanto, *post festum*.«[300] Isto tem por consequência, que Hegel, »na medida em que o espírito absoluto, enquanto espírito absoluto, faz a história apenas em *aparência*. Uma vez que o espírito absoluto, com efeito, apenas *post festum* atinge a *consciência* no filósofo, na condição de espírito criador universal, sua fabricação da história existe apenas na consciência, na opinião e na representação do filósofo, apenas na imaginação especulativa.«[301] A »insu-

300 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.308) colocam aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.765), em Benseler, em Scarponi (p.286) nem em Morbois (p.418).

301 {2} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.103, com alteração. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.308) colocam aqui uma nova, segunda, quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.765), em Benseler, em Scarponi (p.286) nem em Morbois (p.418).

heit« Hegels beruht darauf, daß er sich durch seine Logisierung ontologischer Tatbestände in eine starre und falsche Antinomik hineinmanövriert: in die Antinomik von Allmacht und Ohnmacht, die mit dem wirklichen ontologischen Tatbestand nichts zu tun hat. Die bewußtseinsmäßige (auch philosophische) Widerspiegelung der Wirklichkeit ist, wie wir gezeigt haben und im nächsten Kapitel noch ausführlicher zeigen werden, kein ohnmächtiger Begleiter der materiellen Geschichte, und die philosophische Besinnung auf diese hat, wie schon das Beispiel von Marx zeigt, auch keinen rein post festum-Charakter. Wenn Scheler und nach ihm Hartmann in der Ontologie eine Hierarchie annehmen, in der die höchsten Formen durch eine Ohnmacht, in die reale Welt eingreifen zu können, charakterisiert werden, so erneuern sie unter veränderten historischen Bedingungen, bei Verlust des Glaubens an die Wirkungskraft der Vernunft, in bestimmter Hinsicht jene Zweideutigkeit, die sich in der Hegelschen Lehre vom absoluten Geist aussprach. Die Feststellung dieser Ohnmacht ist nicht nur ein Ausdruck ihres Unglaubens an eine immanente Geschichtsentwicklung, die ihre eigene — freilich rein ontologische — Vernunft in sich bergen und historisch entfalten würde, sondern ist auch ein methodologisch wie inhaltlich falsches, unzulässiges Werturteil über rein ontologische Tatbestände. Die Konzeption von Marx ist schon darum echter ontologisch als die Hegels, von seinen Nachklängen gar nicht zu reden, weil sie Seinsfragen und Wertfragen sauber trennt, ihre realen Wechselwirkungen unbefangen ontologisch untersucht, die Werte aus der Wirklichkeit wirklich emporsteigen und in ihr wirken läßt, ohne damit die Echtheit des reinen Seins anzutasten. Deshalb läßt er Sein und Wert nicht ineinander zweideutig überspielen, um dann am Ende — begeistert oder enttäuscht — das ganze Sein summarisch zu begreifen. Marx kam es darauf an, jene großen Entwicklungstendenzen, die das gesellschaftliche Sein als solches aus eigener Seinsdynamik in sich und aus sich ausbildet, in ihrer ontologischen Objektivität zu schildern und zu begreifen. Welche Bedeutung Werte, Wertungen, Wertsysteme innerhalb dieses Gesamtprozesses erhalten, ist ein jeweils zu lösendes, konkretes Problem, ein wichtiges Problem der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in seiner Entwicklung. Wenn es jedoch zu einer logisch verallgemeinerten Bewertung des Gesamtprozesses gesteigert wird, schlägt die absolut objektiv intentionierte Bewertung in reine Subjektivität um, die bloß den Wertenden und nicht das Bewertete charakterisiert.

Das Grundproblem, das jetzt zur Diskussion steht, haben wir bereits einigemal gestreift. Es handelt sich um den Entstehungsprozeß der Gesellschaftlichkeit in ihren immer reineren, eigenständigeren Formen, um einen Prozeß ontologischer Wesensart, der stets in Gang gebracht wird, wenn aus einer Seinsart von



ficiência« de Hegel baseia-se em que ele, através de sua logicização dos estados de fato ontológicos, insere-se em uma rígida e falsa antinomia: na antinomia de onipotência e impotência, que nada tem a ver com o real estado de fato ontológico. O reflexo consciente (mesmo filosófico) da realidade, como já vimos e no próximo capítulo será visto ainda mais detalhadamente, não é nenhuma acompanhante impotente da história material, e a reflexão filosófica sobre esta, como já mostra o exemplo de Marx, também não tem um caráter-*post festum*. Quando Scheler e, após ele, Hartmann, aceitam uma hierarquia na ontologia em que as formas mais elevadas são caracterizadas através de uma impotência para poderem intervir no mundo real, renovam deste modo em determinado aspecto, sob condições históricas alteradas pela perda da crença na eficácia da razão, aquela ambiguidade que se enuncia na doutrina hegeliana do espírito absoluto. A constatação dessa impotência não é apenas uma expressão de sua descrença em um desenvolvimento histórico imanente, o qual abriga em si sua própria — claro, puramente ontológica — razão e se desdobra historicamente, mas também é um juízo de valor tanto metodológica quanto conteudisticamente falso, inadmissível, sobre os estados de fato puramente ontológicos. Sobre isto, a concepção de Marx já é mais autenticamente ontológica que a de Hegel, para absolutamente não falar de seus seguidores, já que ela nitidamente separa questões de ser e questões de valor, imparcialmente investiga ontologicamente suas reais interações, permite os valores realmente se elevarem a partir da realidade e sobre ela atuarem, sem violar a autenticidade do puro ser. É por isso que ele não permite ser e valor incidirem ambiguamente um sobre o outro e então, para o final — entusiasmado ou desapontado — conceber sumariamente ao ser como um todo. Importava para Marx descrever e conceber na sua objetividade ontológica aquelas grandes tendências de desenvolvimento que o ser social enquanto tal constitui em si e a partir de si, a partir de sua própria dinâmica de ser. Qual significado receberam valores, valorações, sistemas de valor no interior desse processo como um todo, é problema concreto sempre a ser solucionado, um importante problema da ontologia do ser social em seu desenvolvimento. Todavia, se uma avaliação logicamente generalizada do processo como um todo é exacerbada, converte a avaliação absolutamente objetivamente intencionada em pura subjetividade, que meramente caracteriza o avaliador e não o valorado.

O problema fundamental do que agora está em discussão, já foi por nós tocado algumas vezes. Trata-se do processo de surgimento da socialidade em suas formas sempre mais puras, independentes, em um processo de tipo de ser ontológico que é sempre posto em andamento quando, de um tipo de ser de

einfacherer Beschaffenheit durch irgendwelche Konstellation der Seinsumstände eine kompliziertere entsteht. Das ist der Fall in der Genesis des Lebens aus der unorganischen Materie, das ist — in weitaus verwickelterer Weise — der Fall, wenn die Menschen als bloße Lebewesen zu Mitgliedern einer Gesellschaft werden. Es kommt also darauf an, zu verfolgen, wie jene anfangs vereinzelten und zerstreuten kategoriellen Aufbauelemente der Gesellschaftlichkeit, die, wie wir gesehen haben, schon in der primitivsten Arbeit wirksam sind, sich vermehren, immer vermittelter werden, sich zu eigenen und eigenartigen Komplexen zusammentun, um aus der Wechselwirkung all dieser Kräfte Gesellschaften auf bestimmten Stufen entstehen zu lassen. Wir haben ebenfalls gezeigt, daß die kompliziertere Form des Seins sich stets auf die einfachere aufbaut: die Prozesse, die sich im Lebewesen abspielen, die seine Existenz, seine Reproduktion ausmachen, sind die der unorganischen Natur, der Welt des physikalischen und chemischen Seins, die vom biologischen Sein der Lebewesen für ihre eigenen Existenzbedingungen umfunktioniert werden. Ohne auf die dabei auftauchenden Probleme eingehen zu wollen (das ist die Aufgabe der Wissenschaft der Biologie und einer daraus entstehenden Ontologie des Lebens), kann hier gesagt werden, daß das gesellschaftliche Sein stets ein Umfunktionieren der Kategorien des organischen und unorganischen Seins bedeutet, daß es sich niemals von dieser Basis loszulösen imstande ist. Das schließt natürlich nicht das Entstehen spezifisch gesellschaftlicher Kategorien, die keinerlei Analogie in der Natur haben, ja haben können, aus. Arbeitsmittel und Arbeitsgegenstand funktionieren nur infolge ihrer immanent zugrundeliegenden Naturgesetze diese um; es kann im Arbeitsprozeß keine Bewegung vorkommen, die als Bewegung nicht biologisch bestimmt wäre. Trotzdem entsteht in der Arbeit ein dynamischer Komplex, dessen ausschlaggebende Kategorien — es genügt, an die teleologische Setzung zu erinnern — der Natur gegenüber etwas radikal und qualitativ Neues bedeuten. Es gehört, wie wir ebenfalls bereits gezeigt haben, zum Wesen der Arbeit selbst und erst recht zu den aus ihr entwachsenen anderen Arten der gesellschaftlichen Praxis, daß sie immer neue, immer kompliziertere, immer reinere gesellschaftlich vermittelte Formen ins Leben setzen, so daß das Leben der Menschen sich immer stärker in einer von ihm selbst als gesellschaftlichem Wesen geschaffenen Umwelt abspielt und die Natur darin hauptsächlich als Objekt des Stoffwechsels mit der Natur vorkommt.

Wenn wir nun im folgenden auf die Schilderung der ontologischen Prinzipien dieser Entwicklung zu sprechen kommen, so müssen wir an das Problem von einem doppelten und doch einheitlichen Gesichtspunkt herantreten. Einerseits muß unser Weg stets auf die Totalität der Gesellschaft gerichtet sein, denn nur in



qualidade mais simples, através de uma constelação qualquer de circunstâncias ontológicas, emerge um mais complicado. Esse é o caso da gênese da vida a partir da matéria inorgânica, é — em modo muito mais complicado — o caso quando os seres humanos se tornam, de meros seres vivos, em membros de uma sociedade. O que disto interessa é perseguir como aqueles elementos categoriais da estrutura da socialidade, de início isolados e dispersos, os quais, como vimos, já são operantes no trabalho mais primitivo, multiplicam-se, tornam-se sempre mais mediados, conectam-se em complexos próprios e particulares, para permitir surgir, a partir das interações de todas estas forças, sociedades em patamares determinados. Mostramos igualmente que a forma mais complicada de ser se baseia simplesmente nas mais simples: os processos que têm lugar no ser vivo, que perfazem sua existência, sua reprodução, são os da natureza inorgânica, do mundo do ser químico e físico, que são refuncionalizados pelo ser biológico dos seres vivos para suas próprias condições de existência. Sem querer tratar dos problemas que daqui emergem (que é a tarefa da ciência da biologia e de uma ontologia da vida que dela resulta), pode aqui ser dito que o ser social sempre significa um refuncionalizar das categorias do ser orgânico e inorgânico, que ele não é jamais capaz de se destacar desta base. O que naturalmente não exclui o surgir de categorias sociais específicas, que não têm, nem podem ter, qualquer analogia na natureza. Meio de trabalho e objeto de trabalho funcionam apenas em consequência de seu imanente tomar como base as leis da natureza; não pode ser encontrado no processo de trabalho nenhum movimento que, como movimento, não seja determinado biologicamente. Não obstante, emerge no trabalho um complexo dinâmico cujas categorias decisivas — é suficiente relembrar a posição teleológica — significam algo radical e qualitativamente novo ante a natureza. Pertence, como igualmente já mostramos, à essência do próprio trabalho e, ainda mais, aos outros tipos de práxis que dele brotam, colocar em vida sempre formas mediadas mais complicadas, mais puramente sociais, de tal maneira que a vida dos seres humanos ocorre sempre mais intensamente em um mundo ambiente criado por ele mesmo, enquanto essência social (*gesellschaftlichem Wesen*)[302] e, nele, a natureza aparece principalmente como objeto do metabolismo com a natureza.

Quando, agora a seguir, viermos a falar da descrição dos princípios ontológicos desse desenvolvimento, teremos de abordar o problema de um ponto de vista duplo e, contudo, unitário. Por um lado, nosso percurso tem de ser já dirigido à totalidade da sociedade, pois apenas

302 {Nota da tradução} Scarponi (p.288) e Fortes e Tonet (p.310) preferiram traduzir »Wesen« por »ente«. Morbois (p.420) optou por »l'être«. Preferimos »essência«, pois é o sentido mais geral da palavra, que mantém a referência ao universal presente na frase (ao contrário de »ente«, um conceito mais particularizado).

dieser enthüllen die Kategorien ihr wahres ontologisches Wesen; jeder Teilkomplex hat zwar, wie bereits wiederholt dargelegt wurde, seine spezifische Weise der Gegenständlichkeit, die zu erkennen für das umfassende Verständnis der Gesellschaft unerläßlich ist; wenn aber diese isoliert betrachtet oder ins Zentrum gerückt werden, können die echten und großen Linien der Gesamtentwicklung leicht verzerrt werden. Andererseits muß im Zentrum dieser Darstellung Entstehen und Wandel der ökonomischen Kategorien stehen. In dieser Hinsicht, als tatsächliche Reproduktion des Lebens, unterscheidet sich die Ökonomie ontologisch von jedem anderen Komplex. Wir haben bisher die Gesamtreproduktion von der Warte des Menschen betrachtet, da seine biologisch-soziale Reproduktion die unmittelbare, die unaufhebbare Basis dieser Totalität bildet. Wir haben auch in der Arbeit selbst deren gesellschaftliches Wesen (ihre Gattungsmäßigkeit) aufgedeckt: die Ökonomie als dynamisches System aller Vermittlungen betrachtet, die die materielle Grundlage zur Reproduktion der Menschengattung und der ihrer Einzelexemplare bildet. Damit drückt sich zugleich gerade ihre Entfaltung zu jenem Prozeß aus, der uns jetzt beschäftigt: nämlich das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft und mit ihr das der Menschen, die sie real ausmachen, in ihrer elementaren, unverfälschten ontologischen Wesensart. Denn, wie wiederholt gezeigt, haben alle komplizierteren Lebensäußerungen der Menschen diese ihre individuelle und gattungsmäßige Reproduktion zur sinnhaften Voraussetzung. Will man jedoch die Beziehungen der Entwicklung der Gesellschaft und der Menschen in ihr wirklich dem Sein entsprechend begreifen, so ist es unerläßlich, auch das zu berücksichtigen, was wir früher als die widerspruchsvolle Dialektik von Wesen und Erscheinung in diesem Prozeß bezeichnet haben. Da wir im folgenden oft und konkret auf die hier entstehenden Widersprüchlichkeiten zu sprechen kommen werden, genügt es jetzt, das bloße Faktum in Erinnerung zu rufen, nämlich, daß etwa die Entwicklung der Produktivkräfte — an sich, ihrem Wesen entsprechend — mit einer Erhöhung der menschlichen Fähigkeiten identisch ist, in ihrer Erscheinungsweise jedoch — ebenfalls mit jeweiliger gesellschaftlicher Notwendigkeit — eine Erniedrigung, eine Verzerrung, eine Selbstentfremdung der Menschen herbeiführen kann. Und es sei dabei wie früher auch jetzt betont, daß die Welt der Erscheinungen bei Marx eine Sphäre der Realität, einen echten Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet und nichts mit einem bloß scheinhaften subjektiven Charakter zu tun haben kann. Wir müssen deshalb hier, wo von der Generallinie in der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins die Rede ist, unsere Hauptaufmerksamkeit darauf richten, welche Wege und Richtungen dieses reale Wesen des gesellschaftlichen Seins in seinen gesellschaftlich-geschichtlich bestimmten Wandlungen einschlägt. Natürlich dürfen dabei die notwendigen



nela as categorias desvelam sua verdadeira essência ontológica; todo complexo parcial tem, de fato, como explicamos seguidamente, seu modo específico de objetividade, reconhecê-lo é imperativo para a compreensão abrangente da sociedade; quando porém é considerado isoladamente ou deslocado para o centro, as grandes e autênticas linhas do desenvolvimento como um todo podem ser facilmente distorcidas. Por outro lado, no centro dessa exposição devem estar o surgir e o transformar das categorias econômicas. Neste sentido, enquanto reprodução de fato da vida, a economia se diferencia ontologicamente de todos os outros complexos. Até aqui temos considerado a reprodução como um todo do ponto de vista do ser humano, pois sua reprodução sociobiológica constitui a base imediata, inexorável, dessa totalidade. Expusemos, também, no próprio trabalho, sua essência social (sua generidade): a economia, considerada enquanto sistema dinâmico de todas as mediações que constitui a base material para a reprodução do gênero humano e de seus exemplares singulares. Com isto se expressa, ao mesmo tempo, seu desdobramento naquele processo que agora nos ocupa: a saber, o tornar-se-social da sociedade e, com ele, o dos seres humanos que realmente a constituem, em seu tipo de ser elementar, genuinamente ontológico. Pois, como seguidamente mostramos, todas as complicadas expressões de vida dos seres humanos têm por pressuposto, que lhes confere sentido, esta sua reprodução individual e do gênero. Contudo, se se deseja apropriadamente compreender as relações do desenvolvimento da sociedade e dos seres humanos realmente em seu ser, é imperativo também se considerar aquilo que antes descrevemos como a dialética, plena de contradição, de essência e fenômeno. Como viremos a falar a seguir com frequência e concretamente das contraditoriedades que aqui emergem, agora é suficiente rememorar o mero fato, a saber, que, por exemplo, o desenvolvimento das forças produtivas — em si, correspondente à sua essência — é idêntico a uma elevação das capacidades humanas, em seu modo fenomênico, todavia, — igualmente com a respectiva necessidade social — pode causar uma degradação, uma distorção, uma autoalienação dos seres humanos. E, com isto, tal como antes, que seja também agora sublinhado que o mundo dos fenômenos constitui para Marx uma esfera da realidade, um componente autêntico do ser social e não pode ter nada a ver com um caráter meramente subjetivo aparente. É por isto que aqui, onde se fala na linha geral no desenvolvimento do ser social, temos de dirigir nossa atenção principal àqueles percursos e direções tomados por esta essência real do ser social em suas mudanças histórico-socialmente determinadas. Naturalmente, com isto não podem jamais ser

Widersprüche zwischen seiendem Wesen und gleichfalls seiender Erscheinung nie ignoriert werden; der Hauptakzent dieser Untersuchung muß aber auf das Herausarbeiten der Bewegung des Wesens gelegt werden.

Auch die entscheidende Trendlinie bei dieser Entwicklung ist uns bereits aus allgemeinen ontologischen Erwägungen bekannt: es ist das Herrschendwerden der spezifisch gesellschaftlichen Kategorien im Aufbau und in der Reproduktionsdynamik des gesellschaftlichen Seins, das uns ebenfalls vielfach bekannte Zurückweichen der Naturschranke. Wenn wir nun diese Linie etwas ausführlicher als bisher betrachten wollen, so müssen wir vorher in einigen Bemerkungen die Sache selbst von ihren Spiegelungen im Bewußtsein der Menschen genau trennen. Diese Abgrenzung ist, wie bereits hervorgehoben, die zwischen Objektivität des jeweilig Ansichseienden und seinem subjektiven (wenn auch oft gesellschaftlich allgemein subjektiven) Widerschein im Bewußtsein der Menschen. Diese Gegenüberstellung hat also mit der früheren zwischen Wesen und Erscheinung, wobei beide Faktoren objektiv seiende sind, nichts Gemeinsames. Auf das subjektive Moment muß hier deshalb besonders hingewiesen werden, weil auch die naturhaftesten Lebensfunktionen der Menschen im Laufe der Geschichte allmählich vergesellschaftet werden. Wenn nun eine solche Veränderung des ursprünglich Naturhaften eine für das menschliche Erleben lange Dauer hat, so erscheint sie im Bewußtsein der Menschen als etwas, das ihrem Sein nach selbst als naturhaft genommen werden kann. Bei einer ontologischen Betrachtung darf aber auf solche Bewußtseinsäußerungen keinerlei Rücksicht genommen werden. Man muß allein den objektiven Prozeß, wie er an sich ist, in Betracht ziehen, und in diesem beginnt die Kündigung der reinen Naturhaftigkeit bereits mit dem Faktum der Arbeit. Die ideologischen Kontraste bezeichnen also zumeist das Zusammenstoßen einer niedrigeren Stufe des Zurückweichens der Naturschranke mit einer höheren. Das, was ideologisch als »Natur« gegen etwas bloß »Gesellschaftliches« verteidigt wird, verdient diesen Namen nur in einem historisch relativen Sinn; man könnte also bildlich von einer Quasi-Natur sprechen, so wie ja oft, freilich in anderen Zusammenhängen, von der Gesellschaft in ihrer objektiven Gesetzlichkeit als von einer »zweiten Natur« gesprochen wird. Diese Quasi-Natur reicht von sexuellen Verhältnissen bis zu rein ideologischen Konzeptionen wie das Naturrecht und hat in der Geschichte des Empfindens und Denkens eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt. Zum Vermeiden von Mißverständnissen war es also notwendig, einen Blick auch auf diese Frage zu werfen.

Nach allem, was bisher über Entwicklung und Fortschritt bereits ausgeführt wurde, ist es zwar eine Selbstverständlichkeit, daß für uns hier in entscheidender



ignoradas as necessárias contradições entre essência existente e fenômeno igualmente existente; a ênfase principal desta investigação, contudo, tem de ser posta no trazer à evidência o movimento da essência.

Também a linha tendencial decisiva neste desenvolvimento já é conhecida a partir das considerações ontológicas gerais: é o tornar-se dominante das categorias específicas sociais na estrutura e na dinâmica de reprodução do ser social, o afastamento da barreira natural igualmente por nós muitas vezes conhecido. Se queremos considerar essa linha algo mais detalhadamente do que até aqui, devemos primeiro, em algumas considerações, separar com precisão a própria coisa de seu reflexo na consciência dos seres humanos. Essa demarcação, como já enfatizado, é entre a objetividade do respectivo em-si-existente e seu reflexo subjetivo (mesmo se com frequência subjetivo socialmente geral) na consciência dos seres humanos. Essa contraposição nada tem em comum, portanto, com a anterior, entre essência e fenômeno, já que ambos são fatores objetivamente existentes. Deve-se aqui, por isso, apontar em especial ao momento subjetivo, porque mesmo as mais naturais funções de vida dos seres humanos são gradualmente socializadas no curso da história. Se, então, uma tal alteração do primordialmente natural tem longa duração para a vivência humana, aparece na consciência dos seres humanos como algo que, por seu próprio ser, pode ser tomado como natural. Em uma consideração ontológica não se pode ter em conta, de modo algum, tais manifestações da consciência. Deve-se exclusivamente tomar em consideração o processo objetivo, como ele é em si, e este inicia a rescisão da pura naturalidade já com o fato do trabalho. Os contrastes ideológicos descrevem, portanto, na maior parte, o choque de um patamar inferior do afastamento da barreira natural com um superior. Aquilo que, ideologicamente, é justificado como »natural« contra algo meramente »social« recebe este nome apenas em um sentido histórico relativo; poderia-se falar figurativamente de uma quase-natureza, tal como, mesmo com frequência, ainda que em outras conexões, fala-se da sociedade em sua legalidade natural como uma »segunda natureza«. Esta quase-natureza alcança desde relações sexuais até concepções puramente ideológicas como o Direito natural e tem desempenhado na história dos sentimentos e dos pensamentos um papel não insignificante. Para evitar mal-entendidos foi, portanto, necessário lançar um olhar também sobre esta questão.

Depois de tudo o que já foi exposto até aqui sobre desenvolvimento e progresso, é de fato uma obviedade que, para nós, aqui, de modo

Weise das ontologische Faktum des Immer-gesellschaftlicherwerdens in Betracht kommt und daß wir bei der Feststellung der diesbezüglichen Tatbestände des gesellschaftlichen Seins selbst jede Art von Werturteil darüber vollständig fernhalten müssen. Doch müssen wir — wieder: um Verwirrungen aus dem Wege zu gehen — uns nicht bloß von selbstgefällten Wertungen enthalten, sondern auch die historisch äußerst gewichtigen philosophischen und religiösen wissenschaftlichen und künstlerischen Reaktionen der einzelnen Kulturen auf die jetzt zu betrachtenden gesellschaftlichen Entwicklungen unbeachtet lassen. Es folgt nämlich aus der wiederholt behandelten ungleichmäßigen Entwicklung, daß es notwendigerweise später unübertroffene Frühvollendungen auf gesellschaftlich primitivem Boden gibt; wir haben ja seinerzeit das Urteil von Marx über Homer ausführlich zitiert. Das ist viel mehr als ein treffendes Einzelurteil, es ist eine methodologisch höchst folgenreiche allgemeine Aussage, aber in all ihrer weittragenden Wahrheit bildet sie doch keine Gegeninstanz gegen die gesellschaftlich ontologische Höherentwickeltheit späterer Epochen. Indem Marx hier eine ungleichmäßige Entwicklung feststellt, widerspricht er solchen Tatsachenbestimmungen nicht, im Gegenteil, gerade dieser Kontrast zwischen ökonomisch unentwikkelter Basis und unübertreffbarer epischer Gestaltung bildet die Grundlage zum theoretischen Festhalten der ungleichmäßigen Entwicklung. Auch wenn diese sich in der Kunst besonders prägnant zeigt, so folgt daraus noch lange nicht, daß sie auf dieses Gebiet beschränkt bleiben mußte. Auf allen Gebieten der menschlichen, theoretischen wie praktischen Kultur gibt es Frühvollendungen, deren einmalige gesellschaftliche Voraussetzungen die ökonomische Entwicklung notwendig zersetzt und vernichtet. Der objektiv ontologische Charakter des Fortschritts, der sich in solchen Fällen offenbart, bleibt von solcher Widersprüchlichkeit unberührt, ja diese unterstreichen noch mehr die Unwiderstehlichkeit in der rein objektiven Bewegung des gesellschaftlichen Seins.

Wenn wir nunmehr diese Entfaltung der Gesellschaftlichkeit in ihrer Richtung auf eigenständige Selbstvollendung betrachten wollen, müssen wir davon ausgehen, wie das noch vielfach von Naturbestimmungen durchtränkte Wachstum der Produktivkräfte (z.B. einfaches Wachstum der Bevölkerung, das freilich auch nicht mehr einfach »naturhaft« ist) auf die Struktur der Gesamtgesellschaft einwirkt. Mit anderen Worten, was für Folgen die Entwicklung der Produktivkräfte im Aufbau und in der Dynamik der Gesellschaftlichkeit hat. Wir sehen dabei im Laufe der Geschichte zwei entscheidend divergierende Typen in bezug auf den Zustand der ursprünglichen menschlichen Gemeinden. Diese Ausgangsposition, die Engels in »Ursprung der Familie« ausführlich behandelt, charakteri-



mais decisivo, vem em consideração o fato ontológico do sempre-tornar-se-social e que, nós, pela constatação dos estados de fato concernentes ao próprio ser social, temos de manter completamente afastado todo tipo de juízo de valor sobre eles. Por conseguinte, temos de, ainda — novamente: para afastar confusões do caminho — abster-nos não apenas de valorações complacentes, mas também ignorar as, historicamente extremamente importantes, reações filosóficas e religiosas, científicas e artísticas das culturas singulares para os desenvolvimentos sociais a serem agora considerados. Quer dizer, decorre, do desenvolvimento desigual, repetidamente tratado, que haja, de modo necessário, realizações precoces mais tarde inigualáveis, a partir de solo social primitivo; já citamos detalhadamente, no momento adequado, o juízo de Marx sobre Homero. Este, muito mais que um juízo singular acertado, é um enunciado metodológico geral de elevadíssimo alcance, mas não constitui, em toda a sua verdade de longo alcance, nenhuma instância contrária à ontológica desenvolvimentabilidade socialmente mais elevada de épocas posteriores. Na medida em que Marx aqui constata um desenvolvimento desigual, não contradiz tais determinações dos fatos, ao contrário, justamente esse contraste entre base econômica não desenvolvida e inigualável criação épica constitui a base para se apanhar teoricamente o desenvolvimento desigual. Mesmo se este se mostra particularmente conciso na arte, disto nem de longe decorre que tenha de permanecer limitado à esta esfera. Em todas as esferas da cultura humana, teórico bem como praticamente, há realizações precoces cujos pressupostos sociais únicos o desenvolvimento econômico necessariamente desintegra e destrói. O caráter objetivo ontológico do progresso, que se revela em tais casos, permanece intocado por esta contraditoriedade; antes ela sublinha ainda mais a irresistibilidade no movimento puramente objetivo do ser social.

Se queremos considerar, agora, esse desdobramento da socialidade em sua direção à auto-consumação independente, temos de partir de como o crescimento das forças produtivas, ainda muitas vezes impregnadas por determinações naturais (p. ex., o simples crescimento da população que, contudo, não é mais simplesmente »natural«), afeta a estrutura da sociedade como um todo. Com outras palavras, quais consequências o desenvolvimento das forças produtivas tem na estrutura e na dinâmica da socialidade. Nisto vemos dois tipos decididamente divergentes, no curso da história, no que diz respeito à situação das comunidades humanas originárias. Esse ponto de partida, que Engels em »A origem da família« trata detalhadamente, assim caracteri-

siert Marx im »Rohentwurf« so: »Die naturwüchsige Stammgemeinschaft, oder wenn man will, das Herdenwesen, ist die erste Voraussetzung — die Gemeinschaftlichkeit in Blut, Sprache, Sitten etc. — *der Aneignung der objektiven Bedingungen* ihres Lebens und der sich reproduzierenden und vergegenständlichenden Tätigkeit desselben (Tätigkeit als Hirten, Jäger, Ackerbauer etc.). Die Erde ist das große Laboratorium, das Arsenal, das sowohl das Arbeitsmittel wie das Arbeitsmaterial liefert, wie den Sitz, die *Basis* des Gemeinwesens ... Die wirkliche *Aneignung* durch den Prozeß der Arbeit geschieht unter diesen *Voraussetzungen*, die selbst nicht *Produkt* der Arbeit sind, sondern als ihre natürlichen oder *göttlichen* Voraussetzungen erscheinen.«[303] Hier ist ganz deutlich sichtbar, worin das Wesen des »Naturhaften« in solchen Gemeinwesen besteht. Vor allem darin, daß zwar die Arbeit die organisierende und zusammenhaltende Kraft der so funktionierenden Komplexe ist, jedoch eine Arbeit, deren Voraussetzungen noch nicht Produkte der Arbeit selbst sind. Marx kommt es bei dieser Begriffsbestimmung mit Recht auf den zu entwickelnden Gegensatz zu späteren Formationen an. Er rückt deshalb das hier noch übergreifende Moment der naturhaften Voraussetzungen in den Mittelpunkt, aber schon die Anspielung darauf, daß diese den Menschen nicht nur naturhaft, sondern als göttlichen Ursprungs erscheinen, weist darauf hin, daß sie objektiv nicht mehr reine Natur sein können, daß in ihnen bereits menschliche Arbeit investiert ist, ohne freilich, daß das Wie ihrer Gegebenheit von dem Menschen richtig begriffen werden könnte. Man denke etwa an die Prometheus-Mythe, die typisch die Konstellation ausdrückt, daß die wichtigsten, das Verhältnis zwischen Mensch und Natur (objektiv: durch die Arbeit) regelnden Momente, solange sie vereinzelt auftreten und darum noch nicht den ganzen Bereich der Reproduktion zu durchdringen imstande sind, als Göttergaben erscheinen. Aber gleichviel wie weit die naturhaft wirkenden Lebensmomente objektiv bereits gesellschaftlich fundiert sind (eine Herde ist z. B. auch, wenn die Zucht noch nicht bewußt gelenkt wird, objektiv kein reiner Naturgegenstand mehr), es entsteht die für die Weltgeschichte entscheidende Alternative daraus, wie weit dieser Zustand — freilich innerhalb eines relativierenden Spielraums — sich zu stabilisieren, d. h. einfach zu reproduzieren imstande ist, wie weit und in welchen Richtungen aus seiner Auflösung Wachstumstendenzen neuer Formationen entspringen.

Die wirkliche Geschichte bietet bejahende und verneinende Antwort auf diese Alternative in den Anfängen. Das, was Marx asiatische Produktionsweise nennt,

303 {3} Rohentwurf, S. 376; MEW 42, S. 384 f.



za Marx no »Rohentuwurf«: »A coletividade tribal que surge naturalmente, ou, se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto - a comunidade de sangue, linguagem, costumes, etc. - da *apropriação das condições objetivas* de sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor, etc.). A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a *base* da comunidade (...). A *apropriação* real pelo processo do trabalho se realiza sob esses *pressupostos*, que não são eles mesmos *produto* do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou *divinos*.«[304] Aqui é de todo nitidamente visível em que consiste a essência do »natural« em tal comunidade. Antes de tudo que, de fato, o trabalho é a força organizadora e conectora dos complexos que assim funcionam, todavia, um trabalho cujos pressupostos não são ainda produtos do próprio trabalho. A Marx importa, nesta determinação conceitual, com razão, o contraste a ser desenvolvido com as formações posteriores. É por isso que ele aqui põe no centro, como ainda momento predominante, os pressupostos naturais, mas já a alusão a que aparecem aos seres humanos não apenas naturais, mas como de origem divina, indica que já não mais objetivamente podem ser natureza pura, que neles já está investido trabalho humano sem, contudo, que o como de sua dadidade possa ser corretamente concebido pelo ser humano. Pense-se, por exemplo, no mito de Prometeu, que expressa tipicamente a constelação de que os mais importantes momentos reguladores da relação entre ser humano e natureza (objetivamente: através do trabalho), enquanto se apresentam isoladamente, e por isso não são capazes de penetrar toda a esfera da reprodução, aparecem como dádivas divinas. Todavia, não importando quão amplamente os ativos momentos naturais da vida já são fundados socialmente (um rebanho, p. ex., não é mais, mesmo quando a criação não é ainda dirigida conscientemente, de modo algum um objeto natural), daqui emerge para a história universal a alternativa decisiva de o quanto esta situação — certamente no interior de um espaço de manobra relativo — estabiliza-se, *i.e.*, é capaz de simplesmente se reproduzir, o quanto e em que direção, a partir de sua dissolução emergem tendências de crescimento para novas formações.

A história real, nos primórdios, oferece resposta afirmativa e negativa a essa alternativa. Aquilo que Marx denomina modo de produção asiático,

304 {3} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.389. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.314) colocaram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.), em Benseler, em Scarponi (p.292) nem em Morbois (p.426).

zeigt konkret in vielseitig variierten Formen die Möglichkeiten, die sich aus ihrem Erhaltenbleiben in der Reproduktion ergeben.[305] Marx gibt in »Kapital« eine ausführliche Analyse der Struktur und Entwicklungsmöglichkeit dieser Produktionsweise, wobei er konkret von ihrer indischen Form ausgeht. Solche Gemeinden, führt er aus, »beruhen auf gemeinschaftlichem Besitz des Grund und Bodens, auf unmittelbarer Verbindung von Agrikultur und Handwerk und auf einer festen Teilung der Arbeit, die bei Anlage neuer Gemeinwesen als gegebener Plan und Grundriß dient. Sie bilden sich selbst genügende Produktionsganze ... Die Hauptmasse der Produkte wird für den unmittelbaren Selbstbedarf der Gemeinde produziert, nicht als Ware, und die Produktion selbst ist daher unabhängig von der durch Warenaustausch vermittelten Teilung der Arbeit im Großen und Ganzen der indischen Gesellschaft. Nur der Überschuß der Produkte verwandelt sich in Ware, zum Teil selbst wieder erst in der Hand des Staats, dem ein bestimmtes Quantum seit undenklichen Zeiten als Naturalrente zufließt.« Innerhalb derartiger Dörfer gibt es eine sehr ausgeprägte Arbeitsteilung, es gibt verschiedene Handwerker, auch Vertreter des übergeordneten Staates (Wasserwirtschaft), der Religion etc. »Wächst die Bevölkerung, so wird eine neue Gemeinde nach dem Muster der alten auf unbebautem Boden angesiedelt. Der Gemeindemechanismus zeigt planmäßige Teilung der Arbeit, aber ihre manufakturmäßige Teilung ist unmöglich, indem der Markt für Schmied, Zimmermann usw. unverändert bleibt und höchstens, je nach dem Größenunterschied der Dörfer, statt eines Schmieds, Töpfers usw. ihrer zwei oder drei vorkommen. Das Gesetz, das die Teilung der Gemeindearbeit regelt, wirkt hier mit der unverbrüchlichen Autorität eines Naturgesetzes, während jeder besondere Handwerker, wie Schmied usw., nach überlieferter Art, aber selbständig und ohne Anerkennung irgendeiner Autorität in seiner Werkstatt alle zu seinem Fach gehörigen Operationen verrichtet.«

Es muß aber besonders hervorgehoben werden, daß über diese ökonomische Basis der asiatischen Gemeinden sich ein besonderer staatlicher Überbau erhebt, der mit ihnen in äußerst losen Wechselbeziehungen steht, vor allem in der Form des Aufbringens der Grundrente (hier gleich Steuer), durch Regelung der Bewässerung, durch militärische Verteidigung gegen äußere Feinde etc. Daraus folgt nun,

305 {4} Über die asiatische Produktionsweise, die die Stalinsche Periode aus dem Marxismus zu entfernen und durch einen hohl ausgeklügelten angeblichen »asiatischen Feudalismus« zu ersetzen versucht hat, ist in letzter Zeit, bis jetzt leider nur in ungarischer Sprache, vom Sinologen F. Tökei eine ausgezeichnete marxistische Monographie erschienen: »Az ázsiai termelési mód kérdéséhez« (Zur Frage der asiatischen Produktionsweise), Budapest 1965. Deutsch: Ferenc Tökei, Zur Frage der asiatischen Produktionsweise, Neuwied/Berlin, 1969.



mostra concretamente, em formas amplamente variadas, as possibilidades que resultam do seu permanecer-conservar na reprodução.[306] Marx dá, em »O Capital«, uma detalhada análise da estrutura e possibilidade de desenvolvimento desse modo de produção, na qual ele concretamente parte de sua forma indiana. Tais comunidades, ele explica, »baseiam-se na posse comum das terras, na união direta entre agricultura e artesanato e numa divisão fixa do trabalho, que no estabelecimento de novas comunidades serve de plano e de projeto. Constituem organismos de produção que bastam a si mesmos (...). A maior parte dos produtos é destinada ao autoconsumo direto da comunidade não como mercadoria, sendo portanto a própria produção independente da divisão do trabalho mediada pelo intercâmbio de mercadorias no conjunto da sociedade indiana. Apenas os produtos excedentes transformam-se em mercadorias, parte deles só depois de chegar às mãos do Estado, para o qual flui desde tempos imemoriais certo quantum como renda natural.«[307] No interior de tais vilas há uma divisão de trabalho muito pronunciada, há diversos artesãos, também representantes dos estamentos superiormente ordenados (economia hidráulica), da religião, etc. »Se a população aumenta, estabelece-se uma nova comunidade em terra não cultivada, segundo o modelo da anterior. O mecanismo comunal apresenta uma divisão planejada do trabalho, mas sua divisão manufatureira é impossível, pois o mercado do ferreiro, do carpinteiro, etc. permanece inalterado, podendo-se, de acordo com o tamanho da aldeia, encontrar no máximo, em vez de um ferreiro, oleiro, etc., dois ou três deles. A lei, que regula a divisão do trabalho comunal, opera aqui com a autoridade inquebrantável de uma lei natural, enquanto cada artesão particular, como o ferreiro, etc., realiza todas as operações pertinentes a seu ofício, de maneira tradicional, mas independente e sem reconhecer nenhuma autoridade em sua oficina.«

Deve ser, contudo, especialmente enfatizado que sobre essa base econômica das comunidades asiáticas se eleva uma superestrutura estatal particular que tem com elas interações extremamente frouxas, antes de tudo na forma de recolhimento da renda da terra (aqui igual a imposto), através da regulação da irrigação, através da defesa contra inimigos externos, etc. Daqui se segue,

306 {4} Sobre o modo de produção asiático, que o período stalinista tentou remover do marxismo e substituir por um suposto, elaborado vaziamente, »feudalismo asiático«, publicou-se nos últimos tempos, lamentavelmente até agora apenas em língua húngara, do sinólogo F. Tökei, uma monografia marxista excelente: »Az ázsiai termelési mód kérdéséhez« [Sobre a questão do modo de produção asiático] (Budapeste, 1965). {Nota da tradução} Em língua alemã: Tökei: Zur Frage der asiatischen Produktionsweise. Luchterhand Verlag, Neuwied/Berlim, 1969. Em língua italiana: Tökey: La forma di produzione asiatica, Ed. Sugar, Itália, 1970.

307 {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.315) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.773), em Benseler, em Scarponi (p.293) nem em Morbois (p.428).

wie Marx zeigt, die Eigenart dieser Gesellschaften als Ganze betrachtet: eine ständige Wiederherstellung der Basis, also ihre dynamische Stabilität bei einer oft in katastrophalen Formen sich abspielenden Instabilität des gesamtstaatlichen Überbaus: »Der einfache produktive Organismus dieser selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen, liefert den Schlüssel zum Geheimnis der Unveränderlichkeit asiatischer Gesellschaften, so auffallend kontrastiert durch die beständige Auflösung und Neubildung asiatischer Staaten und rastlosen Dynastenwechsel. Die Struktur der ökonomischen Grundelemente der Gesellschaft bleibt von den Stürmen der politischen Wolkenregion unberührt.«[308] Die Forschungen Tökeis zeigen daß diese Grundstruktur auch in der chinesischen Entwicklung feststellbar ist. Am auffallendsten an diesem Phänomen, was zugleich am naturhaftesten wirkt, ist die immer wieder entstehende Wiederherstellung der Dorfgemeinden, ihre ungemeine Solidität in der Selbstherstellung, verbunden mit einer Immunität vor tiefgreifenden Strukturveränderungen. So ist gar keine Frage, daß solche Prozesse gewisse Analogien zur ontogenetischen Erhaltung der Arten zeigen und damit den Eindruck einer Naturhaftigkeit erwecken. Die Analyse von Marx zeigt jedoch, daß solche Analogien weitgehend bloß scheinbare sind. Sie vernachlässigen, daß die Existenz etwa des indischen Dorfs auf einer bereits relativ fortgeschrittenen gesellschaftlichen Arbeitsteilung beruht (Agrikultur und Handwerk), wobei freilich die spezifischen Kategorien und Kräfte, die diese in den Strom der gesellschaftlichen Entwicklung reißen, noch fehlen, vor allem die die Menschenschicksale bestimmende Macht des intensiven, alle Poren der Gesellschaft durchdringenden Warenverkehrs. Die Arbeitsteilung ist noch vorwiegend von den unmittelbaren Konsumtionsbedürfnissen bestimmt, sie produziert keine neuen Bedürfnisse, die dann ihrerseits auf sie selbst zurückwirken würden. Ebenso wird in der Form von Grundrente (gleich Steuer) auch die Beziehung der ökonomischen Basis zum staatlichen Überbau statisch reguliert, ohne jene komplizierten Wechselwirkungen, durch welche sie sich in anderen Formationen gegenseitig in Bewegung bringen, Auflösungen und Fortschritte auf beiden Gebieten ins Leben rufen, obwohl es auch hier ohne weiteres einleuchtend ist, daß sowohl Grundrente wie Steuer und das Zusammenfallen beider keine Naturkategorien, sondern Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins sind. Das Problem der asiatischen Produktionsweise weist also nicht auf einen noch naturhaften Zustand der Gesellschaft zurück, ist vielmehr ein besonderer — in seiner Negativität besonders

308 {5} Kapital I, S. 322-323; MEW 23, S. 379.



como mostra Marx, a peculiaridade dessas sociedades consideradas como um todo: uma permanente restauração da base, portanto de sua estabilidade dinâmica, ao lado de uma instabilidade que tem lugar, com frequência em formas catastróficas, na superestrutura estatal como um todo: »O organismo produtivo simples dessas comunidades auto-suficientes, que se reproduzem constantemente da mesma forma e, se forem destruídas acidentalmente, são de novo reconstruídas no mesmo lugar, com o mesmo nome, oferece a chave para o segredo da imutabilidade de sociedades asiáticas que contrastam de maneira tão impressionante com a constante dissolução e reconstrução dos Estados asiáticos e com as incessantes mudanças de dinastias. A estrutura dos elementos econômicos fundamentais da sociedade não é atingida pelas tormentas desencadeadas no céu político.«[309] As pesquisas de Tökei mostram que essa estrutura fundamental é também constatável no desenvolvimento chinês. O mais conspícuo nesse fenômeno, o que ao mesmo tempo opera o mais natural, é a restauração da comunidade da vila que repetidamente emerge, sua solidez extrema na autorrestauração, ligada a uma imunidade a alterações estruturais profundas. Portanto, é de todo inquestionável que tais processos mostram certa analogia à preservação ontogenética das espécies e, com isso, dão a impressão de uma naturalidade. A análise de Marx mostra, contudo, que tais analogias são amplamente apenas aparentes. Elas ignoram que a existência, por exemplo, da vila indiana, baseia-se em uma já relativamente avançada divisão social de trabalho (agricultura e artesanato), na qual, todavia, ainda faltam as categorias e forças específicas que a arrastariam ao fluxo do desenvolvimento social, acima de tudo o poder determinante dos destinos humanos, o intensivo intercâmbio de mercadorias que penetra todos os poros da sociedade. A divisão de trabalho é, ainda, principalmente determinada pelas necessidades imediatas de consumo, ela não produz quaisquer novas necessidades, as quais, por seu lado, retroagissem sobre ela própria. Igualmente é, na forma da renda da terra (igual a imposto), estaticamente regulada a relação da base econômica com a superestrutura estatal, sem aquelas interações complicadas pelas quais, em outras formações, elas mutuamente colocam-se em movimento, engendram dissolução e progresso em ambas as esferas da vida, embora também aqui é sem mais evidente que tanto a renda da terra quanto o imposto e a coincidência de ambos não são, absolutamente, categorias naturais, mas determinações do ser social. O problema do modo de produção asiático não remete, portanto, a uma situação ainda natural da sociedade, é, antes pelo contrário, um caso particular — em sua negatividade, particularmente

309 {5} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.472-3. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.316) e Scarponi (p.294) introduziram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.774), em Benseler e em Morbois (p.429).

lehrreicher — Fall der inneren Beziehung der gesellschaftlichen Kategorien zum objektiv ökonomischen Fortschritt.

Ein völlig entgegengesetztes Schicksal zeigt die Umwandlung der urkommunistischen Struktur in Griechenland und in Rom. Diese Form entsteht bereits auf Grundlage der Trennung von Stadt und Land, wobei jedoch nicht, wie im Orient, die Stadt von der unmittelbaren ökonomischen Reproduktion getrennt und nur durch Aneignung der Grundrente an ihr beteiligt ist, sondern die Existenz des einzelnen Parzellenbesitzers ist untrennbar mit seinem Städtebürgertum verknüpft. »Der Acker erscheint als Territorium der Stadt; nicht das Dorf als bloßer Zubehör zum Land« sagt Marx. Dazu kommt, daß für den Einzelnen seine Beziehung zum Land zwar aus seiner Stammesmitgliedschaft erfolgt, aber doch nicht als zu einem unmittelbar gemeinsamen Stammeseigentum, sondern als zu seinem persönlichen Besitz; »als Gemeindemitglied ist der Einzelne Privateigentümer«. Hier kommt, was im Orient entscheidend war, daß »das Eigentum des Einzelnen nur verwertet werden kann durch gemeinsame Arbeit — also z.B. wie die Wasserleitungen im Orient —«, nicht mehr in Frage. Die alten Formen des Stammes sind durch Wanderungen, Okkupationen etc. mehr oder weniger gelockert oder gebrochen, wodurch Eroberung, Okkupation, ihre Verteidigung in den Mittelpunkt der Lebensprobleme rücken. »Der Krieg ist daher die große Gesamtaufgabe, die große gemeinschaftliche Arbeit, die erheischt ist, sei es um die objektiven Bedingungen des lebendigen Daseins zu okkupieren, sei es um die Okkupation derselben zu beschützen und zu verewigen.« So entsteht eine eigenartige Form der Gesellschaft: »Konzentration in der Stadt mit Land als Territorium; für den unmittelbaren Konsum arbeitende kleine Landwirtschaft; Manufaktur als häusliches Nebengewerb der Frauen und Töchter (Spinnen und Weben) oder nur verselbständigt in einzelnen Branchen (fabri etc.). Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit unter seinen freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums. Sie verhalten sich als Eigentümer zu den natürlichen Bedingungen der Arbeit; aber diese Bedingungen müssen noch fortwährend durch persönliche Arbeit wirklich als Bedingungen und objektive Elemente der Persönlichkeit des individuums, seiner persönlichen Arbeit, gesetzt werden.«[310] Es ist ohne weiteres klar, daß auf diese Weise eine weitaus gesellschaftlichere Form der Gesellschaft entsteht, als im Orient. Vor allem eine, die sich keineswegs auf einfache Reproduktion, auf Wiederherstellung des einmal Entstandenen beschränken muß, sondern eine, für welche Ausdehnung, Vorwärtsbewegung,

310 {6} Rohentwurf, S. 378-379; MEW 42, S. 387 f.



instrutivo — da relação interna das categorias sociais com o progresso econômico objetivo.

A transformação da estrutura do comunismo primitivo na Grécia e em Roma mostra um destino completamente oposto. Essa forma emerge já com base na separação de cidade e campo, na qual, todavia, não como no Oriente, em que a cidade está separada da reprodução econômica imediata e apenas como apropriação da renda fundiária dela tomou parte, ao contrário, a existência do proprietário parcelar singular é indivisivelmente ligada à sua cidadania. »O campo aparece como território da cidade; e não, o povoado, como simples apêndice do campo«, diz Marx. Acrescente-se que para o indivíduo sua relação com a terra resulta de fato de seu pertencimento à tribo, mas não como uma imediata propriedade comum da tribo, senão como sua possessão pessoal, »como membro da comunidade o indivíduo é proprietário privado.« Aqui já não está em questão o que, no Oriente, era decisivo, que »a propriedade do indivíduo singular só pode ser valorizada pelo trabalho comum - portanto, por exemplo, como os aquedutos no Oriente«. As antigas formas da tribo são mais ou menos afrouxadas ou quebradas através das migrações, ocupações, etc., o que move para o centro dos problemas da vida a conquista, a ocupação, sua defesa. »Por isso, a guerra constitui a grande tarefa conjunta, o grande trabalho coletivo exigido seja para ocupar as condições objetivas da existência viva, seja para defender e perpetuar sua ocupação.« Assim emerge uma forma peculiar de sociedade: »Concentração na cidade com o campo como território; pequena agricultura trabalhando para o consumo imediato; manufatura como atividade doméstica complementar das esposas e filhas (fiar e tecer) ou autonomizada apenas em alguns ramos (*fabri* etc.). O pressuposto da continuidade desse sistema comunitário é a preservação da igualdade entre seus camponeses autossuficientes livres e o trabalho próprio como condição da continuidade de sua propriedade. Eles se relacionam às condições naturais do trabalho como proprietários; mas essas condições ainda precisam ser permanentemente postas, por meio do trabalho pessoal, efetivamente como condições e elementos objetivos da personalidade do indivíduo, do seu trabalho pessoal.«[311] É claro, sem mais, que desse modo emerge uma forma muito mais amplamente social de sociedade que no Oriente. Antes de tudo, que não tem de se limitar, de modo algum, à reprodução simples, à restauração do uma vez surgido, mas uma para a qual a expansão, o movimento avante,

311 {6} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.390-2. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.318) aqui inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.777), em Benseler, em Scarponi (p.295) nem em Morbois (p.431).

Fortschreiten schon von vorneherein in der Dynamik der Reproduktion der eigenen Existenz mitgegeben sind.

Es fragt sich nur, wie sich in diesem Fall Aufbaustruktur und Bewegungsdynamik zueinander verhalten?

Kurz gefaßt und sogleich Auszuführendes vorwegnehmend kann gesagt werden: es gehört zum Wesen dieser Formation, sich erweitert zu reproduzieren, ein gewaltiges Hinausgehen über die eigene anfängliche Gegebenheit zu entfalten, die auf solche Weise erweckten Kräfte können jedoch ihre sozialen Grundlagen und Ausgangspunkte nur eine gewisse Strecke entlang weiterführen, sie verwandeln sich allmählich mit Notwendigkeit in Zersetzungstendenzen der Struktur, die sie ins Leben riefen. Marx beschreibt diese Lage in bezug auf Rom wie folgt: »Namentlich der Einfluß des Kriegswesens und der Eroberung, der in Rom z.B. wesentlich zu den ökonomischen Bedingungen der Gemeinde selbst gehört — hebt auf das reale Band, worauf sie beruht. In allen diesen Formen ist die *Reproduktion vorausgesetzter* — mehr oder minder naturwüchsiger oder auch historisch gewordener, aber traditionell gewordener — Verhältnisse des Einzelnen zu seiner Gemeinde und ein *bestimmtes*, ihm *vorherbestimmtes objektives* Dasein, sowohl im Verhalten zu den Bedingungen der Arbeit, wie zu seinen Mitarbeitern, Stammesgenossen etc. — Grundlage der Entwicklung, die von vornherein daher eine *beschränkte* ist, aber mit Aufhebung der Schranke Verfall und Untergang darstellt.«[312] Das ökonomisch-sozial entscheidende Moment dabei wird von ihm in »Kapital« so bestimmt: »Diese Form des freien Parzelleneigentums selbstwirtschaftender Bauern als herrschende, normale Form bildet ... die ökonomische Grundlage der Gesellschaft in den besten Zeiten des klassischen Altertums ...«[313] Alle ökonomischen Kräfte, die dabei freigesetzt werden, führen letzten Endes eine unvermeidliche, aussichtslose Zersetzung dieser Gesellschaft herbei. Wir haben uns in anderen Zusammenhängen bereits auf die Feststellung von Marx berufen, wonach ein in seinen negativen Erscheinungsweisen ähnlicher Prozeß der Zersetzung der Bauernschaft, ihre Trennung von Grund und Boden, die in England als ursprüngliche Akkumulation zum ungeheuren kapitalistischen Aufschwung geführt hat, in der Antike nur ein parasitäres, städtisches Lumpenproletariat ins Leben rufen konnte. Dieser fundamentale Gegensatz hat einen ganzen Komplex von Ursachen, die aber alle mit der eben geschilderten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe der antiken Polis tief zusammenhängen. Die anfängliche wirtschaftliche Blüte bringt einen weit ausgebreiteten Warenverkehr, eine Kon-

312 {7} Ebd., S. 386; MEW 42, S. 394 f.

313 {8} Kapital III, II, S. 340-341; MEW 25, S. 815.



o progredir são dados desde o início na dinâmica da reprodução de sua própria existência.

Apenas se pergunte: como, nesse caso, relacionam-se um com outro a estrutura do edifício e a dinâmica do movimento?

Brevemente e já antecipando explicações, pode ser dito: pertence à essência dessa formação se reproduzir ampliadamente, desdobrar um imenso ultrapassar para além de sua própria dadidade inicial, contudo, as forças deste modo despertadas só podem prosseguir suas bases sociais e ponto de partida por certo percurso, elas gradualmente se transformam, com necessidade, em tendências desintegradoras da estrutura que trouxeram à vida. Marx descreve essa situação em relação à Roma, como se segue: »especialmente a influência da guerra e da conquista, que, em Roma, por exemplo, é parte essencial das próprias condições econômicas da comunidade - abole o vínculo real sobre o qual ela se fundamenta. Em todas essas formas, o fundamento do desenvolvimento é a *reprodução* das relações *pressupostas* do indivíduo singular à sua comunidade - relações originadas mais ou menos naturalmente ou mesmo historicamente, mas tornadas tradicionais - e uma existência *objetiva*, *determinada*, *predeterminada* para o indivíduo, no comportamento seja com as condições do trabalho, seja com seus companheiros de trabalho, companheiros de tribo, etc., desenvolvimento que, por conseguinte, é por princípio *limitado*, mas que, superado o limite, representa decadência e desaparecimento.«[314] O decisivo momento socioeconômico é assim por ele definido em »O Capital«: »Essa forma de livre propriedade parcelária de camponeses que cultivam sua própria terra, como forma normal e dominante, constitui (...) o fundamento econômico da sociedade nas melhores épocas da Antiguidade clássica (...)«[315] Todas as forças econômicas que são aí liberadas conduzem, por último, a uma desintegração inevitável, sem esperança, dessa sociedade. Já nos referimos, em outras conexões, à constatação de Marx segundo a qual um processo similar em seu modo negativo de manifestação, a desintegração do campesinato, sua separação de seus fundamentos e terras que, na Inglaterra, como acumulação primitiva, levou ao imenso avanço capitalista, na Antiguidade pôde engendrar apenas um parasitário lumpemproletariado urbano. Essa oposição fundamental tem todo um complexo de causas que, contudo, todas se conectam profundamente com o há pouco descrito patamar de desenvolvimento social da antiga pólis. O desabrochar econômico inicial traz um intercâmbio de mercadorias largamente difundido, uma con-

314 {7} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.398-9. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.318) e Scarponi (p.296) aqui inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.777), em Benseler, e em Morbois (p.432).

315 {8} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.261.

zentration großer Vermögen zustande. All dies jedoch einerseits bloß in der Form von Handelskapital und Geldkapital, andererseits in der der großen Ausdehnung der Sklavenwirtschaft. Marx stellt für das Handelskapital als selbständige ökonomische Macht fest: »Das Handelskapital ist im Anfang bloß die vermittelnde Begegnung zwischen Extremen, die es nicht beherrscht, und Voraussetzungen, die es nicht schafft ... Der Handel wirkt deshalb überall mehr oder minder auflösend auf die vorgefundenen Organisationen der Produktion, die in allen ihren verschiedenen Formen hauptsächlich auf den Gebrauchswert gerichtet sind.«[316] Wohin dieser Weg führt, hängt nicht mehr von ihm ab. Ebenso wirkt sich die Ausbreitung des Geldkapitals, das auf dieser Stufe der Arbeitsverhältnisse nur noch vorwiegend die Form des Wuchers aufnehmen kann, aus: »Der Wucher wirkt so einerseits untergrabend und zerstörend auf den antiken und feudalen Reichtum und auf das antike -und feudale Eigentum. Andererseits untergräbt und ruiniert er die kleinbäuerliche und kleinbürgerliche Produktion, kurz, alle Formen, worin der Produzent noch als Eigentümer seiner Produktionsmittel erscheint.« Besonders erschwerend und auflösend ist diese Wirkung in der antiken Polis, »wo das Eigentum des Produzenten an seinen Produktionsbedingungen zugleich Basis der politischen Verhältnisse der Selbständigkeit des Staatsbürgers« ist.[317]

Es zeigt sich also, daß der Warenverkehr, obwohl er sich auf solchen Grundlagen bis zum Hervorbringen der ersten, äußerlichsten und primitivsten Formen der kapitalistischen Vergesellschaftung erheben konnte, auf die gesellschaftliche Struktur letzten Endes diese zerstörend wirken mußte. Der entscheidende Grund für die so entstehende soziale Sackgasse liegt darin, daß der gesellschaftliche Zentralpunkt aller echten Umwandlungen, die Arbeit selbst und die aus ihr unmittelbar entsteigenden gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen noch zu wenig vergesellschaftlicht, noch zu sehr von »naturhaften« Kategorien bestimmt sind, um ihre echt gesellschaftliche Organisation zu ermöglichen. Marx gibt auch über diese Lage eine eingehende Analyse. Er betrachtet »die Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur, und daher ihre Aneignung der Natur« als selbstverständlichen Ausgangspunkt, wo das ontologische Problem, das wahrhaft Gesellschaftlichwerden des gesellschaftlichen Seins in der »Trennung« dieser ursprünglichen Einheit besteht und ihre adäquate Form erst »im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital« erreicht. In den frühen, anfänglichen

316 {9} Kapital III, I, S. 314 und S. 316; MEW 25, S. 342 u. S. 344.
317 {10} Kapital III, II, S. 135; MEW 25, S. 610.



centração de fortunas. Tudo isso, todavia, de um lado meramente na forma de capital comercial e capital monetário, de outro lado na da grande expansão da economia escravista. Marx constata, para o capital comercial, enquanto poder econômico independente: »O capital mercantil no começo é apenas o movimento mediador entre extremos que ele não domina e entre pressupostos que ele não cria. (...) O comércio age por isso em todas as partes mais ou menos como solvente sobre as organizações preexistentes da produção, que, em todas as suas diferentes formas, se encontram principalmente voltadas para o valor de uso.«[318] Para onde esse caminho conduz, já não depende dele. Opera igualmente a difusão do capital monetário que, nesse patamar das relações de trabalho, apenas pode tomar a forma de usura: »Desse modo, a usura atua, por um lado, minando e destruindo a riqueza antiga e feudal e a propriedade antiga e feudal. Por outro lado, mina e arruína a produção dos pequenos camponeses e dos pequenos burgueses, em suma, todas as formas em que o produtor aparece ainda como proprietário dos seus meios de produção.« Particularmente agravante e dissolutivo é esse efeito na antiga pólis, »onde a propriedade dos meios de produção pelo produtor é, ao mesmo tempo, a base das relações políticas da autonomia do cidadão«[319].

Mostra-se, portanto, que o intercâmbio de mercadorias, embora pudesse se elevar dessas bases até a produção das formas primeiras, mais exteriores e primitivas da socialização capitalista, teve, por último, de operar destruindo essa estrutura social. O fundamento decisivo para o beco sem saída assim surgido repousa em que o ponto social central de todas as autênticas transformações, o próprio trabalho e as relações sociais entre os seres humanos que dele imediatamente emergem, são ainda muito pouco socializadas, são ainda muito determinadas por categorias »naturais« para possibilitar uma organização autenticamente social. Marx dá, também sobre esta situação, uma análise detalhada. Ele considera »a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação da natureza« como óbvio ponto de partida, onde está o problema ontológico, o verdadeiro tornar-se-social do ser social na »separação« desta unidade originária e alcança sua forma adequada apenas »na relação entre trabalho assalariado e capital«. Nas formações anteriores,

318 {9} Marx: O Capital, Livro III, tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.248-9. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.319) inseriram nete ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.778), em Benseler, em Scarponi (p.297) nem em Morbois (p.433).
319 {10} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.109.

Formationen können die immanent wirkenden gesellschaftlichen Kräfte diese Trennung noch nicht vollziehen. Marx sagt: »ein Teil der Gesellschaft wird von dem andren selbst als bloß *unorganische und natürliche* Bedingung seiner eigenen Reproduktion behandelt. Der Sklave steht in gar keinem Verhältnis zu den objektiven Bedingungen seiner Arbeit; sondern die *Arbeit* selbst sowohl in der Form des Sklaven wie der des Leibeigenen, wird als *unorganische Bedingung* der Produktion in die Reihe der anderen Naturwesen gestellt, neben das Vieh oder als Anhängsel der Erde. In andren Worten: die ursprünglichen Bedingungen der Produktion erscheinen als Naturvoraussetzungen, *natürliche Existenzbedingungen des Produzenten*, ganz so wie sein lebendiger Leib, sosehr er ihn reproduziert und entwickelt, ursprünglich nicht gesetzt ist von ihm selbst, als die *Voraussetzung* seiner selbst erscheint: sein eignes Dasein (leibliches) ist eine natürliche Voraussetzung, die er nicht gesetzt hat.«[320] Daß diese subjektiven wie objektiven — »naturhaft« vorgefundenen, nicht selbst geschaffenen — Seinsbedingungen der Arbeit nur äußerst beschränkte Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen, ist zu bekannt, um ausführlich dargelegt werden zu müssen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß die auf Sklaverei basierte Arbeit im wesentlichen nur eine extensive Steigerung zuläßt, vor allem durch die Vermehrung der Sklavenmasse, daß aber dies einerseits zur Zufuhr des Menschenmaterials erfölgreiche Kriege voraussetzt, andererseits und gleichzeitig die spezifische militärische Basis der antiken Stadtstaaten, die Schicht der freien Parzellenbauern ununterbrochen auflöst. Die ökonomisch-politische Expansion zersetzt also ihre eigenen Grundlagen, gerät damit immer mehr in eine ausweglose Sackgasse. Die bereits geschilderten Wirkungen des Geld- und Handelskapitals haben dabei eine die Zersetzung steigernde Wirkung, das überwiegende Moment ist aber die unüberwindliche Schranke, die die Sklavenwirtschaft vor der gesamten Entwicklung errichtet.

Damit entsteht der asiatischen Produktionsweise gegenüber eine qualitativ und radikal verschiedene Entwicklungsart des gesellschaftlichen Seins. Vor allem haben wir es mit einer energisch betonten Höherentwicklung der Gesellschaft, sowohl extensiv wie intensiv, zu tun, die jedoch, gerade wenn sie in jeder Hinsicht ihren Gipfelpunkt zu erreichen scheint, diese ihre Problematik auf allen Gebieten krisenhaft zu offenbaren beginnt. Diese Krise ist aber eine äußerst langwierige, die nicht nur den alten Glanz nicht sogleich verblassen läßt, sondern immer wieder zu neuen Aufschwüngen, zu scheinbaren Überwindungen der fundamentalen Krisenlage zu führen scheint; erst in relativ späten Stadien zeigt sich die ökonomische Zersetzung als unmißverständlicher Verfall auf allen Gebieten des Lebens. Und

320 {11} Rohentwurf, S. 389; MEW 4 2, S. 397 f.



iniciais, as imanentes forças sociais operantes não podem ainda executar essa separação. Diz Marx: »uma parte da sociedade é tratada pela outra como simples condição *inorgânica* e *natural* de sua própria reprodução. O escravo não está em qualquer relação com as condições objetivas do seu trabalho; mas o próprio *trabalho*, seja na forma do escravo, seja na do servo, é arrolado entre os demais seres naturais como *condição inorgânica* da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra. Em outras palavras: as condições originais da produção aparecem como pressupostos naturais, *condições naturais de existência do produtor*, exatamente como o seu corpo vivo aparece como o pressuposto de si mesmo, uma vez que, por mais que ele o reproduza e desenvolva, não é posto por ele mesmo: sua própria existência (corporal) é um *pressuposto* natural que ele não pôs.«[321] Que estas condições de ser do trabalho, subjetivas quanto objetivas — »naturalmente« encontradas, não autocriadas — abrem apenas possibilidades extremamente limitadas de desdobramento, é tão conhecido que não tem de ser explicado detalhadamente. Apenas sobre isso deve-se aqui indicar que o trabalho baseado na escravidão em essência permite tão só um crescimento extensivo, antes de tudo pela multiplicação da massa de escravos, o que, contudo, pressupõe, por um lado, guerras bem-sucedidas para o fornecimento de material humano e, por outro lado, e ao mesmo tempo, que a base militar específica das antigas cidades-estados dissolva ininterruptamente o estrato dos camponeses parcelários livres. A expansão político-econômica decompõe, portanto, suas próprias bases, terminando, com isso, sempre mais em um beco sem saída. Os efeitos já descritos do capital monetário e comercial têm um efeito que intensifica a desagregação, contudo, o momento predominante é a barreira intransponível que a economia escravista erige para o desenvolvimento como um todo.

Com isso emerge, ante o modo de produção asiático, uma espécie de desenvolvimento qualitativo e radicalmente distinto do ser social. Temos de tratar, antes de tudo, com um energicamente acentuado desenvolvimento ascendente da sociedade, tanto extensivo quanto intensivo, o qual, todavia, justamente quando parece alcançar seu ápice em cada aspecto, começa a exibir sua problemática com crise em todas as esferas. Essa crise é, contudo, tão extremamente prolongada que não apenas não faz imediatamente empalidecer o antigo brilho, como ainda parece conduzir a novas alturas, que aparentemente ultrapassam a situação fundamental de crise; apenas em patamares relativamente tardios mostra-se a dissolução econômica como inequívoca ruína de todas as esferas da vida. E

321 {11} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.401. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.321) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.779), em Benseler, em Scarponi (p.298) nem em Morbois (p.435).

zwar gerade auf einer Stufe, auf welcher — ökonomisch betrachtet — die Sklavenwirtschaft bereits anfängt, aus ihrer Zersetzung heraus die ersten Elemente jener Arbeitsordnung und Arbeitsweise mit notwendiger Spontaneität herauszubilden, die später, nach vielen, katastrophalen Übergängen, die Grundlage des Auswegs, der neuen Stufe, des Feudalismus bilden werden. Wir meinen dabei einen Übergang, den Max Weber so charakterisiert hat: »Während so der Sklave sozial zum unfreien Fronbauern emporsteigt, steigt gleichzeitig der Kolonus zum hörigen Bauern hinab.«[322] Diese neue Art der tendenziellen Nivellierung früher völlig heterogener Gesellschaftsschichten entspringt aus den Auflösungstendenzen, kann aber nur post festum als Tendenz eines Auswegs aus der Krise begriffen werden. Im konkreten und realen historischen Zusammenhang erscheint sie als ein Übergang der akuten Krise in einen langsamen Verfaulungsprozeß, weil sie dem Gesamtaufbau der antiken Gesellschaft derart widerspricht, daß sie unmöglich die Basis zu neuen Entwicklungsimpulsen für Gesellschaft und Staat ergeben kann. Erst beim vollendeten Zerfall und Verfall des römischen Reichs in der Völkerwanderung kann sie, mit den neuen Impulsen, die die germanischen Stammeseigentümlichkeiten den jetzt entstehenden neuen Gesellschaften geben, sich als Keim des Zukünftigen erweisen. (Auf die höchst bedeutsamen Probleme, die die antike Sklavenwirtschaft durch ihren Überbau sowohl in bezug auf Erkenntnis wie auf Entfremdung und ihrer Überwindung für die Menschheitsentwicklung aufwirft, können wir erst in den folgenden Kapiteln zu sprechen kommen.)

Die europäische Entwicklung unterscheidet sich auch darin von der asiatischen, daß in ihr ein Nacheinander und Auseinander verschiedener Formationen zu finden ist, daß deren Einanderablösen eine historische Kontinuität, eine Richtung auf Fortschreiten aufweist. Soll diese ontologisch richtig begriffen werden, so muß man alle Vorstellungen, die, wenn auch noch so versteckt, Elemente einer Teleologie in sich bergen, radikal entfernen. Dies ist schon darum so wichtig, weil solche Tendenzen selbst bei gewissen Marxisten geistern können, die Vorstellung etwa, daß der Weg von der Auflösung des Urkommunismus über Sklaverei, Feudalismus und Kapitalismus zum Sozialismus in seiner Notwendigkeit eine Art Präformiertheit (und damit etwas zumindest Kryptoteleologisches) mitenthalten könnte. Die methodologische Grundlage dazu ist bei Hegel deutlich sichtbar. Indem dieser die Auseinanderfolge der Kategorien logisch und nicht in primärer Weise ontologisch zu erfassen suchte, indem er weitgehend diese logische Entwicklungsreihe unversehens in eine historisch-ontologische verwandelte,

322 {12} Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1924, S. 305.



de fato, em um patamar em que — economicamente considerado — a economia escravista já começa, a partir de sua desagregação, a formar, com espontaneidade necessária, os primeiros elementos daquele ordenamento do trabalho e modo de trabalho que constituirão, após, através de muitas transições catastróficas, a base da saída, o novo patamar, do feudalismo. Pensamos aqui em uma transição que Max Weber assim caracterizou: »Ao mesmo tempo que o escravo ascende socialmente a servo da gleba não-livre, o colono decai de agricultor a vassalo«[323]. Este novo tipo de nivelamento tendencial de estratos sociais antes completamente heterogêneos emerge das tendências de dissolução, contudo, apenas podem ser concebidos *post festum* como tendência de saída da crise. Na conexão histórica concreta real, aparece como uma transição de crise aguda em um longo processo de decadência, pois contradiz de tal modo a estrutura como um todo da antiga sociedade que é impossível que possa resultar na base para um novo impulso de desenvolvimento da sociedade e do Estado. Apenas com a consumada desagregação e ruína do Império Romano ela pode, na migração, com os novos impulsos dados pelas peculiaridades tribais germânicas à nova sociedade, provar-se germe do futuro. (Dos problemas altamente significativos que a economia escravista antiga, tanto através de sua superestrutura, quer em referência ao conhecimento quer da alienação e de sua ultrapassagem, coloca para o desenvolvimento da humanidade, poderemos falar apenas nos próximos capítulos.)

Nisto, o desenvolvimento europeu se diferencia do asiático também em que, nele, é encontrado um suceder e divergir das diferentes formações, cujo substituir uma à outra acusa uma continuidade histórica, uma direção para o progresso. Devendo isto ser ontologicamente corretamente concebido, tem-se de radicalmente remover todas as representações (*Vorstellungen*) que contêm em si elementos, mesmo ainda se velados, de uma teleologia. Isto é já tão importante, aqui, porque tais tendências podem assombrar mesmo certos marxistas, a representação (*Vorstellung*), por exemplo, de que o caminho da dissolução do comunismo primitivo para a escravidão, feudalismo e do capitalismo ao socialismo, em sua necessidade, poderia incluir um tipo de pré-formatação[324] (e, com isso, algo no mínimo criptoteleológico). A base metodológica em Hegel, aqui, é nitidamente visível. Na medida em que ele tenta apreender a sequência das categorias logicamente, e não, primariamente de modo ontológico, na medida em que, abruptamente transforma amplamente esta série lógica de desenvolvimento em uma ontológico-histórica,

323 {12} Weber: Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p.305.

324 {Nota da tradução} »Präformiertheit« não possui uma tradução segura. Scarponi preferiu (p.300) »in qualche modo preformato«; Morbois (p.437) ficou com »une certaine mesure prédéterminé«; Fortes e Tonet (p.322) traduziram por »uma espécie de pré-formatação«.

mußte seine Geschichtsauffassung einen teleologischen Charakter erhalten. Darum haben wir früher auf das Bedenkliche daran erinnert, daß selbst Engels in der Aufeinanderfolge der ökonomischen Kategorien etwas Logisches erblickt und die theoretisch gefaßte, von Zufällen gereinigte Geschichte damit identisch gesetzt hat. Hier müssen wir uns von jeder, selbst der geringfügigsten Annäherung an Teleologisches durch seinsmäßiges Setzen bloß logizistischer Abstraktionen hüten. Wir müssen daran festhalten, daß die Kategorien »Daseinsformen, Existenzbestimmungen« sind, daß deshalb ihre Wechselbeziehungen im Nebeneinander, ihre Wandlung, ihr Funktionswechsel im gesellschaftlich-geschichtlichen Nacheinander zwar streng kausal, aber nicht in primär logischer Weise determiniert sind, vielmehr vom Geradesosein des jeweiligen gesellschaftlichen Seins, vom Geradesosein seiner dynamischen Auswirkungen abhängen. Man wird dabei überall auf Gesetzmäßigkeiten in den konkreten Zusammenhängen stoßen; diese haben aber immer bloß eine konkrete »wenn ... dann«-Notwendigkeit, und ob dieses »Wenn« jeweils da ist, und wenn ja, in welchem Kontext, in welcher Intensität etc., das läßt sich niemals aus einem konstruierten System von (logischen oder auch logisch gefaßten) ökonomischen Notwendigkeiten ableiten, sondern nur aus dem Geradesosein der Totalität jenes gesellschaftlichen Seins, in welchem diese konkreten Gesetzmäßigkeiten jeweils wirksam sind. Dazu gehört andererseits und zugleich, daß das Geradesosein selbst eine von der Wirklichkeit selbst in der Wirklichkeit vollzogene Synthese der verschiedenen »wenn dann«-Notwendigkeiten der verschiedenen Seinskomplexe und ihrer Wechselwirkungen ist.

Wenn wir nun, um auf das Problem der feudalen Formation überzugehen, die spätrömische Entwicklung der zerfallenden Polis und ihrer Sklavenwirtschaft als eine Art Vorbereitung zu jener betrachten, so wollen wir damit weder einen logischen noch einen geschichtsphilosophischen Zusammenhang zwischen ihnen statuieren. Die römische Agrarlage war eine Zerfallserscheinung, die germanische Verfassung zeigte Folgen der eigenen Stammesentwicklung auf der Wanderschaft. Rein begrifflich betrachtet stehen beide in einem unaufhebbaren Verhältnis der Zufälligkeit zueinander. Freilich sind beide Produkte von Entwicklungen, die jahrhundertelang in realen Wechselbeziehungen miteinander standen; man vergesse einerseits nicht die immer wieder wiederkehrenden Einbrüche der Kelten und später der Germanen nach Italien, andererseits die etwa in Gallien durchgeführten, in Germanien wesentlich gescheiterten Kolonisierungsversuche der Römer. Vom Standpunkt des Geradesoseins sowohl von Rom wie der germanischen Völker hebt sich deshalb die nackte Zufälligkeit dieser Bewegung in der Praxis etwas auf, sie erscheint als eine historisch



a sua visão de história necessariamente teve de adquirir um caráter teleológico. É por isso que, antes, relembramos o preocupante de que o próprio Engels no suceder uma à outra das categorias econômicas divisa algo lógico, e com isto o coloca como idêntica à história teoricamente apreendida, purificada dos acasos. Aqui temos de nos proteger de toda aproximação, mesmo que mínima, com o teleológico através do pôr ontológico de meras abstrações logicizantes. Temos de, acerca disto, persistir em que as categorias são »formas do ser, determinações da existência« que, por isso, suas inter-relações uma ao lado da outra, sua transformação, sua mudança de função no suceder histórico social são, de fato, estritamente causais, mas não são primariamente determinadas de modo lógico, antes dependem do ser-precisamente-assim do respectivo ser social, do ser-precisamente-assim de seus efeitos dinâmicos. Com isto, se se depara por todos os lugares com legalidades nas conexões concretas; estas têm, contudo, sempre, meramente uma concreta necessidade »se... então«, e este »se« sempre lá está, e se o está, em qual contexto, em qual intensidade, etc., não se deixa jamais deduzir a partir de um sistema construído de necessidades (lógicas ou mesmo logicamente apreendidas) econômicas, mas apenas a partir do ser-precisamente-assim da totalidade daquele ser social em que estas legalidades concretas são, no momento, operantes. A isto pertence, por outro lado e ao mesmo tempo, que o próprio ser-precisamente-assim é uma síntese executada pela própria realidade, na própria realidade, das diferentes necessidades »se...então« dos diferentes complexos de ser e de suas interações.

Se, agora, para passarmos ao problema da formação feudal, ao considerarmos o desenvolvimento romano tardio da pólis em decomposição e sua economia escravista como um tipo de preparação para aquela, não queremos com isto estatuir entre eles nenhuma conexão lógica nem filosófico-histórica. A situação agrária romana foi um fenômeno de desagregação, a condição germânica mostrou as consequências do próprio desenvolvimento tribal a partir da migração. Considerado puramente conceitualmente, ambas estão em inexorável relação de mútua casualidade. Contudo, são ambas produtos de desenvolvimentos que estiveram por séculos em reais inter-relações; esquece-se, por um lado, as sempre recorrentes invasões dos Celtas e, mais tarde, dos germânicos, até a Itália, por outro lado, por exemplo, as tentativas de colonização dos romanos que, na Gália se impuseram e, na Alemanha, essencialmente deram em nada. Do ponto de vista do ser-precisamente-assim, tanto de Roma quanto dos povos germânicos, a nua casualidade deste movimento é por isso algo superado na práxis, aparece como uma inter-relação que se tornou

notwendig gewordene Wechselbeziehung, in welcher Tendenzen, die über die antike Sklavenwirtschaft hinausweisen, als Wirklichkeiten in der Wirklichkeit aufeinander treffen und zusammenfließen. Es unterliegt dabei keinem Zweifel, daß Sklaverei und Leibeigenschaft, in dem Sinne der angeführten Darlegungen von Marx manche »naturhaften« Züge miteinander teilen. Es ist sicher nicht zufällig, daß die Leibeigenschaft, besonders in ihren Anfangsstadien und vor allem zu Zeiten ihrer Auflösung, ihrer Restaurationskrisen, sich oft nahe mit der Sklaverei berührt.

Auch die gesamte feudale Formation teilt mit der Antike den Zug einer nur partiellen Entwicklungsfähigkeit, die Eigenschaft, daß sie die selbst produzierten Fortschrittsbewegungen nicht in ihr eigenes System einverleiben kann, daß diese vielmehr das System selbst zersetzen und sprengen müssen. Allerdings entsteht im Feudalismus nicht mehr jene vollendete Sackgasse, die für die Auflösung der Antike charakteristisch war. Für den Feudalismus ist es bezeichnend, daß er einerseits die Stadt dem Lande unterzuordnen bestrebt war, daß aber andererseits die von ihm ausgelöste reale ökonomische Höherentwicklung vor allem die der Städte gewesen ist. Das ist der unmittelbare Anlaß dafür, daß auch für die feudale Formation ein Gipfelpunkt existiert, der den Grad der Vereinbarkeit der wirtschaftlichen Entwicklung mit der auf Leibeigenschaft basierten Produktion anzeigt; daß es sich hier nicht um einen Punkt im wörtlichen Sinne handelt, sondern um eine Art von sozialem Spielraum, der in verschiedenen Ländern nicht unbedingt gleichzeitig und gleichartig in Erscheinung treten muß, ändert nichts an der ontologischen Bedeutung dieses Tatbestandes. Engels verlegt ihn auf das 13. Jahrhundert. Er faßt, bei Anerkennung, daß die unmittelbar auslösenden Ursachen sehr mannigfaltig sein konnten, das ökonomisch-soziale Wesen dieses Zustandes so zusammen: daß für die Feudalherren »das Kommando über die Leistungen der Bauern weit wichtiger wurde, als das über ihre Personen«.[325] Der ökonomische Unterschied zur Sklavenwirtschaft, die diese spezifische Erscheinung ermöglicht, ist evident: Der Sklave arbeitet mit den Werkzeugen seines Herren, das gesamte Produkt der Arbeit kommt diesem zu, ihm selbst nur die — auf ein Minimum reduzierte — Möglichkeit, sein physisches Dasein irgendwie zu reproduzieren. Daher die Primitivität, die wirtschaftliche Unergiebigkeit dieser Ausbeutungsweise, die Unmöglichkeit innerhalb ihres Bereichs die Produktivität zu steigern. Im Feudalismus besitzt aber der Arbeitende, sowohl bei Produktenrente wie bei Arbeitsrente — obwohl wie in der Sklaverei auch hier der außerökonomische Zwang der letzthinnige Garant des Übergehens der ökonomischen

325 {13} Engels: Die Mark in »Der deutsche Bauernkrieg«, Berlin, 1930, S. 148; MEW 7, S. 330.



historicamente necessária, na qual tendências que apontam para além da antiga economia escravista, enquanto realidades na realidade, mutuamente se encontram e confluem. Não está sujeito à nenhuma dúvida que escravidão e servidão, no sentido das exposições citadas de Marx, compartilham entre si de alguns traços »naturais«. Seguramente não é por acaso que a servidão, especialmente em seus estágios inicias e antes de tudo na época de sua dissolução, de suas crises de restauração, com frequência aproxime-se da escravidão.

Também a formação feudal como um todo compartilha com a Antiguidade o traço de uma capacidade de desenvolvimento apenas parcial, a propriedade de que elas não podem assimilar os próprios movimentos produtores de progresso em seu próprio sistema, os quais, ao contrário, têm de desagregar e romper o próprio sistema. Contudo, no feudalismo não emerge aquele consumado beco sem saída que foi característico para a dissolução da Antiguidade. Para o feudalismo é característico que, por um lado, esforçou-se por submeter a cidade ao campo, mas, por outro lado, que o real desenvolvimento econômico ascendente por ele desencadeado deu-se, antes de tudo, nas cidades. Este é o motivo imediato para que exista também para a formação feudal um ponto culminante, que indica o grau de compatibilidade do desenvolvimento econômico com a produção baseada na servidão; que não se trata aqui de um ponto no sentido literal, antes de uma espécie de espaço de manobra social, que não tem de se manifestar ao mesmo tempo e do mesmo modo nos diferentes países, em nada altera o significado ontológico deste estado de fato. Engels o transfere ao século 13. Ele apreende, por reconhecimento, que as causas imediatamente desencadeadoras podiam ser muito variadas, a essência socioeconômcia desta situação ele assim sumariza: para o senhor feudal »o comando sobre os serviços prestados pelos agricultores se tornou muito mais importante do que o comando sobre suas pessoas«[326]. A diferença econômica para com a economia escravista que possibilita este fenômeno específico é evidente: o escravo trabalha com as ferramentas de seu senhor, o produto do trabalho como um todo cabe a este, a ele cabe apenas a possibilidade — reduzida a um mínimo — de reproduzir de algum modo sua existência física. Daqui a primitividade, a improdutividade econômica desse modo de exploração, a impossibilidade de aumentar a produtividade no interior de sua esfera. No feudalismo, contudo, àquele que trabalha pertence tanto a renda do produto quanto a renda do trabalho — embora, tal como no escravismo, também aqui a coerção extraeconômica é a garantia última do traspassar

326 {13} Engels: A marca. Revista Crítica Marxista, n. 17, Campinas, 2006, p.158, com alteração.

Möglichkeiten in Wirklichkeit ist[327] — unter günstigen Bedingungen die Möglichkeit, durch Verbesserung seiner Arbeitsweise die Reproduktion auch des eigenen Lebens auf eine höhere Stufe zu heben. Er arbeitet ja auf eigenem Boden mit eigenen Arbeitsmitteln, so daß — bei fixierter Leistung an den Feudalherren — die Erhöhung der Produktivität seiner Arbeit auch sein eigenes Lebensniveau erhöhen kann.

Diese Entwicklungsrichtung, in der die Überlegenheit der feudalen Formation der Sklaverei gegenüber zum Ausdruck kommt, ist die Folge der zwar sehr partiellen, aber doch vorhandenen Abnahme der bloßen »Naturhaftigkeit« in den Arbeitsbeziehungen der Menschen, des langsamen, widerspruchsvollen, ungleichmäßigen Eindringens von gesellschaftlichen Kategorien in ihre Grundstruktur. Diese Entfaltung hat aber ihre deutlich gezogenen Grenzen und zwar gerade in der Gesamtstruktur dieser Formation selbst, gerade dort, wo andere Momente des Gesellschaftlicherwerdens den hier festgestellten Tendenzen kreuzend entgegentreten.

Wir meinen das für die Struktur einer jeden Formation äußerst wichtige Verhältnis von Stadt und Land. Es wurde bereits hervorgehoben, daß für die feudale Formation die Suprematie des Landes vor der Stadt charakteristisch war. Die Blütezeit der Polis beruht darauf, daß die gesamte gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen sich in ihr konzentriert; ökonomisch wie politisch, militärisch wie kulturell laufen alle Fäden des Lebens und seiner Reproduktion im Stadtstaat zusammen. Der Verfall wird gerade dadurch verursacht, daß seine Entfaltung seine eigenen ökonomischen Fundamente vernichtet und aus ihm allmählich ein parasitäres soziales Gebilde macht, was letzten Endes einen totalen Verfall, den faktischen Verlust der Suprematie über das Land zur Folge hat. (Die Städte der asiatischen Produktionsweise waren im ökonomischen Sinn dem Wesen nach immer parasitär.) Indem die Stadt im beginnenden Aufbau der feudalen Formation als dem Lande untergeordnet gesetzt wurde, war ihre innere Existenz von vornherein auf das Ökonomische zentriert: natürlich geschah dies in der Form der Unterordnung unter die feudale Struktur; die Zunft ist z.B. eine typisch feudale Form der Arbeitsteilung. Trotzdem bedeutet die soeben geschilderte Aufwärtsbewegung der feudalen Ökonomie auf ihrem ländlichen Zentralgebiet eine Ausdehnung des Warenmarktes im Vergleich zur Antike, wo dieser mit ganz wenigen Ausnahmen nur von den Luxusbedürfnissen der herrschenden Oberschicht bestimmt war. Die Entwicklung der Produktion, des Handels, des Verkehrs etc. hatte nun ihre Rückwirkung auf das Zentralgebiet der feudalen

327 {14} Kapital III, II, S. 323-324; MEW 25, S. 798.



da possibilidade econômica em realidade[328] — e, sob condições favoráveis, a possibilidade, através do melhoramento do seu modo de trabalho, de elevar a um patamar superior a reprodução também da sua própria vida. Já que ele trabalha sua própria terra com seus próprios meios de trabalho — pelo pagamento fixo ao senhor feudal —, a elevação da produtividade de seu trabalho pode também elevar seu próprio nível de vida.

Essa direção de desenvolvimento, na qual se expressa a superioridade da formação feudal ante a escravidão, é a consequência, de fato muito parcial, mas existente, da diminuição da mera »naturalidade« nas relações de trabalho dos seres humanos, da lenta penetração, plena de contradição, desigual, das categorias sociais em sua estrutura fundamental. Esse desdobramento, contudo, tem seus limites nitidamente traçados justamente na estrutura como um todo dessa própria formação, precisamente onde outros momentos do tornar-se-social das tendências aqui constatadas se cruzam oponentemente.

Pensamos na relação de cidade e campo, extremamente importante para a estrutura de cada formação. Já foi enfatizado que, para a formação feudal, era característica a supremacia do campo sobre a cidade. O florescimento da pólis se baseia em que se concentra nela a atividade social como um todo dos seres humanos; econômico como politicamente, militar como culturalmente, todos os liames da vida e sua reprodução convergem à cidade. O declínio é causado justamente através de que sua expansão aniquila seus próprios fundamentos econômicos e a faz gradualmente uma formação social parasitária, o que tem, por último, a consequência de um declínio total e a perda, de fato, da supremacia sobre o campo. (As cidades do modo de produção asiático foram, em sentido econômico, segundo sua essência, sempre parasitárias.) Na medida em que a cidade, na estrutura inicial da formação feudal, foi posta subordinada ao campo, sua existência interna era centrada desde o começo no econômico: naturalmente isto ocorre na forma da subordinação à estrutura feudal; a corporação, p. ex., é uma típica forma feudal de divisão de trabalho. Em que pese o há pouco descrito movimento ascendente da economia feudal, em sua esfera territorial central significa uma expansão do mercado de mercadorias em comparação à Antiguidade, onde, com bem poucas exceções, era determinado apenas pelas necessidades de luxo das altas classes dominantes. O desenvolvimento da produção, do comércio, do intercâmbio, etc., teve, então, seu efeito retroativo sobre a esfera central da economia

328 {14} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.255-6.

Ökonomie: Das »goldene Zeitalter« der Leibeigenschaft fand sein Ende im 15.-16. Jahrhundert, es entstand eine immer schrankenlosere Ausbeutung der Bauern durch die Verwandlung der Grundrente in Geldrente, wodurch die Feudalherren die Konkurrenz der städtischen Vermögen zu überbieten versuchten, womit sie objektiv ihrerseits nur einen wichtigen Beitrag zur Untergrabung des feudalen Systems leisteten. Denn es entstand nunmehr, in verschiedenen Ländern in verschiedener Weise, das große Krisendilemma des Feudalismus: entweder durch Herbeiführen der zweiten Leibeigenschaft seine Krise noch mehr zu vertiefen, zu perennieren oder mit Hilfe der ursprünglichen Akkumulation sein ganzes System zur Liquidation zu bringen.

Es erübrigt sich zu sagen, daß der Kampf zwischen Stadt und Land nicht erst jetzt begann, sondern hier bloß seinen Kulminationspunkt erreichte. Wir haben früher mit einer gewissen, als vorläufig gemeinten Verallgemeinerung gesagt, daß das feudale Land den Städten ihre gesellschaftlichen Formen aufprägte. Das stimmt auch, wie wir sogleich bei den Zünften sehen werden, mit den Tatsachen weitgehend überein, bedeutet aber noch lange nicht, daß diese Anpassung eine kampflose gewesen wäre. Im Gegenteil. Durch das ganze Mittelalter findet ein Kampf um die Stellung der Städte im System des Feudalismus statt. Es ist hier unmöglich, auf die verschiedenen Etappen und Ergebnisse dieses sehr wechselvollen Ringens auch nur andeutend einzugehen. Es genügt festzustellen, daß es auf einigen Gebieten mit dem Erringen der Selbständigkeit der Städte endigte (Italien, Hansestädte etc.), was als Zersetzung der feudalen Struktur für die Vorbereitung zum Kapitalismus sehr bedeutsam war, jedoch keine Dauerform der neuen Gesellschaft begründen konnte. In dieser Hinsicht erlangt das Bündnis der sich befreienden Städte mit den Tendenzen zur absoluten Monarchie, die, auf Grundlage des zeitweiligen relativen Mächtegleichgewichts zwischen Feudalismus und Kapitalismus die typische Übergangs- und Vorbereitungsform für die endgültige Konstituierung des letzteren als die ganze Gesellschaft durchdringenden Systems gebildet hat, eine ausschlaggebende Bedeutung. Damit erst kann die Stadt, als Zentrum der Politik, der Kultur, die ihr dynamisch zugrundeliegenden Möglichkeiten zu Realitäten entfalten.

Die Zunft ist eine Form der Arbeitsteilung und der Arbeitsweise, die die feudale Formation der industriellen Produktion aufzuzwingen fähig war. Vom Standpunkt unserer jetzigen Zielsetzung muß dabei vor allem ein Moment hervorgehoben werden: die Verhinderung dessen, daß die Arbeitskraft zur Ware werde, d.h. ein zeitweiliges Aufhalten jenes Prozesses, der die Organisation der Arbeit, die Erhöhung und Aneignung der sich immer mehr zum Mehrwert entwickelnden, über die Reproduktion des Arbeitenden hinausgehenden, Mehrarbeit in rein



feudal: a »época de ouro« da servidão encontrou seu fim nos séculos 15 e 16, ao emergir uma exploração sempre mais sem limites dos camponeses pela transformação da renda da terra em renda monetária, pela qual os senhores feudais tentaram sobrepujar a concorrência da fortuna das cidades, com o que eles objetivamente realizaram, por seu lado, apenas uma importante contribuição para minar o sistema feudal. Pois, agora, em países diversos e de modo diverso, surgiu o grande dilema da crise do feudalismo: ou, ao causar a segunda servidão, aprofundar ainda mais sua crise, a perenizar, ou, com a ajuda da acumulação primitiva, levar à liquidação todo o seu sistema.

É supérfluo dizer que a luta entre cidade e campo não começou apenas agora, mas apenas aqui alcança seu ponto culminante. Dissemos anteriormente, com uma certa generalização pensada como provisória, que o campo feudal estampou na cidade sua forma social. Isto é mesmo correto, como imediatamente veremos nas guildas, coincide amplamente com os fatos, mas nem de longe significa que essa adaptação tenha sido sem luta. Ao contrário. Por toda a Idade Média se encontra uma luta pelo lugar da cidade no sistema do feudalismo. É aqui impossível, mesmo que apenas indicativamente, tratar das diferentes etapas e resultados desse combate pleno de vicissitudes. Basta constatar que em algumas esferas terminou com a conquista de independência das cidades (Itália, cidades hanseáticas, etc.) o que, como desintegração da estrutura feudal, foi muito significativo para a preparação do capitalismo, mas não podia fundar nenhuma forma duradoura da nova sociedade. A esse respeito ganha um significado decisivo a aliança das cidades que se libertaram com as tendências para a monarquia absolutista, a qual, com base no temporário equilíbrio de forças entre feudalismo e capitalismo, constituiu a forma típica de transição e preparação para a constituição conclusiva do último, enquanto sistema que penetra toda a sociedade. Apenas com isto a cidade pode, como centro da política, da cultura, desdobrar em realidade suas possibilidades dinâmicas que estão em sua base.

A corporação é uma forma de divisão de trabalho e de modo de trabalho que a formação feudal foi capaz de impor à produção industrial. Do ponto de vista da nossa posição de finalidade, agora, antes de tudo, deve ser sublinhado um momento: o impedimento de que a força de trabalho torne-se uma mercadoria, *i.e.*, uma parada momentânea daquele processo que tentou conduzir a organização do trabalho, o crescimento e apropriação do mais-trabalho, por uma via puramente socialmente controlada, que se desenvolve sempre mais para a mais-valia,

gesellschaftlich gelenkte Bahnen zü führen versuchte. Marx sagt über diese Form der Arbeit im Feudalismus: »Die Zunftgesetze ... verhinderten planmäßig durch äußerste Beschränkung der Gesellenzahl, die ein einzelner Zunftmeister beschäftigen durfte, seine Verwandlung in einen Kapitalisten. Ebenso konnte er Gesellen nur beschäftigen in dem ausschließlichen Handwerk, worin er selbst Meister war. Die Zunft wehrte eifersüchtig jeden Übergriff des Kaufmannskapitals ab, der einzig freien Form des Kapitals, die ihr gegenüberstand. Der Kaufmann konnte alle Waren kaufen, nur nicht die Arbeit als Ware.«[329] Darin ist zugleich angedeutef daß Handelskapital (und Geldkapital) auch in der feudalen Formation eine vielfach ähnliche Rolle spielt, wie auf früheren Stufen. Freilich mit dem nicht unwichtigen Unterschied, daß diese zersetzende Rolle hier nicht derart ausschließlich ist wie in der Antike. Es gibt jetzt eine Übergangsperiode, in der das Kaufmannskapital im Prozeß der Entstehung der kapitalistischen Formen der Arbeitsorganisation eine wenigstens partiell Anstöße gebende Bedeutung erhält. Man denke etwa an die Form des Verlages, in welcher der Anteil des Handelskapitals zuweilen recht groß ist. Aber auch in der Entstehung der Manufaktur darf dieser nicht unterschätzt werden. Ohne auf die Details dieser Entwicklung näher eingehen zu können, kann festgestellt werden, daß diese führende Rolle des Handelskapitals (und erst recht des Geldkapitals) in der Entstehung des Kapitalismus als der Formation, in der die eigentlichen Kategorien des gesellschaftlichen Seins im Aufbau und in der Dynamik der Gesellschaft zur Herrschaft gelangen, nur eine übergangsartige, eine episodische ist. Mit dem entscheidenden Eindringen der eigentlich gesellschaftlichen Kategorien in die Produktion selbst, entsteht — natürlich in heftigen Kämpfen, in langen und komplizierten Übergängen — die endgültige Hegemonie des Industriekapitals. Handelskapital und Geldkapital werden zu bloßen Momenten seines Reproduktionsprozesses. Alle späteren Gewichtsverschiebungen, die viele Ökonomen mit einem gewissen Recht dazu veranlaßt haben, am Anfang des 20. Jahrhunderts von einer besonderen Periode des Finanzkapitals zu sprechen, können diese Grundstruktur im Reproduktionsprozeß des Gesamtkapitals nicht mehr aufheben.

Wenn wir nun auf die entscheidende Frage, auf die kapitalistische Aneignung des Mehrwerts übergehen, so ist es klar, daß das Gesellschaftlichwerden dieser zentralen Kategorie des gesellschaftlichen Seins dadurch bestimmt ist, wie die Verfügung über die Mehrarbeit jeweils gesellschaftlich durchgesetzt wird. In der Sklaverei entscheidet die nackte Gewalt und diese bleibt auch in der Leibeigenschaft die Garantie für die Erfüllung der Verpflichtungen zur Mehrarbeit. Eine

329 {15} Kapital I, S. 323-324; MEW 23, S. 380.



indo para além da reprodução dos que trabalham. Marx, sobre essa forma de trabalho no feudalismo, diz: »As leis das corporações (...) impediam planejadamente, ao limitar com severidade o número de ajudantes que um único mestre de corporação podia empregar, a sua transformação em capitalista. Da mesma forma, somente era-lhe permitido empregar ajudantes no ofício em que ele era mestre. A corporação defendia-se zelosamente contra qualquer intrusão do capital mercantil, a única forma livre de capital, com que se defrontava. O comerciante podia comprar todas as mercadorias, mas não o trabalho como mercadoria.«[330] Nisso está simultaneamente indicado que o capital comercial (e o capital monetário) desempenha muitas vezes, também na formação feudal, um papel similar ao dos patamares anteriores. Contudo, com a diferença não desimportante de que esse papel não é tão unicamente desintegrador quanto na Antiguidade. Agora, há um período de transição no qual o capital mercantil adquire o significado de dar ao menos impulso parcial ao processo de surgimento das formas capitalistas de organização do trabalho. Pense-se na forma do *Verlag*, na qual a porção do capital comercial é por vezes bem grande. Contudo, também no surgimento da manufatura este não pode ser subestimado. Sem poder tratar mais de perto dos detalhes deste desenvolvimento, pode ser constatado que o papel dirigente do capital comercial (e ainda mais do capital monetário) no surgimento do capitalismo, como a formação em que as categorias específicas do ser social alcançam o domínio na estrutura e na dinâmica da sociedade, é apenas um papel transitório, um episódico. Com a penetração decisiva das categorias intrinsecamente sociais na própria produção, emerge — naturalmente em lutas intensas, em transições longas e complicadas — a hegemonia final do capital industrial. O capital comercial e o capital monetário se tornam meros momentos de seu processo de reprodução. Todos os deslocamentos de importância posteriores, que induziram muitos economistas, com alguma razão, a enxergar no início do século 20 um período particular do capital financeiro, não podem mais superar essa estrutura fundamental do processo de reprodução do capital como um todo.

Quando, então, passamos à questão decisiva, à apropriação capitalista da mais-valia, é então claro que o tornar-se-social desta categoria central do ser social é determinada por como a disposição do mais-trabalho é imposta na respectiva sociedade. Na escravidão decide a violência nua, e esta continua também na servidão a garantia para o cumprimento das obrigações para o mais-trabalho. Uma

330 {15} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.473. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.327) introduziram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.787), em Benseler, em Scarponi (p.304) ou em Morbois (p.443).

Änderung, eine Entwicklung in der Richtung auf gesellschaftliche (ökonomische) Bestimmung des Arbeitsverhältnisses bringt erst der Kapitalismus, in dem die Arbeitskraft des Arbeiters zur Ware wird, die er dem Kapitalisten verkauft und ihm damit die Verfügung über die Mehrarbeit überläßt. Wir wissen, daß diesem Zustand die ursprüngliche Akkumulation mit allen ihren exzessiven Gewaltanwendungen vorangegangen ist. Erst daraus entstand der ökonomische Alltag des Kapitalismus, den Marx so charakterisiert: »Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den ‹Naturgesetzen der Produktion› überlassen bleiben.« [331] Die soziale Herstellung eines solchen Zustandes bringt eine sehr weitgehende Vergesellschaftung aller gesellschaftlichen Lagen, Beziehungen etc. der Menschen mit sich. Die überwiegende Bedeutung der Gewalt unter naturnahen Verhältnissen ist schon darum unausweichlich, weil darin, für Menschen, die außer ihrer Arbeitskraft wenig oder nichts besitzen, immer noch verschiedene Möglichkeiten bestehen bleiben, ihr Leben irgendwie zu fristen. (Darin und nicht in Mangel an technischem Rüstzeug besteht in den Entwicklungsländern die große Schwierigkeit beim Übergang zu einer entwickelteren materiellen Kultur.) Der — immer nur relative — Verzicht auf Gewalt im kapitalistischen Alltag beruht vor allem darauf, daß dieser normalerweise jede Naturhaftigkeit verloren hat, und daß deshalb in ihm alles Lebenswichtige nur auf den Wegen des Warenverkehrs erworben werden kann. Daraus ergibt sich der ökonomische Charakter in der Verwertung der Arbeitskraft, das Zurücktreten der Gewalt im normalen Arbeitsverhältnis. Wenn man den Prozeß von dieser Warte der Ontologie des gesellschaftlichen Seins betrachtet, ist von Sklaverei zur Lohnarbeit die Entwicklungslinie das immer reiner Gesellschaftlichwerden, die sukzessive Überwindung der Naturschranken, offensichtlich.

Mit einer solchen ganz allgemein gehaltenen Aufzeichnung kann aber dieses Faktum nicht erschöpft werden. Einerseits durchläuft das Arbeitsverhältnis selbst innerhalb des Kapitalismus eine Entwicklung, die es in zunehmender Weise immer reiner gesellschaftlich fundiert macht, andererseits revolutioniert der Kapitalismus gerade auf der Basis der Lohnarbeit den Produktionsprozeß im weitesten Sinne genommen, d.h. er macht ihn ebenfalls immer gesellschaftlicher. Denn unzweifelhaft bedeutet sowohl der stets zunehmende Anteil der bereits objektivierten Arbeit am Arbeitsprozeß selbst, wie die ebenfalls stets zunehmenden und komplizierter werdenden Vermittlungen zwischen Arbeitsprozeß und Gesamtgesellschaft eine immer entscheidendere Zuwendung zu einer Entwicklungslinie, die die gesamte ökonomische Reproduktion, also Produktion, Kon-

331 {16} Kapital I, S. 703; MEW 23, S. 765.



alteração, um desenvolvimento na direção da determinação social (econômica) da relação de trabalho, apenas o capitalismo traz, na medida em que a força de trabalho do trabalhador se torna uma mercadoria, que ele vende ao capitalista, com isto cedendo-lhe a disposição do mais-trabalho. Sabemos que essa situação é precedida pela acumulação primitiva com todo o seu excessivo emprego de violência. Apenas disto emergiu o cotidiano econômico do capitalismo, que Marx assim caracteriza: »Para o curso usual das coisas, o trabalhador pode ser confiado às ›leis naturais da produção‹.«[332] A produção social de uma tal situação traz consigo uma mais ampla socialização de todas as situações, relações, etc., sociais dos seres humanos. O significado prevalecente da violência sob relações naturais é mesmo inevitável porque, nelas, para os seres humanos que além de sua força de trabalho possuem pouco ou nada, permanecem ainda em existência sempre diferentes possibilidades, sejam quais forem, para sua vida miserável. (Nisto, e não na carência de equipamentos técnicos, consiste, nos países em desenvolvimento, a grande dificuldade para a transição a uma cultura material mais desenvolvida.) A — sempre apenas relativa — renúncia à violência no cotidiano capitalista se baseia antes de tudo em que normalmente perdeu toda naturalidade e que, por isso, tudo o que é importante à vida apenas pelas vias do intercâmbio de mercadorias pode ser adquirido. Daqui resulta o caráter econômico na exploração da força de trabalho, o afastamento da violência na relação de trabalho normal. Quando se considera o processo deste ponto de vista da ontologia do ser social, é evidente a linha de evolução da escravidão ao trabalho assalariado, o sempre mais puro tornar-se-social, a sucessiva ultrapassagem das barreiras naturais.

Com tal apontamento mantido tão em geral, esse fato não pode ser esgotado. Por um lado, a própria relação de trabalho passa por um desenvolvimento no interior do capitalismo que, de modo crescente, fá-la sempre mais puramente socialmente fundada, por outro lado, o capitalismo revoluciona, precisamente com base no trabalho assalariado, o processo de produção tomado no sentido mais amplo, *i.e.*, ele o faz igualmente sempre mais social. Pois, sem dúvida, tanto a sempre crescente porção do trabalho já objetivado no próprio processo de trabalho, quanto as mediações, igualmente sempre crescentes e complicadas, entre o processo de trabalho e a sociedade como um todo, significam a sempre mais decidida contribuição para uma linha de desenvolvimento que ininterruptamente, extensiva bem como intensivamente, socializa a reprodução econômica como um todo, portanto, produção, con-

332 {16} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.357.

sumtion, Distribution etc. ununterbrochen extensiv wie intensiv vergesellschaftätet. Aus unserer Zielsetzung folgt notwendig die Beschränkung auf einige der typischsten Momente dieses Prozesses; seine historisch-systematische Darlegung würde den methodologischen Rahmen dieser Arbeit sprengen.
Wenn wir nun die erste bedeutsame Form der Kapitalisierung der Arbeit, die Manufaktur, betrachten, so finden wir, daß sie noch keine Umwälzung der Arbeitsweise, wohl aber deine ziemlich radikale der Arbeitsteilung eingeführt hat. Die Zunftarbeit kannte die Arbeitsteilung nur in geringen Maße. Im Grunde sollte, wenigstens in dern Blütezeit, jeder Arbeitende dazu erzogen werden, jene Produktion, die seiner Zunft zukam, allseitig und vollkommen zu beherrschen. Reaktion der Zunftordnung auf Entwicklung in Produktion und Konsumtion beschreibt Marx so: »Riefen äußere Umstände eine fortschreitende Teilung der Arbeit hervor, so zerspalteten sich bestehende Zünfte in Unterarten oder lagerten sich neue Zünfte neben die alten hin, jedoch ohne Zusammenfassung verschiedener Handwerke in einer Werkstatt.« Darin drückt sich der noch »organische«, »naturhafte« Charakter der Arbeitsteilung in den Zünften klar aus: »Im Großen und Ganzen blieben der Arbeiter und seine Produktionsmittel miteinander verbunden, wie die Schnecke mit dem Schneckenhaus...«[333].

Die erste, echt kapitalistische Arbeitsteilung im Betrieb, die Manufaktur, stellt einen radikalen Bruch in dieser Weise der Kooperation dar. Sie ist, abstrakt betrachtet, eine Form der Kooperation, man würde jedoch ihr neues Wesen völlig verfehlen, wenn man sich an diese abstrakte Ähnlichkeit halten würde. Die Kooperation ist darum eine uralte und darum noch »naturhaft« bleibende Form, weil sie zumeist einfach eine quantitative Zusammenfassung der einzelnen Arbeitskräfte, ihre quantitative Steigerung durch diese ist. In der Manufakturarbeit wird dagegen ein einheitlicher Arbeitsprozeß, der früher durch einzelne Arbeiter vollzogen wurde, in untereinander qualitativ verschiedene Teiloperationen zerlegt. Indem nun jedem Arbeiter eine solche Teiloperation als ständige und alleinige Aufgabe zugewiesen wird, kann einerseits die zur Herstellung des Ganzen gesellschaftlich notwendige Arbeit außerordentlich verringert werden, andererseits wird der in der Zunft noch zu vielfältigen Verrichtungen fähige Arbeiter zum bornierten Virtuosen einiger, immer wiederholter Handgriffe reduziert. Marx sagt darüber: »Die manufakturmäßige Teilung der Arbeit schafft durch Analyse der handwerksmäßigen Tätigkeit, Spezifizierung der Arbeitsinstrumente, Bildung der Teilarbeiter, ihre Gruppierung und Kombination in einem Gesamtmechanismus, die qualitative Gliederung und quantitative Proportionali-

333 {17} Ebd., S. 324; MEW 23, S. 380.



sumo, distribuição, etc. De nossa posição de finalidade atual, segue-se necessariamente a limitação a alguns dos mais típicos momentos desse processo; sua exposição sistemático-histórica romperia a moldura metodológica deste trabalho. Se agora considerarmos a primeira forma significativa de capitalistização do trabalho, a manufatura, encontramos que ainda não introduziu nenhum revolvimento do modo de trabalho, mas um revolvimento consideravelmente radical da sua divisão de trabalho. O trabalho na corporação conhecia a divisão de trabalho apenas em pequena medida. Basicamente, ao menos no seu florescimento, todo aquele que trabalha devia ser educado em geral e completamente para dominar toda produção que cabia à sua corporação. A reação do ordenamento da corporação ao desenvolvimento na produção e consumo, Marx descreve assim: »Se circunstâncias externas provocassem uma progressiva divisão do trabalho, as corporações existentes dividiam-se em subespécies ou fundavam-se novas corporações ao lado das antigas, porém sem que diferentes ofícios se reunissem em uma oficina«. Nisto se expressa claramente o caráter ainda »orgânico«, »natural«, da divisão de trabalho nas corporações: »Em geral, o trabalhador e seus meios de produção permaneciam colados um ao outro como o caracol e sua concha (...)«[334].

A primeira, autenticamente capitalista, divisão de trabalho em funcionamento, a manufatura, representa uma ruptura radical nesse modo da cooperação[335]. Ela é, abstratamente considerada, uma forma da cooperação, perder-se-ia, contudo, completamente sua nova essência se se detém a esta similaridade abstrata. A cooperação é uma forma antiga que, por isso, permanece ainda »natural«, porque na maior parte é simplesmente uma síntese quantitativa das forças singulares de trabalho, seu aumento quantitativo através dela. No trabalho da manufatura, em contraste, um processo unitário de trabalho, que antes era executado através de um trabalhador, é decomposto em operações parciais qualitativamente diferentes entre si. Agora, na medida em que a cada trabalhador é atribuída uma tal operação parcial como tarefa permanente e única, por um lado pode ser diminuída extraordinariamente a produção de todo trabalho socialmente necessário, por outro lado, o trabalhador, que na corporação ainda era capaz de variadas tarefas, torna-se um limitado virtuose reduzido a alguns, sempre repetidos, movimentos manuais. Marx diz sobre isso: »A divisão manufatureira do trabalho cria, por meio da análise da atividade artesanal, da especificação dos instrumentos de trabalho, da formação dos trabalhadores especiais, de sua agrupação e combinação em um mecanismo como um todo, a graduação qualitativa e a proporcionalidade

334 {17} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.473.

335 {Nota tradução} Frase de difícil tradução. O problema se concentra na passagem »im Betrieb, die Manufaktur«. Scarponi (p.307): »nell'ambito dell'azienda, la manifattura«. Morbois (p.447) preferiu, »de la production, la manufatura«, Fortes e Tonet (p. 329) optaram por »na fábrica, a manufatura«, contudo, parece-nos que talvez a melhor opção seja tomar »im Betrieb« por »in Betrieb«, expressão que literalmente significa »em funcionamento«, ainda que no manuscrito (p.790) seja claramente legível »im Betrieb«.

tät gesellschaftlicher Produktionsprozesse, also eine bestimmte Organisation gesellschaftlicher Arbeit und entwickelt damit zugleich neue, gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit.«[336] Darin ist, obwohl die Manufaktur technisch noch nicht oder kaum über das Handwerk hinausgeht, doch eine Revolutionierung des Arbeitsprozesses enthalten. Natürlich gehört es zum Wesen einer jeden Arbeit, daß sie auf teleologischen Setzungen und dementsprechend auf Alternativentscheidungen ihrer Vollzieher beruht. Diese Verknüpfung ist so stark, so fundamental, daß sie aus keiner Form der Arbeit völlig verschwinden kann. Immerhin ist in der Arbeitsteilung der Manufaktur eine qualitativ bedeutsame Wendung eingetreten: Da das Endprodukt nur mehr als Ergebnis der Kombination der zerlegten Teilverrichtungen entstehen kann und jeder einzelne Arbeiter nur je eine Teilarbeit und diese immer wiederholend verrichtet, verschiebt sich die eigentliche teleologische Setzung auf die Leitung der Produktion; die von den einzelnen Arbeitern vollzogenen Setzungen werden zur bloßen Gewohnheit, zur bloßen Routine (zu bedingten Reflexen), sie existieren also nur in einer zerstückelten, verkrüppelten Weise. Marx beschreibt diesen Prozeß, ihn mit früheren Stadien kontrastierend, wie folgt: »Die Kenntnisse, die Einsicht und der Wille, die der selbständige Bauer oder Handwerker, wenn auch auf kleinem Maßstab, entwik- kelt, wie der Wilde alle Kunst des Krieges als persönliche List ausübt, sind jetzt nur noch für das Ganze der Werkstatt erheischt. Die geistigen Potenzen der Produktion erweitern ihren Maßstab auf der einen Seite, weil sie auf vielen Seiten verschwinden. Was die Teilarbeiter verlieren, konzentriert sich ihnen gegenüber im Kapital.«[337]

Es ist nicht unsere Aufgabe darzulegen, welche ökonomischen Kräfte die Weiterentwicklung von der Manufaktur zur maschinellen Arbeit ins Leben gerufen haben. Nur so viel ist für uns wichtig, der heutigen Fetischisierung der Technik gegenüber hervorzuheben, daß den Anstoß dazu vor allem die ökonomischen Schranken der Manufakturproduktion gegeben haben. In engem Zusammenhang damit muß auch verstanden werden, daß die Erfindung und Einführung der Maschine die Schranken der menschlichen Arbeitskraft, Arbeitsfähigkeit zu durchbrechen berufen war. Marx legt in seiner Analyse der Maschine den Akzent darauf, daß dabei primär nicht von einer nicht bloß menschlichen Triebkraft, sondern von einer neuen Handhabung des Werkzeugs die Rede ist: »Nach Übertragung des eigentlichen Werkzeugs vom Menschen auf einen Mechanismus tritt eine Maschine an die Stelle eines bloßen Werkzeugs. Der Unterschied springt

336 {18} Ebd., S. 329-330; MEW 23, S. 386.
337 {19} Ebd., S. 326; MEW 23, S. 382.



quantitativa de processos sociais de produção, portanto determinada organização do trabalho social, e desenvolve com isso, ao mesmo tempo, nova força produtiva social do trabalho.«[338] Nisto, embora a manufatura ainda não, ou pouco, transcenda o artesanato, está de fato contido um revolucionamento do processo de trabalho. Naturalmente, pertence à essência de todo trabalho que ele se baseia nas posições teleológicas e, correspondentemente, nas decisões alternativas do seu executor. Esta ligação é tão forte, tão fundamental, que de forma nenhuma pode desaparecer completamente do trabalho. Ainda assim adentrou na divisão de trabalho da manufatura uma mudança qualitativa significativa: que o produto final apenas pode surgir como resultado da combinação de execuções parciais decompostas, que cada trabalhador singular realize apenas um trabalho parcial sempre repetido e desloca-se a própria posição teleológica à supervisão da produção; as posições teleológicas executadas pelos trabalhadores parciais tornam-se meros hábitos, meras rotinas (em reflexos condicionados), existem apenas em um modo desmembrado, mutilado. Marx descreve este processo, contrastando-o com os patamares precedentes, como se segue: »Os conhecimentos, a compreensão e a vontade, que o camponês ou artesão autônomo desenvolve mesmo que em pequena escala, como o selvagem exercita toda arte da guerra como astúcia pessoal, agora passam a ser exigidos apenas pela oficina em seu conjunto. As potências intelectuais da produção ampliam sua escala por um lado porque desaparecem por muitos lados. O que os trabalhadores parciais perdem, concentra-se no capital com que se confrontam.«[339]

Não é nossa tarefa descrever quais as forças econômicas que o desenvolvimento posterior, da manufatura ao trabalho mecânico, trouxe à vida. Apenas é muito importante para nós enfatizar, ante a atual fetichização da técnica, que o impulso a isto foi dado, antes de tudo, pelas barreiras econômicas da produção manufatureira. Em estreita conexão com isso, deve ser também compreendido que a invenção e a introdução da máquina foi designada para quebrar as barreiras da força de trabalho, da capacidade de trabalho humanas. Marx coloca o acento, em sua análise da máquina, não primariamente de uma força motriz não mais meramente humana mas, ao contrário, é falado de um novo manejo da ferramenta: »Quando a própria ferramenta é transferida do homem para um mecanismo, surge uma máquina no lugar de uma mera ferramenta. A diferença salta logo à vista,

338 {18} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p 478. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.330) introduziram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.790), em Benseler, em Scarponi (p.308) nem em Morbois (p.447).
339 {19} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.475.

sofort ins Auge, auch wenn der Mensch selbst noch der rste Motor bleibt. Die Anzahl von Arbeitsinstrumenten, womit er gleichzeitig wirken kann, ist durch die Anzahl seiner natürlichen Produktionsinstrumente, seiner eigenen körperlichen Organe beschränkt ... Die Anzahl der Werkzeuge, womit dieselbe Werkzeugmaschine gleichzeitig spielt, ist von vornherein emanzipiert von der organischen Schranke, wodurch das Handwerkzeug eines Arbeiters beengt wird.«[340] So wird es sichtbar, daß die Maschine zwar eine Fortsetzung der Manufakturarbeit bildet, indem sie die Arbeit noch weiter »denaturiert«, daß sie jedoch dieser gegenüber einen qualitativen Sprung bedeutet, indem sie die Arbeit auch »desanthropomorphisierend« organisiert, die physisch-psychischen Schranken, die mit dem Dasein des Menschen als konkret bestimmten (und damit begrenzten) Lebewesens gegeben sind, radikal durchbricht.

Um hier jedes Mißverständnis zu vermeiden: Das Desanthropomorphisieren hat an sich nichts mit dem Problem der Entfremdung zu tun. Wie Marx gezeigt hat, ist die Entfremdung eine wesentliche und unvermeidliche Erscheinungsform des menschlichen Daseins unter bestimmten Entwicklungsweisen der Gesellschaft, insbesondere der kapitalistischen. Im letzten Kapitel werden wir uns eingehend mit diesem Problemkomplex auseinandersetzen. Desanthropomorphisierung, wie ich es in meiner Ästhetik dargelegt habe, bedeutet jedoch einfach jene Art der Widerspiegelung der Wirklichkeit (und ihre Anwendung auf die Praxis), die sich die Menschheit ausgebildet hat, um die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein in möglichst angenäherter Angemessenheit zu erkennen.[341] Die Entfremdung gehört also zum gesellschaftlichen Sein selbst, während das Desanthropomorphisieren eine Form der Widerspiegelung einer jeden Wirklichkeit ist. Tendenzen zur Desanthropomorphisierung der Erkenntnis entstehen deshalb schon sehr früh, so in Geometrie und Mathematik und erhalten bereits in der Antike hochentwickelte Formen. Es folgt aber aus dem noch wenig vergesellschaftlichten Wesen der Sklavenwirtschaft, daß die Ergebnisse, die in der Erkenntnis entstehen, auf die Produktion nur einen sehr beschränkten Einfluß ausüben können. (Wir haben früher gezeigt, weshalb dabei die Kriegsinstrumente eine bevorzugte Position einnehmen.) Daß die feudale Formation eine entwickeltere Form des Gesellschaftlichwerdens repräsentiert, spiegelt sich schon darin, daß die Wechselwirkung mit der desanthropomorphisierenden Wissenschaft im Vergleich mit der Antike große Fortschritte zeigt. Engels hat, um diesen Unterschied, im Gegensatz zur ideologischen Geschichtsauffassung, hervorzuheben, die wichtigsten Neuer-

340 {20} Ebd., S. 337; MEW 23, S. 394.

341 {21} G. Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, a. a. O., I, S. 139 ff.; GWL If S. I39 ff.



mesmo que o ser humano continue sendo o primeiro motor. O número de instrumentos de trabalho com que ele pode operar ao mesmo tempo é limitado pelo número de seus instrumentos naturais de produção, seus próprios órgãos corpóreos. (...) O número de ferramentas com que a máquina-ferramenta joga simultaneamente está, de antemão, emancipado da barreira orgânica que restringe a ferramenta manual de um trabalhador.«[342] Assim torna-se visível que a máquina, de fato, constitui uma continuação do trabalho da manufatura, na medida em que »desnatura« ainda mais amplamente o trabalho, que, todavia, ela significa ante ele um impulso qualitativo porquanto o trabalho, organizado »desantropomorficamente«, rompe radicalmente as barreiras psicofísicas que são dadas com a existência dos seres humanos como seres vivos concretamente determinados (e com isso limitados).

Para evitar aqui todo mal-entendido: a desantropomorfização, em si, nada tem a ver com o problema da alienação. Como Marx mostrou, a alienação é uma forma de manifestação essencial e inevitável da existência humana sob determinados modos de desenvolvimento da sociedade, especialmente do capitalista. No último capítulo confrontaremos este complexo de problemas detalhadamente. A desantropomorfização, como expus em minha »Estética«, significa, contudo, uma simples espécie de reflexo da realidade (e sua aplicação à práxis), que a própria humanidade desenvolveu para conhecer a realidade em seu ser-em-si com a adequabilidade mais aproximada possível.[343] Portanto, a alienação pertence ao próprio ser social, enquanto a desantropomorfização é uma forma de reflexo de cada realidade. Tendências para a desantropomorfização do conhecimento emergem, por isso, bem cedo, assim, na geometria e na matemática, e já recebem formas altamente desenvolvidas na Antiguidade. Segue-se, contudo, da essência ainda pouco socializada da escravidão, que os resultados surgidos no conhecimento podem exercer uma influência ainda muito limitada na produção. (Já mostramos antes por que, aqui, os instrumentos bélicos ocupam uma posição privilegiada.) Que a formação feudal representa uma forma mais desenvolvida do tornar-se-social reflete-se já em que a interação com a ciência desantropomorfizante, em comparação com a Antiguidade, mostra grandes progressos. Engels, para sublinhar essa diferença em oposição à visão ideológica da história, compilou os resultados recentes

342 {20} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.9-10. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.331) aqui inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p791.), em Benseler, em Scarponi (p.309 em em Morbois (p.449).

343 {21} Lukács: Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.139 s.; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.139s.

gebnisse dieses Einflusses der Wissenschaft auf die Produktion zusammengestellt.[344] Den entscheidenden Durchbruch bringt die Renaissance; in ihr entsteht erst eine eigentliche Naturwissenschaft, die von Anfang an das ökonomische Leben stark beeinflußt. Aber mit der Anwendung der Maschine, wodurch die Werkzeuge und ihre Handhabung vom Menschen, von seinen Möglichkeiten losgelöst, rein als an sich seiendes Kräftesystem betrachtet werden, um eine auf dem Niveau ihrer optimalen Entfaltung stehende Setzung zu vollbringen, verschwindet aus dem Arbeitsprozeß, als Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur, die konkrete und ausschlaggebende Funktion des jeweilig arbeitenden einzelnen Menschen, er wird zum Durchführenden Instrument einer rein gesellschaftlichen teleologischen Setzung. Die Unterordnung des einzelnen arbeitenden Menschen unter eine allgemeine, rein ökonomische, also gesellschaftlich-teleologische Setzung entsteht bereits in der Arbeitsteilung der Manufaktur. Indem die Maschine den Arbeitsprozeß desanthropomorphisiert, erfährt dieser eine qualitative Steigerung in der Richtung auf Gesellschaftlichkeit: Die Aufgabe der Menschen beschränkt sich immer mehr darauf, »die Maschine mit seinem Auge zu überwachen und ihre Irrtümer mit seiner Hand zu verbessern«.[345] Die von einzelnen Menschen vollzogenen teleologischen Setzungen werden also bloße Bestandteile eines gesellschaftlich bereits in Bewegung gesetzten teleologischen Gesamtprozesses. Als allgemeine Folge dieser Entwicklung zeigt sich die Vergesellschaftung auch darin, daß jene von vornherein reinen gesellschaftlichen Setzungen, die nicht direkt auf den Stoffwechsel der Menschen mit der Natur gerichtet sind, sondern das Beeinflussen anderer Menschen bezwecken, damit diese ihrerseits die gewünschten einzelnen teleologischen Setzungen vollziehen, sowohl quantitativ, wie ihrer Bedeutung nach ständig zunehmen.

Eine derart entscheidende Wendung im Gesellschaftlicherwerden des gesellschaftlichen Seins kann unmöglich als isoliertes Phänomen auftreten. Es ist in diesem Rahmen zwar unmöglich, den ganzen Prozeß in seiner vielfältigen Verflochtenheit auch nur zu skizzieren, wir müssen aber doch einige seiner Momente andeuten, die, wenn sie auch den gesamten Zusammenhang in seiner dynamischen Totalität nicht zu erhellen imstande sind, doch auf einige seiner Momente ein gewisses Licht werfen. Beginnen wir mit einem scheinbar äußerlichen Moment. Der erste Besitz oder das erste Eigentum des Menschen ist mehr oder weniger »naturhaft« an seine Person gebunden; Erbschaft ist zwar bereits eine reine gesellschaftliche Kategorie, da sie aber zumeist an die Familie gebunden

344 {22} Engels: Dialektik der Natur, S. 647-648; MEW 20 S. 311 ff.
345 {23} Kapital, I, S. 338; MEW 23, S. 395.



mais importantes da influência da ciência na produção.[346] O Renascimento trouxe a ruptura decisiva; é nele que primeiro surge uma verdadeira ciência da natureza que, desde o início, influenciou intensamente a vida econômica. Porém, com a aplicação da máquina através da qual as ferramentas e seu manejo, destacada dos seres humanos, de suas possibilidades, são puramente consideradas como um sistema de forças existente em si para executar uma posição fixa ao nível de seu desdobramento ótimo, desaparece do processo de trabalho, enquanto metabolismo da sociedade com a natureza, a função concreta e decisiva do respectivo ser humano singular que trabalha e torna-se um instrumento implementador de uma posição teleológica puramente social. A subordinação do ser humano singular que trabalha sob uma posição socio-teleológica, geral, puramente econômica, emerge já na divisão de trabalho da manufatura. À medida que a máquina desantropomorfiza o processo de trabalho, este experimenta uma intensificação qualitativa em direção à socialidade: a tarefa dos seres humanos se limita sempre mais a »vigiar com o olho a máquina e corrigir com a mão os erros«[347]. As posições teleológicas executadas pelos seres humanos singulares tornam-se também meros componentes de um processo teleológico como um todo já socialmente posto em movimento. Como consequência geral desse desenvolvimento, mostra-se a socialização também em que aquelas posições que desde o início são puramente sociais, que não diretamente direcionadas ao metabolismo dos seres humanos com a natureza mas que miram a influenciar outros seres humanos, por seu lado, a executar as posições teleológicas desejadas, permanentemente aumentam, tanto quantitativo, quanto qualitativamente, seu significado.

Uma mudança assim decisiva no tornar-se-social do ser social é impossível que possa mostrar-se como fenômeno isolado. Nesta moldura, de fato é impossível sequer esboçar todo o processo em seu múltiplo entrelaçamento, todavia devemos indicar alguns de seus momentos que, mesmo quando não são capazes de iluminar a conexão como um todo em sua totalidade dinâmica, lançam, contudo, alguma luz em alguns de seus momentos. Iniciemos com um momento aparentemente externo. A primeira posse ou a primeira propriedade do ser humano está mais ou menos »naturalmente« atada à sua pessoa; a herança é, de fato, já uma categoria puramente social, mas por ser ligada, na maior parte, à família,

346 {22} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.15 s.
347 {23} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.10.

ist, bewahrt sie lange Zeit einiges von dieser Beschaffenheit des Ursprungs. Ohne hier in der Lage zu sein, die verschiedenen Etappen der Vergesellschaftung auf diesem Gebiet zu schildern, muß bemerkt werden, daß seit der Renaissance, in der Form des Buchführens, das Vermögen des Einzelnen, ohne aufzuhören sein Eigentum zu sein, eine von ihm unabhängige, selbständige, gesellschaftliche Gestalt erhält. Es entsteht das Geschäft, die Firma mit einem Sondervermögen, »das vom Privatvermögen der Gesellschafter verschieden ist.«[348] Wie die Entwicklung von hier bis zu den Aktiengesellschaften etc. geht, braucht hier nicht weiter geschildert zu werden. Wichtig ist nur die immer ausgeprägtere rein gesellschaftliche Gestalt, die Besitz und Eigentum erhalten.

Seitdem das Universellwerden des Warenverkehrs die Umwandlung der verschiedensten Produktionszweige möglich machte, geht dieser Prozeß des Gesellschaftlicherwerdens des gesellschaftlichen Seins unaufhaltsam vorwärts. Wir weisen nur auf zwei miteinander eng zusammenhängende Momente hin. Ohne Frage ist bereits der einfache Warenaustausch eine gesellschaftlichere Form als die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung durch Gebrauchswerte schaffende Arbeit. Indem er eine bestimmte Höhe der Allgemeinheit erlangt, produziert er sein eigenes gesellschaftliches Vermittlungsglied, das Geld, dessen Entwicklung vom Rind etc. über Gold bis zum Papiergeld in ihren verschiedenen immer neuen Vermittlungsformen allgemein bekannt ist. Die zunehmende Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins im Kapitalismus bringt aber auch eine neue, gesellschaftlich noch vermitteltere Form im Warenverkehr hervor: die Durchschnittsprofitrate. Natürlich ist jeder Tauschakt seinem Wesen nach gesellschaftlich, ist ja die letzthinnige Bestimmung des Werts, um den der Preis sich bewegt, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Indem aber mit der Entfaltung des Kapitalismus der real funktionierende Mittelpunkt des Warenaustauschs Kostpreis plus Durchschnittsprofitrate wird[349], ist jeder Akt, auch als einzelner, von der Gesamtentwicklung, vom allgemeinen Niveau der gesamten Wirtschaft bestimmt, ist in ihren umfassenden Zusammenhang als abschließender Akt einer rein gesellschaftlichen Bewegung eingefügt. Dieses Bild konkretisiert sich noch weiter und zeigt weitere Züge der zunehmenden Macht der Gesellschaftlichkeit, wenn man sich der ökonomischen Voraussetzung dieser Herrschaft der Durchschnittsprofitrate besinnt: die Möglichkeit der freien Wanderung des Kapitals aus einem Abschnitt der Wirtschaft in die andere. Das hat zur Folge, daß die umfassenden und komplizierten Gesetze der Gesamtbewegung des Kapitals als letzthinnige Prinzi-

348 {24} Max Weber: Wirtschaftsgeschichte, München-Leipzig, 1924, S. 202; 3. Aufl. Berlin, 1958.
349 {25} Kapital III, I, 156 ff.



mantém por longo tempo esta qualidade de sua origem. Sem estar em condição de descrever as diferentes etapas da sociabilização desta esfera, deve ser mencionado que desde o Renascimento, na forma da contabilidade, a fortuna do indivíduo, sem cessar de ser sua propriedade, recebe uma figura social dele independente, autônoma. Surge o negócio, a firma com seu patrimônio especial, »que é diferente do patrimônio privado dos sócios«[350]. Como o desenvolvimento leva daqui à sociedade anônima, etc., não precisa aqui ser mais amplamente descrito. O importante apenas é a sempre mais pronunciada figura puramente social que recebem a posse e a propriedade.

Desde que o tornar-se-universal do intercâmbio de mercadorias fez possível a transformação dos mais diferentes ramos da produção, avança inexoravelmente esse processo de tornar-se-social do ser social. Apontaremos apenas dois momentos, entre si estreitamente conectados. Sem dúvida, já o simples intercâmbio de mercadorias é uma forma mais social do que a imediata satisfação de necessidade pelo trabalho criador de valor de uso. Na medida em que logra um determinado nível de generalidade, produz o seu próprio elo de mediação social, o dinheiro, cujo desenvolvimento do gado, etc., através do ouro até o papel moeda em suas diferentes sempre novas formas de mediação é em geral conhecido. A crescente socialidade do ser social no capitalismo produz, todavia, ainda uma nova forma, socialmente ainda mais mediada, no intercâmbio de mercadorias: a taxa média de lucro. Naturalmente, todo ato de troca, por sua essência, é social, o é já a determinação última do valor, pelo qual o preço se move, o tempo de trabalho socialmente necessário. Na medida, contudo, em que com o desdobramento do capitalismo, o centro realmente em funcionamento do intercâmbio de mercadorias torna-se o preço de custo mais a taxa média de lucro[351], todo ato, mesmo o mais singular, é determinado pelo desenvolvimento como um todo, pelo nível geral da economia como um todo, é inserido em sua conexão abrangente como ato conclusivo de um movimento puramente social. Esse quadro se concretiza ainda mais e mostra mais traços do crescente poder da socialidade, quanto se reflete acerca do pressuposto econômico deste domínio da taxa média de lucro: a possibilidade da livre migração do capital de um setor da economia a outro. Isto tem por consequência que as abrangentes e complicadas leis do movimento como um todo do capital, como princí-

350 {24} Weber: Wirtschaftsgeschichte. Duncker & Humblot, Munique/Leipzig, 1924, p.202; (3. ed., Duncker & Humblot, Berlim, 1958).
351 {25} Marx: O Capital, Livro III, tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.102 e ss.

pien das Geradesosein eines jeden Einzelakts im Wirtschaftsleben, die ökonomische Existenz eines jeden Menschen bestimmen. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits dargestellt, wie der tendenzielle Weg zur Weltwirtschaft, in seiner extensiven Weise, eine solche Verflochtenheit der Einzelexistenz mit der materiellen Entwicklungsstufe des sich verwirklichenden Menschengeschlechts entstehen läßt. In der Determination der einzelnen Austauschakte durch die Bewegungen des Kapitals aus einem Gebiet ins andere, durch die davon ausgelöste bestimmende Macht der Durchschnittsprofitrate, steht ein intensives Pendant dazu vor uns.

All dies gilt bereits für die gesellschaftliche Produktion, die Marx erlebt und wissenschaftlich beschrieben hat. Seitdem ist fast ein Jahrhundert vergangen, das sehr auffallende Strukturveränderungen mit sich brachte, so augenfällige, daß einflußreiche Strömungen der bürgerlichen Ökonomie dem heutigen Kapitalismus sogar seinen kapitalistischen Charakter absprechen, und selbst diejenigen, die nicht ganz so weit gingen, bestritten häufig die Möglichkeit, das gegenwärtig herrschende Wirtschaftssystem mit der Methode, mit den Kategorien von Marx begreifen zu können. Solche Tendenzen erhielten eine Stütze durch die offizielle ökonomische Wissenschaft der Stalinschen Periode, die aus der vielfach hervorragenden, in mancher Hinsicht jedoch problematischen Darstellung der Ökonomie der imperialistischen Periode Lenins (1916) eine dogmatische Grundlage zur Erklärung sämtlicher Phänomene der Gegenwart und der Zukunft gemacht hat, und da diese auf solchen Wegen unmöglich richtig begriffen werden konnte, ihren Gegnern den willkommenen Vorwand bot, die Kompetenz des Marxismus für diesen Tatsachenkomplex zu bestreiten.[352] Das Erstarrenlassen zu Dogmen auch der richtigsten Behauptungen Lenins, die bei ihm selbst immer konkret historisch gemeint waren, führte den offiziellen Marxismus immer wieder zu Fehlanalysen und zu falschen Prognosen, was — verständlicherweise — seine Gegner in die

352 {26} Hier kann nur auf einen, freilich sehr wichtigen Punkt hingewiesen werden. Lenin sieht in den wirtschaftlichen Monopolorganisationen, die zweifellos in dieser Etappe eine ganz entscheidende Bedeutung hatten, »unvermeidlich die Tendenz zur Stagnation und Zersetzung«. Weiter stellt er einen immer stärker zunehmenden Rentnerparasitismus als eine der Hauptrichtungen auf dem Weg des Kapitalismus seiner Zeit fest. Lenin: Imperialismus, Sämtliche Werke XIX, S. t8o ff. lw 22, S. 281 ff. Ohne Fachökonom zu sein, scheint mir, daß beiden Feststellungen wichtige Beobachtungen von Zeitphänomenen zugrunde liegen. Es fragt sich aber vor allem, ob die temporären Stagnationen wirklich permanent notwendige Folgen der Monopole waren. Jedenfalls zeigt die Entwicklung vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg keinerlei Stagnation, und es ist ebenfalls allgemein bekannt, daß das Rentnerwesen, das in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg wirklich eine bedeutende ökonomisch-soziale Rolle spielte, in den letzten Jahrzehnten sehr an allgemein ökonomischer Bedeutung eingebüßt hat.



pio último, determinam o ser-precisamente-assim de todos atos isolados na vida econômica, a existência econômica de cada ser humano. Em outras conexões já descrevemos como o percurso tendencial para a economia mundial, em seu modo extensivo, permite emergir um tal enlaçamento da existência singular com o patamar de desenvolvimento material da humanidade que se realiza. Na determinação dos atos de troca singulares pelo movimento do capital de uma esfera a outra, desencadeado pelo poder determinante da taxa média de lucro, está diante de nós um seu complemento intensivo.

Tudo isto já vale para a produção social, que Marx experimentou e descreveu cientificamente. Desde então passou quase um século, que trouxe consigo mudanças estruturais muito conspícuas, tão evidentes que correntes influentes da economia burguesa até mesmo negam o caráter capitalista do capitalismo de hoje, e mesmo aqueles que não foram tão longe, com frequência contestam a possibilidade de se poder conceber o presente sistema econômico dominante com o método, com as categorias, de Marx. Tais tendências receberam um apoio da ciência econômica oficial do período stalinista, a qual fez da, na maior parte excelente, mas em alguns aspectos problemática, exposição de Lenin (1916) da economia do período imperialista, uma base dogmática para a explicação de todos os fenômenos do presente e do futuro, e já que é impossível serem compreendidos de tal maneira, ofereceu aos seus adversários o pretexto bem-vindo para contestar a competência do marxismo ante este complexo de fatos.[353] O permitir petrificar em dogmas mesmo as mais corretas observações de Lenin, que, nele, eram sempre concretamente pensadas historicamente, conduziu o marxismo oficial repetidamente a análises falsas e a falsos prognósticos, os quais — compreensivelmente — colocou seus adversários na

353 {26} Aqui pode-se apenas apontar um ponto, ainda que muito importante. Lenin enxerga nas organizações econômicas monopolistas que, sem dúvida possuíam naquela etapa um significado de todo decisivo, »inevitavelmente a tendência à estagnação e decomposição.« Ainda mais, constata um parasitismo rentista sempre mais intensamente crescente como uma das direções principais do percurso do capitalismo de sua época. (Lenin: Imperialismo, etapa superior do capitalismo, FE-Uncamp/Navegando publicações, 2011, p. 231). Sem ser especialista em economia, parece-me que ambas as constatações tomam por base importantes observações dos fenômenos da época. Todavia, pergunta-se, antes de tudo, se as estagnações temporárias seriam, realmente, permanentes consequências necessárias dos monopólios. Em todo o caso, o desenvolvimento, antes de tudo posterior à Segunda Guerra Mundial, não mostra nenhuma estagnação, e é igualmente conhecido em geral que a essência rentista, que desempenhou realmente um papel sócio-econômico significativo nas décadas anteriores à Primeira Guerra Mundial, perdeu muito de seu significado geral nas últimas décadas.

bequeme Position versetzte, diese Auffassungen mit dem Wesen des Marxismus zu identifizieren und nunmehr diesen für veraltet, für wissenschaftlich überholt zu erklären.

Dabei scheint es uns, daß sich die neuen Entwicklungstendenzen des Kapitalismus mit Hilfe der Marxschen Methode unschwer begreifen lassen. Wir glauben, man kann den qualitativen Unterschied zwischen dem Kapitalismus zu Marx Zeiten und dem von heute am einfachsten so charakterisieren: Zur Zeit der Wirksamkeit von Marx hat die kapitalistische Großindustrie vor allem die Produktion von Produktionsmitteln erfaßt; dazu gehören natürlich Bergwerke, Elektrizität etc. Von der Konsumtionsmittelindustrie war zwar die Herstellung wichtiger Rohstoffe (Textilien, Mühlen-, Zuckerindustrie etc.) von der großkapitalistischen Maschinenindustrie erfaßt, ihre weitere, direkt mit dem unmittelbaren Konsum verbundene Bearbeitung blieb dagegen noch weitgehend dem Handwerk, der Kleinproduktion überlassen; dasselbe bezieht sich auf die meisten sogenannten Dienstleistungen. Vom Ende des 19.Jahrhunderts bis heute geht eine gewaltige und rapide Durchkapitalisierung, Großindustrialisierung all dieser Gebiete vor sich; von Bekleidung, Schuhen etc. bis zu den Lebensmitteln ist diese Bewegung überall zu beobachten. Der Unterschied tritt z.B. plastisch hervor, wenn man den Wagen als Verkehrsmittel mit Auto, Motorrad etc. vergleicht. Einerseits hört die Möglichkeit des handwerksmäßigen Kleinbetriebs auf, andererseits entsteht mit der Motorisierung eine Vervielfachung des Konsumentenkreises. Dazu kommt eine Maschinisierung der Alltagsvorrichtungen der Konsumenten; Kühlmaschinen, Waschmaschinen etc. dringen in die Mehrheit der Haushalte ein, um von Erscheinungen wie Radio, Television etc. gar nicht zu reden. Die rapide Entwicklung der chemischen Industrie — es genügt, an die Kunststoffe zu denken — ließ auf weiten Gebieten die alte halb oder ganz handwerksmäßige Kleinproduktion verschwinden. Und es ist ebenfalls eine allgemein bekannte Tatsache, daß z.B. das Hotelwesen zu einem wichtigen Zweig des Großkapitalismus geworden ist, und zwar nicht nur für den städtischen Reiseverkehr, sondern auch als allmähliches Entstehen eines weitgehend durchkapitalisierten Ferienbetriebes. Die typischste Form der nichtkapitalistischen Dienstleistung, das Gebiet der Hausangestellten, ist allgemein im Verschwinden begriffen. Auch das Terrain der Kultur wird von dieser Bewegung erfaßt. Natürlich gab es Anläufe dazu schon im 19. Jahrhundert. Aber das Ausmaß, in dem Zeitungen, Zeitschriften, Verlage, Kunsthandel etc. großkapitalistisch wurden, deutet bereits einen qualitativen Wandel der Gesamtstruktur an.

Diese Feststellungen sind ausschließlich als Anerkennung von Tatbeständen gemeint, nicht als positive oder negative Werturteile, als »Kulturkritik«. Es kam



confortável posição de identificar essas visões à essência do marxismo e, desde então, proclamá-lo como obsoleto, como cientificamente antiquado.

Todavia, parece-nos que as novas tendências de desenvolvimento do capitalismo se deixam conceber sem dificuldade com a ajuda do método marxiano. Cremos que se pode o mais simplesmente assim caracterizar a diferença qualitativa entre o capitalismo da época de Marx e o de hoje: na época da atuação de Marx a grande indústria capitalista inclui antes de tudo a produção dos meios de produção, aos quais pertencem, naturalmente, minas, eletricidade, etc. Para a indústria dos meios de consumo, de fato era incluída na grande indústria mecanizada capitalista a produção das matérias-primas importantes (têxteis, indústria moageira, indústria açucareira, etc.), sua elaboração posterior, ligada ao consumo imediato, permaneceu, em contraste, ainda amplamente relegada ao artesanato, à pequena produção; o mesmo se refere aos assim denominados serviços. Do final do século 19 até hoje avança uma estupenda e rápida capitalistização e grande industrialização de todas estas esferas por si; da confecção, sapatos, etc., até alimentos, observa-se por todas as partes este movimento. A diferença emerge plasticamente, p. ex., quando se compara a carruagem como meio de transporte com o automóvel, a motocicleta, etc. Por um lado, termina a possibilidade de pequenos negócios artesanais, por outro lado, com a motorização surge uma multiplicação do círculo de consumidores. Com isso vem uma mecanização dos equipamentos cotidianos dos consumidores; refrigeradores, máquinas de lavar, etc., infiltram-se na maioria das casas, para não falar de fenômenos como rádio, televisão, etc. O rápido desenvolvimento da indústria química — é suficiente pensar no plástico — fez desaparecer em amplas esferas a antiga pequena produção no todo ou parcialmente artesanal. E é igualmente um fato conhecido em geral que, p. ex., os hotéis se tornaram um importante ramo do grande capitalismo, e não apenas ao turismo urbano, mas também de uma indústria de férias amplamente capitalizada. A forma mais típica do serviço não capitalista, a esfera dos empregados domésticos, está em geral em processo de desaparecimento. Também o terreno da cultura é apanhado por este movimento. Naturalmente, havia impulsos disto no século 19. Mas a dimensão com que os jornais, revistas, editoras, comércio de arte, etc., tornaram-se grande-capitalistas, já indica uma mudança qualitativa da estrutura como um todo.

Estas constatações são pensadas exclusivamente como reconhecimento dos estados de fato, não como juízo de valor, positivo ou negativo, como »crítica da cultura«. Importava

nur darauf an, zu zeigen, wie die ökonomischen Kategorien des Kapitalismus der ersten Formation mit der inneren Tendenz zu einer reinen Gesellschaftlichkeit, das gesellschaftliche Sein extensiv wie intensiv immer stärker durchdringen. Wenn wir nun etwas über diese Beschreibung hinausgehen, so tun wir es ebenfalls nicht, um zu den Tatsachen wertend Stellung zu nehmen, sondern bloß, um auf einige Tendenzen der objektiv ökonomischen Entwicklung hinzuweisen, in denen auf einem allgemeineren Niveau dieselbe wachsende Gesellschaftlichkeit zum Vorschein kommt. Rein ökonomisch ausgedrückt zeigt sich, daß in der Aneignungsweise der Mehrarbeit die des relativen Mehrwerts dem absoluten gegenüber einen immer größeren Raum einnimmt. Nun ist der relative Mehrwert von Anfang an ein spezifisch kapitalistisches Element der Aneignung des Mehrwerts. Seine Möglichkeit taucht bereits in der Manufaktur auf[354], in der Hauptlinie dominiert aber der absolute Mehrwert, seine Steigerung durch Verlängerung der Arbeitszeit oder durch Herabsetzung des Arbeitslohns. Die erste Periode der Maschinenindustrie bringt ein verstärktes Vorherrschen dieser Methode hervor; man denke bloß an die Bedeutung der Kinderarbeit in ihr. Erst der allmählich heranwachsende gewerkschaftliche Widerstand setzt seiner völlig dominierenden Stellung gewisse Grenzen und zwingt die Kapitalisten in manchen Fällen, diesem Gegendruck in der Richtung des relativen Mehrwerts auszuweichen. Zur herrschenden Kategorie kann aber dieser nicht werden, bevor objektiv eine ökonomische Interessiertheit der Kapitalistenklasse in ihrer Gesamtheit am Konsum der Arbeiterklasse entsteht. Das ist aber gerade das, was die von uns skizzenhaft gezeigte Entwicklung mit sich bringt: eine kapitalistisch organisierte Massenproduktion jener Waren, die den Alltagsgebrauch der breitesten Massen ausmachen. Ohne Arbeiter als kauffähige Konsumenten ist diese neue Universalität der kapitalistischen Produktion unmöglich zu verwirklichen. Die Tatsache selbst ist heute derart evident, daß niemand sie zu leugnen vermag, bei ihrer Erklärung weicht man aber oft in eine Nebelregion hohler Phrasen, wie Volkskapitalismus etc. aus, statt nüchtern ökonomisch — im Sinne der alten Feststellung von Marx — anzuerkennen, daß der relative Mehrwert es möglich macht, bei Erhöhung des Arbeitslohns, bei Senkung der Arbeitszeit den Anteil des Kapitals am Mehrwert doch zu erhöhen. (Es ist klar, daß die Kapitalisierung der Dienste aus der Verminderung der Arbeitszeit eine Ausdehnung des neuen Markts macht.) Der Übergang zur Vorherrschaft des relativen Mehrwerts über den absoluten wird also immer stärker das Lebensinteresse der Kapitalisten selbst, und damit wird das Übertreten des Kapitalismus in eine höhere, reiner gesellschaftliche Weise der

354 {27} Kapital I, S. 330; MEW 23, S. 386.



apenas mostrar como as categorias econômicas do capitalismo da primeira formação, com sua tendência interna para uma socialidade pura, penetra sempre mais fortemente, extensiva quanto intensivamente, o ser social. Se, agora, vamos algo para além dessa descrição, igualmente nada tem a ver com tomar posição valorativa acerca desses fatos, mas meramente para apontar algumas tendências do desenvolvimento econômico objetivo em que vem à luz um nível mais geral dessa socialidade crescente. Expresso puramente economicamente, mostra-se que no modo de apropriação do mais-trabalho, a mais-valia relativa, ante a absoluta, ganha um espaço sempre maior. Bem, a mais-valia relativa é, desde o início, um elemento especificamente capitalista da apropriação da mais-valia. Sua possibilidade aparece já na manufatura[355], na linha principal, contudo, domina a mais-valia absoluta, seu aumento através do prolongamento do tempo de trabalho ou através do rebaixamento do salário. O primeiro período da indústria mecanizada produz um reforçado prevalecer deste método, pense-se no significado, nele, do trabalho infantil. Apenas a resistência sindical que cresce gradualmente põe certos limites à sua posição completamente dominante e força os capitalistas, em muitos casos, a escapar a esta pressão na direção da mais-valia relativa. Esta, contudo, não pode se tornar categoria dominante antes que objetivamente surja um interesse econômico da classe capitalista em sua totalidade (*Gesamtheit*) pelo consumo da classe trabalhadora. Isto, contudo, é justamente o que traz consigo o desenvolvimento, por nós mostrado em esboço: uma produção em massa capitalisticamente organizada daquelas mercadorias que constituem o uso cotidiano das massas as mais amplas. Sem trabalhador como consumidor capaz de comprar não é possível se realizar essa nova forma da universalidade da produção capitalista. O próprio fato é hoje tão evidente que ninguém é capaz de negá-lo, para seu esclarecimento, contudo, com frequência escapa-se a uma região nebulosa de frases vazias, como capitalismo popular, etc., sem sobriamente reconhecer economicamente — no sentido das antigas constatações de Marx — que a mais-valia relativa possibilita, através da elevação dos salários, pelo rebaixamento do tempo de trabalho, elevar a porção da mais-valia do capital. (É claro que a capitalistização dos serviços a partir da diminuição do tempo de trabalho constitui uma ampliação do novo mercado.) A transição para o predomínio da mais-valia relativa por sobre a absoluta torna, portanto, sempre mais intenso o interesse vital dos próprios capitalistas e, com isso, a passagem do capitalismo a um modo

355 {27} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.478-9.

Produktion und der Aneignung des Mehrwerts zu einer spontan, gesetzmäßig entstehenden ökonomischen Notwendigkeit. Marx hat dieses Moment der Entwicklung in einem aus dem »Kapital« ausgelassenen, erst nach seinem Tode veröffentlichten Kapitel zusammengefaßt. Er charakterisiert den absoluten Mehrwert im Gegensatz zum relativen so: »Dies nenne ich *die formelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*. Es ist die *allgemeine* Form alles kapitalistischen Produktionsprozesses; es ist aber zugleich eine *besondere* Form neben der entwickelten *spezifisch-kapitalistischen Produktionsweise*, weil die letztere die erstere, die erstere aber keineswegs notwendig die letztere involviert.« Er nennt daran anschließend die Erhöhung des Mehrwerts durch Verlängerung der Arbeitszeit ein »Zwangsverhältnis«.[356] Erst die Herrschaft des relativen Mehrwerts macht nach Marx aus der formellen Subsumtion eine reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital[357].

Diese qualitative Wandlung ist selbstredend keine Änderung der Formation selbst, so entscheidend sie auch innerhalb der Formation sein muß. Das zeigt sich weiter darin, daß die Aneignungsmethode des absoluten Mehrwerts keineswegs verschwunden ist, wenn sie auch ihre herrschende Position in den entwickelteren Ländern eingebüßt hat; sie taucht zuweilen in sehr drastischer Weise immer wieder auf, freilich ohne die Grundlage des neuen Zustands radikal erschüttern zu können. Daß hier, wie auf anderen wichtigen Gebieten, die reine Spontaneität der Entwicklung gewisse Regulationen erfährt, hängt damit zusammen, daß das von uns geschilderte Universalwerden des Kapitalismus den Charakter des Gesamtkapitals in bestimmter Weise konkretisiert hat. Es ist allgemein bekannt, daß die Gesamtentwicklung des Kapitals im ökonomischen Sinn ein spontan-gesetzmäßiges Produkt der kausalen Folgen ist, die aus den einzelnen teleologischen Setzungen der Einzelkapitalisten entspringen, und, nunmehr von ihrem Ausgangspunkt unabhängig geworden, sich zu bestimmten objektiven Tendenzen verdichten. Die Einheit dieses Gesamtprozesses erlangt also ein Sein an sich, dem aber vorerst keine Möglichkeit innewohnt, aus sich heraus ein Fürsichsein und dessen Bewußtsein herauszuentwickeln. Marx hat deshalb die hier entstehende eigenartige Lage so ausgedrückt, daß es gerade die Krise ist, worin die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente der kapitalistischen Produktion zum Ausdruck kommt.[358] Diesen Zusammenhang hat Marx für seine eigene Gegenwart richtig formuliert. Die Entwicklung des relativen Mehrwerts zur Herrschaft über

356 {28} Archiv Marksa i Engelsa, Moskva 1933, S. 90 und S. 92; Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt/Main, 1969, S. 46.
357 {29} Ebd., S. 100; ebd. S. 47.
358 {30} Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a. O. II, II, S. 274; MEW 26, 2, S. 50l.



de produção mais elevado, puramente social, e a apropriação da mais-valia em uma necessidade econômica espontânea, legal. Marx resumiu este momento do desenvolvimento em dois capítulos deixados de fora de »O Capital«, e publicados apenas após sua morte. Ele caracteriza a mais-valia absoluta em oposição à relativa, assim: »É isso a que denomino *subsunção formal do trabalho ao capital.* A forma *geral* de todo processo capitalista de produção; mas é ao mesmo tempo uma forma *particular,* a par do *modo de produção especificamente capitalista,* desenvolvido, já que a última inclui a primeira, mas a primeira não inclui necessariamente a segunda«. Denomina subsequentemente a elevação da mais-valia através do prolongamento do tempo de trabalho uma »relação coercitiva«[359]. Apenas o domínio da mais-valia relativa faz, segundo Marx, da subsunção formal uma subsunção real do trabalho sob o capital.[360]

Essa transformação qualitativa, obviamente, não é nenhuma modificação da própria formação, por mais importante que deva ser no interior da formação. Isto ainda se mostra em que o método de apropriação da mais-valia absoluta de modo algum desapareceu, mesmo se perdeu sua posição dominante nos países desenvolvidos; repetidamente ele emerge ocasionalmente de modo muito drástico, contudo sem poder abalar radicalmente a base da nova situação. Que aqui, como em outras esferas importantes, a pura espontaneidade do desenvolvimento experimenta certas regulações, conecta-se com que o tornar-se-universal do capitalismo, por nós descrito, em determinado modo concretizou o caráter do capital como um todo (*Gesamtkapitals*). É de conhecimento geral que o desenvolvimento como um todo do capital em sentido econômico é um produto legal-espontâneo de consequências causais que brotam das posições teleológicas singulares dos capitalistas singulares e, então, do ponto de vista destes, na maior parte tornadas independentes, condensam-se em determinadas tendências objetivas. A unidade desse processo como um todo alcança, portanto, um ser em si ao qual, contudo, de início, não é inerente nenhuma possibilidade de desenvolver, a partir de si, um ser-para-si e uma consciência deste. É por isso que Marx expressou a situação peculiar que aqui emerge, que é justamente a crise, na qual se expressa a unidade dos momentos mutuamente independentes da produção capitalista.[361] Marx formulou corretamente essa conexão para o seu próprio presente. O desenvolvimento da mais-valia relativa até o domínio sobre

359 {28} Marx, Capítulo VI inédito de O Capital. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1978, p.51.
360 {29} Marx, Capítulo VI inédito de O Capital. Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1978, p.53.
361 {30} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.936-7.

alle Gebiete der Bedürfnisbefriedigung, die wir skizziert haben, bringt jedoch eine gewisse Veränderung der Lage hervor. In dieser Universalität des Kapitalismus kommt nämlich das Interesse des Gesamtkapitals direkter als früher zum Ausdruck, kann sich deshalb leichter objektivieren und kann deshalb — gerade in seinem Gegensatz zu den Interessen der einzelnen Kapitalisten oder Kapitalistengruppen — erfaßt und in Praxis umgesetzt werden. Die Tatsache, daß man heute imstande ist, im Erforschen der Konjunktur bestimmte anfängliche Krisensymptome zu beobachten und ökonomische Gegenmaßnahmen zu ergreifen, weist deutlich auf diese neue Lage hin. Die große Wirkung, die Roosevelt und Kennedy auslösten, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sie instinktiv bestrebt waren, die Gesamtinteressen des Kapitals gegen Sonderinteressen von einzelnen Gruppen, die unter Umständen sogar am Ausbruch einer Krise interessiert sein konnten, durchzusetzen. Natürlich sind die hier erlangbaren Erkenntnisse relativ und beschränkt, und ihre praktische Durchsetzbarkeit ist noch problematischer. Es ist aber für die Beurteilung des heutigen Stands der kapitalistischen Entwicklung unerläßlich, auch dieses neu entstehende Phänomen ins Auge zu fassen.

Freilich muß im Interesse der theoretischen Klarheit begriffen werden, daß der reale Gegenstand, der hier erkannt wird, nicht das Ansichsein des gesellschaftlichökonomischen Gesamtprozesses selbst ist, sondern bloß das Interesse des Gesamtkapitals in je einer konkreten Situation. Es kann also nicht der objektive Gesamtprozeß durch adäquate Erkenntnis zu seinem Fürsichsein gebracht werden, nur seinen spontanen Ablauf kann man auf diese Weise wirksamer als früher wahrnehmen und praktisch verwerten. Die Schranke, die hier objektiv vorhanden ist, ist heute konkret schwer sichtbar zu machen, weil das ontologisch echte Gegenbild, die sozialistische Planwirtschaft, sich bis jetzt noch nie in adäquater Form verwirklicht hat. Diese könnte nur aus der von Marx zuerst erreichten Erkenntnis des Reproduktionsprozesses in der gesellschaftlich gewordenen Ökonomie gewonnen werden. Dabei wäre es aber unerläßlich, das von Marx entworfene Schema an der seitherigen Entwicklung zu prüfen, um festzustellen, ob nicht eventuell Ergänzungen, Korrekturen etc. daran nötig wären. Weiter müßte untersucht werden, da Marx als gesellschaftliche Ökonomie nur den Kapitalismus kennen konnte, ob im Sozialismus nicht Änderungen im kategoriellen Aufbau, Zusammenhang, Dynamik etc. vor sich gehen. Solche Untersuchungen sind bis heute nicht einmal in Ansätzen da. Die Diskussionen über Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie haben in dieser Hinsicht wenig gebracht. Auch die ökonomische Praxis der Sowjetunion kann uns dabei wenig Prinzipielles bieten. Es ist vollkommen verständlich, daß das Restitutionswerk der NEP unmittelbar nach den Verwüstungen von Weltkrieg und Bürgerkrieg ohne große,



toda a esfera da satisfação de necessidades, como esboçamos, produz, contudo, uma certa mudança da situação. Nessa universidade do capitalismo, o interesse do capital como um todo se expressa mais direto que antes, por isso — justamente na sua oposição aos interesses dos capitalistas singulares ou grupos capitalistas — pode ser mais facilmente compreendido e convertido em práxis. O fato de que hoje se é capaz de observar no exame da conjuntura determinados sintomas iniciais de crise e se tomar contramedidas econômicas indica nitidamente esta nova situação. O grande impacto que Roosevelt e Kennedy desencadearam conecta-se, não por último, com que instintivamente se esforçaram por impor os interesses como um todo do capital contra interesses especiais de grupos singulares que, sob circunstâncias especiais, podiam estar interessados na irrupção de uma crise. Naturalmente, os conhecimentos que se pode aqui alcançar são relativos e limitados, e sua aplicabilidade prática é ainda mais problemática. Para apreciação do estado atual do desenvolvimento capitalista é, todavia, imperativo ter em vista também esse novo fenômeno que está surgindo.

Contudo, no interesse da clareza teórica deve ser compreendido que o objeto real a ser aqui reconhecido não é o ser-em-si do próprio processo econômico-social como um todo, mas meramente o interesse do capital como um todo em cada situação concreta. Não pode, portanto, o processo objetivo como um todo ser levado através de um conhecimento adequado ao seu ser-para-si, apenas desse modo pode ser percebido seu decurso espontâneo mais efetivamente que antes e aproveitá-lo praticamente. A barreira aqui objetivamente existente é hoje difícil de fazer-se concretamente visível porque a ontologicamente autêntica imagem oposta, a economia planificada socialista, ainda não se realizou em forma adequada até agora. Esta apenas se poderia conquistar a partir do conhecimento primeiro alcançado por Marx do processo de reprodução na economia tornada social. Para isto seria imperativo testar o esquema delineado por Marx no desenvolvimento desde então para se assegurar se não seriam necessários eventuais complementos, correções, etc. Além do mais, deve ser investigado, pois Marx pôde conhecer como economia social apenas o capitalismo, se o socialismo não leva por si a alterações na estrutura, conexão, dinâmica categorial. Tais investigações até hoje nem sequer iniciaram. As discussões sobre a teoria da acumulação de Rosa Luxemburgo pouco trouxeram neste aspecto. Também a práxis econômica da União Soviética pode aqui oferecer pouco de princípios. É perfeitamente compreensível que a obra de restauração da NEP imediatamente após as devastações da guerra mundial e da guerra civil, sem grande

theoretische Fundierung einfach deh »Forderungen des Tages«, dem Inbewegungsetzen der Produktion um jeden Preis gewidmet war. Auch die spätere Planwirtschaft ist ohne theoretische marxistische Grundlegung entstanden, als der Versuch — wieder um jeden Preis — bestimmte praktisch gegebene Aufgaben zu erfüllen. (Vorbereitung und Verteidigung der Sowjetunion im drohenden Angriffskrieg Hitlers etc.) Bei aller Anerkennung der historischen Notwendigkeit für die so gestellten Aufgaben muß doch festgestellt werden, daß aus diesen Ansätzen ein bürokratischer Voluntarismus und Subjektivismus, ein dogmatischer Praktizismus, der immer wieder verschiedene Tagesinhalte zu Dogmen erstarren ließ, geworden ist.

Wie wenig die theoretischen Begründungen auf Marx zurückgingen, zeigen die Betrachtungen Stalins aus dem Jahre 1952. Er will gegen den Subjektivismus einiger Ökonomen Stellung nehmen und beruft sich dabei auf das Wertgesetz von Marx. Da er aber annimmt, daß dieses nur an den Warenverkehr in unmittelbarem Sinne gebunden ist, beschränkt er seine Geltung im Sozialismus auf die »für die Konsumtion bestimmten Produkte.«[362] Der entscheidende Teil der Produktion im Sozialismus muß deshalb unabhängig vom Wertgesetz geplant werden. Bei den Produktionsmitteln, da sie keine Ware sind, existiert nach Stalin objektiv auch kein Wert. Man spricht darüber nur im Interesse der Kalkulation und des Außenhandels.[363] So sieht die Stalinsche »Überwindung« des Subjektivismus in der Ökonomie aus.[364] Natürlich wird diese Arbeit Stalins heute vielfach kritisiert oder sogar für überholt erklärt, aber der von Marx ins Zentrum gerückte Reproduktionsprozeß der gesamten Wirtschaft spielt vorläufig keine Rolle in den Diskussionen über die Reformvorschläge. Organisationsformen des sogenannten Mechanismus sollen verbessert werden, von einer prinzipiell fundierten Rückkehr zur Marxschen Reproduktionstheorie ist vorläufig nirgends die Rede. Damit aber fehlt in der Wirklichkeit das reale theoretische Gegenstück zur gegenwärtigen Entwicklung des Kapitalismus. Da diese Betrachtungen nicht den Anspruch erheben, in der ökonomischen Theorie konkrete Erkenntnisse herauszuarbeiten oder gar aus dem Stand der Gegenwart Zukunftsperspektiven zu entwickeln, müssen sie an diesem Punkt stehenbleiben. Der letzte kurze Exkurs diente nur zur

362 {31} J. Stalin: Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der Sowjetunion, Moskau, 1952, S. 24.

363 {32} Ebd., S. 62-64.

364 {33} Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diesen »Marxismus« Stalins eingehend zu kritisieren. Wir haben gesehen, daß er in der Werttheorie den Wert selbst einfach hinter den Tauschwert verschwinden läßt, um so aus ihm eine rein historische Kategorie zu machen. In der Darstellung des sogenannten Grundgesetztes des Kapitalismus, das schon an sich nichts mit Marx zu tun hat, verrät er, daß er von der Marxschen Dialektik der Durchschnittsprofitrate keine Ahnung hat.



fundação teórica, fosse dedicada simplesmente às »demandas do dia«, a pôr a todo custo a produção em movimento. Também a economia planejada posterior surgiu sem fundamentação teórica marxista, como a tentativa — novamente, a qualquer preço — de cumprir determinadas tarefas dadas praticamente. (Preparação e defesa da União Soviética ante a ameaça da ofensiva militar de Hitler, etc.) Com todo reconhecimento da necessidade histórica das tarefas assim postas, contudo, tem de ser constatado que a partir desses inícios se tornou um voluntarismo e subjetivismo burocráticos, um praticismo dogmático, um sempre mais amplo petrificar em dogmas das sempre mais amplamente diferentes questões do dia.

O quão pouco as fundamentações teóricas remetem a Marx, mostram as considerações de Stalin, no ano de 1952. Ele quer tomar posição contra o subjetivismo de alguns economistas e se refere, para isso, à lei do valor de Marx. Já que ele supõe que esta apenas está ligada, em sentido imediato, ao intercâmbio de mercadorias, ele limita sua validade aos »produtos destinados ao consumo.«[365] A parte decisiva da produção no socialismo tem de, por isso, ser planejada independentemente da lei do valor. Nos meios de produção, por não serem mercadoria segundo Stalin, objetivamente não existe nenhum valor. Fala-se sobre isso apenas no interesse do cálculo e do comércio exterior.[366] Assim se mostra a ultrapassagem stalinista do subjetivismo na economia.[367] Naturalmente, este trabalho de Stalin é, hoje, com frequência criticado ou mesmo declarado superado, contudo, o processo de reprodução da economia no seu todo, colocado por Marx no centro, por enquanto, não desempenha nenhum papel nas discussões sobre propostas de reforma. As formas de organização do assim denominado mecanismo devem ser melhoradas, mas por enquanto nada se fala de um retorno fundado em princípios à teoria da reprodução marxiana. Com isto, contudo, falta na realidade a real contraparte teórica ao desenvolvimento presente do capitalismo. Como essas considerações não pretendem elaborar conhecimentos concretos na teoria econômica nem, muito menos, desenvolver perspectivas futuras a partir da situação presente, temos de por aqui ficar. O último breve excurso serviu apenas

365 {31} Stalin: Problemas econômicos do socialismo na U.R.S.S. Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1953, p.19.

366 {32} Stalin: Problemas econômicos do socialismo na U.R.S.S. Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1953, p.38-39.

367 {33} Aqui não pode ser nossa tarefa de criticar detalhadamente este »marxismo« de Stalin. Vimos que ele, na teoria do valor, o próprio valor ele faz desaparecer por trás do valor de troca, assim faz dele uma categoria puramente histórica. Na exposição da assim denominada lei fundamental do capitalismo, que em si já nada tem a ver com Marx, revela que não tem qualquer pressentimento (*Ahnung*) da dialética marxiana da taxa média de lucro.

Abwehr dagegen, aus dem Vergleich des gegenwärtigen Kapitalismus und Sozialismus übereilte theoretische Folgerungen zu ziehen. Eine der Marxschen Konzeption entsprechende sozialistische Planwirtschaft, in welcher durch das theoretisch fundierte Setzen des Planes der ökonomische Gesamtprozeß sein objektives Fürsichsein erreichen könnte, ist noch eine Angelegenheit der Zukunft. Hier sollte nur auf den theoretisch-methodologischen Weg seiner Setzbarkeit ganz allgemein hingewiesen werden.

Wenn wir aber auch, dem ontologischen Charakter dieser Betrachtungen entsprechend, beim Sein der Gegenwart stehenbleiben müssen, so ist es doch unerläßlich, auf ein Moment des heutigen Kapitalismus kurz hinzuweisen, auf das Problem der Manipulation. Diese ist aus der Notwendigkeit, Massenwaren der Konsumtion an viele Millionen einzelner Käufer heranzubringen entstanden und ist daraus zu einer ein jedes Privatleben untergrabenden Macht geworden. Auch hier betrachten wir es nicht als unsere Aufgabe, die so entstandene Lage »kulturkritisch« zu bewerten. Wir verweisen nur darauf, was in anderen Zusammenhängen bereits erörtert wurde: auf den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung im ökonomischen Sein, aus dem sich sehr oft eine schroffe Gegensätzlichkeit entfalten kann, wie in dem von uns seinerzeit untersuchten Fall zwischen Entwicklung der Produktivkräfte als simultane Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten (Wesen) und ihrer Erscheinungsweise im Kapitalismus, die zu einer Erniedrigung und Entfremdung der Menschen geführt hat. Im Gegensatz zu seinen vulgarisatorischen angeblichen Schülern sieht Marx in dieser Widersprüchlichkeit von Wesen und Erscheinung ein Kennzeichen der objektiven Entwicklung überhaupt, das in verschiedenen Epochen, auf verschiedenen Gebieten in verschiedener Weise, aber immer wieder aufzutreten pflegt. Um die Stellung von Marx zu diesem Problemkomplex klar ins Licht zu rükken, genügt es, seine berühmte Analyse der Maschine anzuführen, in der er den Apologeten gegenüber gerade die Realität der Erscheinung energisch betont: »Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das Ansichbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit sind, die für ihn, den Ökonomen, und darum überhaupt gelten.«



para a defesa contra se tirar consequências teóricas apressadas da comparação do capitalismo e do socialismo atuais. Uma economia socialista planejada, correspondente à concepção marxiana, em que através do pôr teoricamente fundado do plano o processo econômico como um todo pode alcançar seu objetivo ser-para-si, é ainda um assunto para o futuro. Aqui deveu ser indicado, de todo em geral, apenas a via metodológico-teórica de sua possiblidade de pôr[368].

Ainda que tenhamos de permanecer, correspondendo ao caráter ontológico dessas considerações, no ser do presente, é imperativo que brevemente apontemos a um momento do capitalismo de hoje, ao problema da manipulação. Esta surgiu trazida pela necessidade de consumo de massas de mercadorias por milhões de compradores singulares e por isso se tornou um poder que erode toda vida privada. Também aqui, não consideramos como nossa tarefa avaliar a situação assim surgida »cultural criticamente«. Sobre isso apenas nos referimos ao que em outras conexões já foi discutido: a diferença entre essência e fenômeno no ser econômico, do qual muito frequentemente pode desdobrar uma abrupta opositividade, como no caso por nós investigado, no momento adequado, entre desenvolvimento das forças produtivas simultaneamente como desenvolvimento das capacidades (essência) humanas e seu modo fenomênico, no capitalismo, que conduziu a uma degradação e alienação dos seres humanos. Em oposição aos seus supostos seguidores vulgarizadores, enxerga Marx nessa contraditoriedade entre essência e fenômeno um traço do desenvolvimento objetivo geral que, ainda que em diferentes épocas, em diferentes esferas, em modos diferentes, costuma seguidamente aparecer. Para iluminar claramente a posição de Marx acerca desse complexo de problemas basta citar sua célebre análise da máquina em que, em oposição aos apologistas, enfatiza justamente a realidade do fenômeno: »As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque decorrem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista! Já que, portanto, considerada em si, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, enquanto utilizada como capital aumenta a jornada de trabalho; em si, facilita o trabalho, utilizada como capital aumenta sua intensidade; em si, é uma vitória do homem sobre a força da Natureza, utilizada como capital submete o homem por meio da força da Natureza; em si, aumenta a riqueza do produtor, utilizada como capital, o pauperiza, etc. O economista burguês declara simplesmente que a observação da maquinaria em si demonstra com toda precisão que essas contradições palpáveis são

368 {Nota da tradução} » Setzbarkeit« é impossível de ser traduzido diretamente. Scarponi (p.318) preferiu »che ne rende possibile la impostazione«; Fortes e Tonet (p.) (p.341) preferiram »realizabilidade desse pôr«; Morbois (p.462): »qui permettrait d'y parvenir«.

nen Wirklichkeit, aber an sich, also‘ auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.«[369] Nach diesem Denkmodell, das in Wahrheit ein Abbild notwendig entstehender ontologischer Strukturen ist, muß auch die heute herrschende Manipulation beurteilt werden. Ihr Ansich ist die Vermittlung zwischen Massen-produktion der Konsumtionsmittel (und Dienste) und aus Einzelkonsumenten bestehender Masse. Als eine dabei notwendige Information über Qualität etc. der Ware ist ein solches Vermittlungssystem auf dieser Stufe der Produktion ökonomisch unentbehrlich. Unter den Bedingungen des heutigen Kapitalismus muß aus solchen Informationen eben die heute herrschende Manipulation werden, die sich allmählich auf alle Gebiete des Lebens, vor allem auch auf das politische ausdehnt. Will man das ontologisch Wesentliche an diesem Prozeß kurz zusammenfassen, so findet man eine innerlich einheitliche Doppelbewegung: Einerseits schaltet die Manipulation und die mit ihr aufs engste vereinte Prestigekonsumtion aus dem Alltagsleben der Menschen das Streben nach Gattungsmäßigkeit, vor allem die Tendenz, die eigene Partikularität zu überwinden, nach Möglichkeit aus; ihr objektives Hauptbestreben ist gerade auf das Fixieren, auf das Endgültigmachen der Partikularität eines jeden menschlichen Objekts ihrer Aktivität gerichtet. Andererseits und untrennbar davon erhält die so isolierte Partikularität einen abstrakten, einen — letzten Endes — gleichmacherischen Charakter, die unmittelbare und unmittelbar sinnlich fundierte Partikularität des Alltagslebens verfällt immer stärker einer oberflächlich-unmittelbaren, dem Wesen nach erstarrtunbeweglichen, in der Erscheinungswelt sich freilich ununterbrochen wandelnden Abstraktion. Die ontologische Verwandtschaft dieser praktischen Gestaltungsweise des Alltags mit der Methode des Neopositivismus ist so augenfällig, daß sie keiner besonderen Demonstration bedarf.

Folgt aber daraus, daß nunmehr die Manipulation zu einem Fatum des menschlichen Lebens geworden ist? Soll diese Lage objektiv ontologisch analysiert werden, so muß vor allem unser »Denkmodell« auf die Methodologie der richtigen Fragestellung beschränkt bleiben und darf nicht für das konkrete Verständnis des jeweiligen Einzelfalles als Vorlage dienen. Der hier wesentliche Unterschied besteht darin, daß die Maschine in der Produktion selbst diese umwälzend figuriert, während die Manipulation ökonomisch eine bestimmende Kategorie der Zirkulation ist, d.h. wie Marx sagt, des Austausches »in seiner Totalität betrachtet.« Es ist nun klar, daß die Produktion selbst, obwohl sie aus teleologischen Setzungen der einzelnen Menschen entspringt und sich in ihnen,durch sie reproduziert, ihnen gegenüber eine undiskutable, objektiv seinsmäßige

369 {34} Kapital I, S. 406-407; MEW 23, S. 465.



mera aparência da realidade comum, mas que nem sequer existem em si e, portanto, também não existem na teoria.«[370] Segundo este modelo de pensar que, na verdade, é uma imagem da estrutura ontológica necessariamente surgida, tem também de ser avaliada a manipulação hoje dominante. Seu em-si é a mediação entre produção-em-massa dos meios de consumo (e serviços) e a massa composta de consumidores singulares. Como informação necessária sobre a qualidade, etc., da mercadoria, um tal sistema de mediação é indispensável nesse patamar da produção econômica. Sob as condições do capitalismo de hoje, tal informação tem de se tornar justamente a manipulação hoje dominante que gradualmente se expande para todas as esferas da vida, antes de tudo também a da política. Se se deseja brevemente sumariar o ontologicamente essencial desse processo, encontra-se um movimento duplo, internamente unitário: por um lado, a manipulação e o consumo de prestígio a ela estreitamente unido elimina da vida cotidiana dos seres humanos a aspiração para a generidade, acima de tudo a tendência de se ultrapassar, segundo a possibilidade, a própria particularidade (*Partikularität*); seu esforço objetivo principal é precisamente dirigido a fixar, a tornar definitiva, a particularidade (*Partikularität*) de todo objeto humano de sua atividade. Por outro lado e disto inseparável, a particularidade (*Partikularität*) assim isolada recebe um caráter abstrato — por último — nivelador; a particularidade (*Partikularität*) imediata e imediatamente sensivelmente fundada da vida cotidiana decai em uma abstração sempre mais intensamente imediato-superficial, por essência imóvel-petrificada, no mundo fenomênico que, de fato, transforma-se ininterruptamente. A afinidade ontológica desse modo prático de se moldar a vida cotidiana com o método do neopositivismo é tão evidente que não se necessita de nenhuma demonstração particular.

Decorre disto, contudo, que de agora em diante a manipulação se tornou uma fatalidade da vida cotidiana? Esta situação deve ser ontologicamente analisada, tem-se de, antes de tudo, manter nosso »modelo de pensamento« restrito à metodologia da correta colocação da questão e não deve servir como padrão para a concreta compreensão do respectivo caso singular. A diferença essencial aqui consiste em que a máquina figura na própria produção, subvertendo-a, enquanto a manipulação econômica é uma determinada categoria da circulação, *i.e.*, como diz Marx, da troca »considerada em sua totalidade«. É então claro que a própria produção, embora brote das posições teleológicas dos seres humanos singulares e se reproduza nelas, através delas, recebe uma indisputável, objetivamente ontológica,

370 {34} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.73. {Nota da tradução} Fortes e Tonet (p.342) aqui inseriram uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.803), em Benseler, em.Scarponi (p.319) nem em Morbois (p.463).

Selbständigkeit erhält. Sie ist den Einzelaktionen der Menschen gegenüber eine unabänderliche Wirklichkeit, die, um wieder mit Marx zu sprechen, jene Umstände zentral verkörpert, unter denen die Menschen ihre Geschichte selbst machen. Sie kann deshalb nur auf einem gesamtgesellschaftlichen Niveau wesentliche Änderungen erfahren, auch diese nur dann, wenn die immanente Entwicklung der Ökonomie selbst solche objektiv möglich macht. Wir haben freilich seinerzeit gesehen, daß Austausch und Zirkulation mit der Produktion in Wechselwirkung stehen, in welcher diese das übergreifende Moment bildet. Die Abhängigkeit von der Produktion gibt den Formen von Austausch und Zirkulation einen bestimmten Grad von gesellschaftlicher Objektivität. Auch ihnen gegenüber ist also jede »Maschinenstürmerei« objektiv etwas von vorneherein Hoffnungsloses, auch sie können nur gesamtgesellschaftlich, mit dem Anderswerden der Produktion, der gesellschaftlichen Struktur verändert werden. Marx sieht aber zugleich mit diesem Moment der Ähnlichkeit auch das der Verschiedenheit: »Der Austausch erscheint nur unabhängig neben, indifferent gegen die Produktion in dem letzten Stadium, wo das Produkt unmittelbar für die Konsumtion ausgetauscht wird.«[371] Wenn bereits diejenigen ökonomischen Formungen des Lebens, die nach Marx zu den nicht selbstgewählten Umständen der vom Menschen selbstgemachten Geschichte gehören, einen zwar notwendigen, aber keineswegs fatalistischen Charakter haben, indem sie durch die Gesamtgesellschaft, freilich nur durch diese, geändert werden können, so erscheint hier, infolge der ökonomischen Eigenart des Austauschs ein neuer erweiterter Spielraum der Aktivität, auch für den einzelnen Menschen. Die Manipulation übt mit gröberen oder feineren Mitteln zwar einen permanenten Druck auf das Individuum aus, sie hat aber nur eine zwischenmenschliche, keine allgemein ökonomische, keine gesamtgesellschaftliche Sanktion zu ihrer Grundlage. Gegen sie kann sich also auch der Einzelmensch wehren, vorausgesetzt, daß er geneigt ist, bestimmte Folgen seines Handelns, ein gewisses Risiko auf sich zu nehmen. Wir haben aber schon früher gezeigt, daß der Marxismus, obwohl er die Gesellschaftlichkeit der menschlichen Aktivität energischer hervorhebt, als jede ihm vorangegangene Weltanschauung, doch immer wieder darauf hinweist, daß, auch gesellschaftlich betrachtet, die Bedeutung der Handlung des Einzelnen nicht gleich Null gesetzt werden darf. Um so mehr als solche Einzelhandlungen sich teils spontan gesellschaftlich summieren und so zu noch realeren Kraftfaktoren werden können, teils darf, besonders im Bereich des individuellen Lebens, die soziale Funktion der Beispielgebung nicht unterschätzt werden. Die konkreten Probleme, die dabei entstehen, können erst in späteren

371 {35} Rohentwurf, S. 20; MEW 42, S. 34.



independência ante eles. Ante as ações singulares dos seres humanos, ela é uma realidade irrevogável que, para falar novamente com Marx, centralmente corporifica aquelas circunstâncias nas quais os próprios seres humanos fazem sua história. Por isso ela só pode sofrer alterações essenciais em um nível da sociedade como um todo e, mesmo estas, apenas quando o desenvolvimento imanente da própria economia as faz objetivamente possíveis. Vimos, contudo, no momento adequado, que troca e circulação estão em inter-relação com a produção, em que esta é o momento predominante. A dependência com a produção dá às formas da troca e da circulação um grau determinado de objetividade social. Mesmo ante elas, portanto, todo »ludismo« é, de antemão, algo desesperado, também elas apenas podem ser transformadas socialmente-como-um-todo, com o tornar-se-outro da produção, da estrutura social. Marx enxerga, contudo, ao mesmo tempo, com estes momentos de similaridade também os da diferença: »A troca só aparece independente ao lado da produção e indiferente em relação a ela no último estágio, no qual o produto é trocado imediatamente para o consumo«[372]. Quando já aqueles moldes econômicos da vida que, segundo Marx, pertencem às situações não autoescolhidas da história feita pelos próprios seres humanos, de fato, possuem um caráter necessário, mas de modo algum fatalista, na medida em que através da sociedade como um todo, contudo apenas através dela, podem ser alteradas, então surge aqui, consequência da peculiaridade econômica da troca, um novo e mais amplo espaço de manobra para a atividade também dos seres humanos singulares. A manipulação exerce, com meios mais grosseiros ou mais refinados, de fato uma pressão permanente sobre o indivíduo que tem por sua base, contudo, apenas uma sanção inter-humana, de modo algum econômica, de modo algum da sociedade como um todo. O ser humano singular pode se defender contra ela, portanto, com a condição de que esteja inclinado a assumir sobre si determinadas consequências de suas ações, um certo risco. Já mostramos anteriormente que o marxismo, embora sublinhe mais energicamente a socialidade da atividade humana do que toda concepção de mundo precedente, ainda assim seguidamente aponta que, mesmo socialmente considerada, o significado da ação dos singulares não é igual a zero. E tanto mais que tais ações singulares em parte social, espontaneamente, se somam e, assim, podem se tornar fatores de força ainda mais reais, em parte, particularmente na esfera da vida individual, a função social do exemplo não é subestimada. Os problemas concretos que com isto surgem apenas podem ser

372 {35} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p. 53.

Zusammenhängen konkret betrachtet werden. Hier konnten wir bloß auf die allgemeinen gesellschaftlichen Seinsgrundlagen hinweisen, die einer weitverbreiteten fatalistischen Auffassung der Manipulation widersprechen. Eine unbefangene Betrachtung der mit der Manipulation zusammenhängenden einzelnen Tatsachenkomplexe, z.B. der Mode, zeigt leicht, daß dieses »Schicksal« sehr deutlich gezogene Grenzen im Wollen oder Nichtwollen der Menschen hat.

Wenn wir nun diese Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zu einer immer reineren, freilich auch immer komplizierteren, immer vermittlungsreicheren Gesellschaftlichkeit verfolgt haben, so können wir dabei als ausschlaggebendes Kriterium der Bewegungsrichtung dazu die Reaktion auf das Wachstum der ökonomischen Kräfte feststellen. Die asiatischen Produktionsverhältnisse kennen, im strengen Sinne genommen, gar keinen Fortschritt in dieser Hinsicht, freilich damit verbunden, besitzen sie eine grenzenlos scheinende Regenerationsfähigkeit (diese hört, nicht zufällig, mit dem Eindringen des Kapitalismus auf). Antike und Feudalismus haben, wie gezeigt, in verschiedener Weise die Möglichkeit, zu einer bestimmten Höhe der Entfaltung ihrer immanenten ökonomischen Möglichkeiten zu kommen. Von dieser Stufe an wendet sich aber die Zunahme an Reichtum gegen die Grundlagen der eigenen Formation, zersetzt sie, die Aufwärtsbewegung schlägt in eine ökonomisch-soziale Sackgasse um. Die in beiden Formationen konkret verschiedenen, nur von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ähnlichen Gründe beruhen darauf, daß beide Reproduktionsbedingungen haben, die insofern noch als »naturhaft« bezeichnet werden können, als sie, gesellschaftlich betrachtet, »von außen« gegebene, »fertig« vorgefundene Voraussetzungen haben, und ihr Reproduktionsprozeß deshalb seine eigenen Voraussetzungen nicht reproduzieren kann, sie vielmehr zerstören muß. Der Kapitalismus ist die erste Formation, in welcher, und zwar in zunehmendem Maße, eine derartige Reproduktion der eigenen Voraussetzungen ununterbrochen erfolgt. Marx sagt über das kapitalistische System: »Es produziert in seiner Reproduktion seine eigenen Bedingungen.«[373] Natürlich bleibt bei Marx diese Feststellung nicht bloß deklarativ; im »Kapital« gibt er eine detaillierte Beschreibung dieses Reproduktionsprozesses der Bedingungen der kapitalistischen Produktion durch die Reproduktion im Produktionsprozeß selbst. Diese Beschreibung beschränkt sich freilich auf die beiden entscheidenden Momente der kapitalistischen Produktion, auf Kapital und auf sogenannte »freie« Arbeitskraft; damit ist jedoch die ökonomisch wesentliche, diese Formation von jeder früheren entscheidend unterscheidende Art, ihre spezifische Gesellschaftlichkeit hinreichend charakteri-

373 {36} Ebd., S. 567; MEW 42, S. 576.



considerados concretamente em conexões futuras. Aqui podíamos meramente apontar as bases ontológicas sociais gerais que contradizem uma, muito amplamente difundida, visão fatalista da manipulação. Uma consideração imparcial dos complexos de fatos singulares conexos com a manipulação, p. ex., a moda, mostra facilmente que esse »destino« tem limites nitidamente extraídos do querer ou não querer dos seres humanos.

Agora, quando perseguimos esse desenvolvimento do ser social a uma socialidade sempre mais pura, todavia também sempre mais complicada, sempre mais rica de determinações, pudemos constatar como critério decisivo da direção de movimento a reação ao crescimento das forças econômicas. As relações de produção asiáticas não conhecem, em sentido rigoroso, absolutamente nenhum progresso nesse sentido, todavia, a isto combinado, possuíam uma capacidade de regeneração aparentemente sem limite (esta cessa, não por acaso, com a penetração do capitalismo). Antiguidade e feudalismo têm em modos diferentes, como mostrado, a possibilidade de chegar a uma determinada altura do desdobramento de suas possibilidades econômicas imanentes. A partir deste patamar, o aumento da riqueza volta-se contra as bases da própria formação, desintegrando-a, o movimento ascendente converte-se em um beco-sem-saída econômico-social. Que, em ambas as formações os fundamentos concretamente se diferenciam, apenas deste ponto de vista parecem similares, baseia-se em que ambas têm condições de reprodução que ainda podem ser descritas como »naturais« na medida em que, socialmente consideradas, têm seus pressupostos dados »de fora«, encontrados »prontos«, e seu processo de reprodução, por isso, não pode reproduzir seus próprios pressupostos, antes tem de destruí-los. O capitalismo é a primeira formação em que, de fato em medida crescente, tem lugar ininterruptamente uma tal reprodução dos próprios pressupostos. Marx diz sobre o sistema capitalista: «Ele produz em sua reprodução as suas próprias condições«[374]. Naturalmente, em Marx esta constatação não permanece meramente declarativa; em »O Capital« ele dá uma descrição detalhada deste processo de reprodução dos pressupostos da produção capitalista através da reprodução no próprio processo de produção. Esta descrição, admissivelmente, limita-se aos dois momentos decisivos da produção capitalista, ao capital e à força de trabalho assim denominada »livre«; com isto está, contudo, suficientemente caracterizado o economicamente essencial, o tipo desta formação que decisivamente o diferencia de todas as anteriores, sua socialidade

374 {36} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.565.

siert. Daß dieser Nachweis von Marx sogar unter den Bedingungen der einfachen Reproduktion geführt werden konnte, erhöht nur seinen theoretischen Wert. Denn, daß die erweiterte Reproduktion das Kapitalverhältnis nur noch stärker fixiert, noch dynamischer zum Ausdruck bringt, ist selbstverständlich. (Es sei dabei noch an unsere frühere Analyse erinnert, die die einfache Reproduktion im Kapitalismus als theoretisch wichtigen Grenzfall aufzeigt.) Marx sagt über dieses Reproduktionsproblem folgendes: »Was aber anfangs nur Ausgangspunkt war, wird vermittels der bloßen Kontinuität des Prozesses, der einfachen Reproduktion, stets aufs Neue produziert und verewigt als eigenes Resultat der kapitalistischen Produktion. Einerseits verwandelt der Produktionsprozeß fortwährend den stofflichen Reichtum in Kapital, in Verwertungs- und Genußmittel für den Kapitalisten. Andererseits kommt der Arbeiter beständig aus dem Prozeß heraus, wie er in ihn eintrat — persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen. Da vor seinem Eintritt in den Prozeß seine eigene Arbeit ihm selbst entfremdet, dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegenständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremdem Produkt. Da der Produktionsprozeß zugleich der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft durch den Kapitalisten, verwandelt sich das Produkt des Arbeiters nicht nur fortwährend in Ware, sondern in Kapital, Wert, der die wertschöpfende Kraft aussaugt, Lebensmittel, die Personen kaufen, Produktionsmittel, die die Produzenten anwenden. Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht, und der Kapitalist produziert ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eigenen Vergegenständlichungs- und Verwirklichungsmitteln getrennte, abstrakte, in der bloßen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle, kurz den Arbeiter als Lohnarbeiter.«[375]

In der Darstellung von Marx wird die ökonomische Struktur und Dynamik sichtbar, die den an der Produktion teilnehmenden Menschen ihre Stelle in der Gesellschaft zuweist. Dieser Prozeß läßt sich, freilich mit wichtigen Varianten, in den Reproduktionsprozessen der verschiedensten Formationen aufzeigen. Allerdings mit dem sehr bedeutsamen Vorbehalt, daß sein rein gesellschaftlicher Charakter erst im Kapitalismus in reiner Form verwirklicht wird; auch hier direkter, weniger vermittelt bei den beiden ökonomisch entscheidenden Klassen als bei den anderen. Diese Feststellung schließt natürlich nicht aus, daß in den anderen Formationen — letzten Endes — ebenfalls der Reproduktionsprozeß den Einzelmenschen ihre Stelle im sozialen System zuweist, und da der Mensch, wie

375 {37} Kapital I, S.533- 534; MEW 23, S. 596.



específica. Que esta prova de Marx podia ser mantida mesmo sob as condições da reprodução simples, apenas eleva seu valor teórico. Pois, que a reprodução ampliada do capital fixa ainda mais intensamente a relação capital, a expressa mais dinamicamente, é óbvio. (Recordamos, sobre isto, a nossa análise anterior que mostra a reprodução simples no capitalismo como um caso limite teoricamente importante.) Marx, sobre esse processo de reprodução, diz o seguinte: »Mas o que era, no princípio, apenas ponto de partida, é produzido e perpetuado sempre de novo, por meio da mera continuidade do processo, da reprodução simples, como resultado próprio da produção capitalista. Por um lado, o processo de produção transforma continuamente a riqueza material em capital, em meios de valorização e de satisfação para o capitalista. Por outro, o trabalhador sai do processo sempre como nele entrou — fonte pessoal de riqueza, mas despojado de todos os meios, para tornar essa riqueza realidade para si. Como, ao entrar no processo, seu próprio trabalho já está alienado dele, apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, este se objetiva, durante o processo, continuamente em produto alheio. Como o processo de produção é, ao mesmo tempo, o processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que explora a força criadora de valor, em meios de subsistência que compram pessoas, em meios de produção que empregam o produtor. O próprio trabalhador produz, por isso, constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder estranho, que o domina e explora, e o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva de riqueza, separada de seus próprios meios de objetivação e realização, abstrata, existente na mera corporalidade do trabalhador, numa só palavra, o trabalhador como trabalhador assalariado.«[376]

Na exposição de Marx, torna-se visível a estrutura e a dinâmica econômicas que designam aos seres humanos participantes da produção seu lugar na sociedade. Esse processo deixa-se mostrar, embora com importantes variantes, no processo de reprodução das mais diferentes formações. Contudo, com a reserva muito significativa de que apenas no capitalismo é realizado em forma pura seu puro caráter social; também aqui, mais diretamente, menos mediadamente que nas outras, pelas duas classes economicamente decisivas. Essa constatação naturalmente não exclui que nas outras formações — por último — igualmente o processo de reprodução designa ao ser humano singular seu lugar no sistema social, e já que o ser humano, como

376 {37} Marx: O Capital, Livro I, Tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.203-4.

früher gezeigt, ein antwortendes Wesen ist, wird damit für ihn in allen Fällen der konkrete Spielraum seiner Praxis, seiner immer konkreten teleologischen Setzungen bestimmt; daß diese notwendig einen alternativen Charakter haben, ergibt den unerschöpflichen historischen Reichtum einer jeden Periode, kann aber ihr von der Ökonomie letzten Endes bestimmtes Geradesosein nicht aufheben. Der spezifisch gesellschaftliche Charakter des Kapitalismus äußert sich darin, daß dies vorwiegend rein ökonomisch (freilich: unmittelbar oder vermittelt ökonomisch) geschieht und nicht »naturhafte« Vermittlungssysteme das Individuum an den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß binden. Wie früher setzen wir auch hier die Naturhaftigkeit in Anführungszeichen, denn den einst so einflußreichen, aber auch jetzt noch gefühlsmäßig vorhandenen »organischen« Vorstellungen vom Gesellschaftsleben scheint oft der Zusammenhang zwischen Kaste, Polisbürgerschaft, Adel etc. und Einzelmenschen etwas Naturhaftes (ohne Anführungszeichen) zu sein. Wie wir nun solche Illusionen ausschalten, so müssen wir zugleich sehen, daß die Verbindung zwischen Kaste, Stand etc. und Individuum etwas dem Wesen nach anderes ist als die zu einer Klasse. Das »Naturhafte« liegt darin, daß ein an sich gesellschaftliches Gebilde infolge von Gewohnheit, Überlieferung etc. für die Menschen, und zwar nicht nur für die einzelnen Menschen, sondern auch für ihre Masse, sogar zeitweilig für die ganze Gesellschaft, den Charakter einer solchen unaufhebbaren Notwendigkeit aufnimmt, wie das organische Leben für den einzelnen Menschen selbst. So wie jeder Mensch seine Geburtszeit, sein Geschlecht, seine Statur etc. als ein für allemal gegeben annehmen muß, so stellt er sich zu Gesellschaftsformen wie Kaste, Stand etc. und betrachtet seine durch seine Geburt entstandene Zugehörigkeit zu ihnen als etwas ebenso naturhaft Unveränderliches wie das eigene durch die Geburt entstandene Sein. Das ist natürlich vor allem ein falsches Bewußtsein; in seiner steifen — gesellschaftlich oft notwendigen — Verfestigung, in seiner ebenso bedingten langwährenden Allgemeinheit hat es aber weitwirkende reale Folgen, indem es von den beteiligten Menschen aus die »naturhafte« Stabilität von bestimmten, aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entstehenden Lebensformen verstärkend unterbaut. Das gegensätzliche Verhältnis von ökonomischem Wachstum und sich in dieser Hinsicht in gleicher Weise reproduzierender sozialer Struktur erhält dadurch eine weitere Verschärfung, indem solche (falschen) Bewußtseinsformen auch nach der Zersetzung ihrer gesellschaftlichen Basis, freilich ebenfalls verzerrt, weiterleben können.

Hinter alledem steht unmittelbar die Beziehung des biologisch-naturhaften Seins der Menschen zu ihrem gesellschaftlichen Sein. Rein ontologisch betrachtet, liegt hier die unaufhebbare Zufälligkeit des Zusammentreffens in einem Vereinigungspunkt zweier völlig heterogener Seinssphären zugrunde: vom organischen Leben



visto antes, é um ser que responde, isto determina, para ele, em todos os casos, o espaço de manobra concreto de sua práxis, suas sempre concretas posições teleológicas; que estas necessariamente tenham um caráter alternativo resulta na riqueza histórica inexaurível de cada período, todavia não pode superar o seu ser-precisamente-assim por último determinado pela economia. O caráter especificamente social do capitalismo se expressa em que isto predominantemente ocorre puramente economicamente (obviamente: imediato ou economicamente mediado), e sistemas de mediação »naturais« não atam o indivíduo ao processo de reprodução social. Como anteriormente, também aqui colocamos entre aspas naturalidade, pois nas representações (*Vorstellungen*) »orgânicas« da vida social, uma vez muito influentes mas também agora ainda afetivamente existentes, parecem com frequência ser a ligação entre casta, cidadania da pólis, aristocracia, etc., e ser humano singular algo natural (sem aspas). Ao agora eliminarmos tais ilusões, devemos ao mesmo tempo enxergar que o enlace entre casta, estamento, etc., e indivíduo é algo, por essência, diferente do que com uma classe. O »natural« encontra-se em que uma formação em si social em consequência do hábito, da tradição, etc., toma, para os seres humanos, e de fato não apenas para os seres humanos singulares, antes também para as suas massas, até temporariamente para toda a sociedade, o caráter de uma tal inexorável necessidade tal como a da vida orgânica para os próprios seres humanos singulares. Tal como todo ser humano tem de aceitar como dados para sempre sua época de nascimento, seu sexo, sua estatura, etc., assim também se coloca ele para com formas de sociedade como casta, estamento, etc., e considera seu pertencimento a elas surgido através de seu nascimento como algo natural igualmente inalterável como seu próprio ser surgido através do seu nascimento. Isto, antes de tudo, é, naturalmente, uma falsa consciência; em sua rígida — com frequência socialmente necessária — consolidação, em sua, igualmente determinada, duradoura generalidade, tem, todavia, extensas consequências reais na medida em que, a partir dos seres humanos participantes, suporta e fortalece a estabilidade »natural« de determinadas, surgidas a partir da divisão social de trabalho, formas de vida. Essa relação de oposição do crescimento econômico com, neste sentido, a estrutura social que se reproduz de modo igual, recebe, por este meio, um agravamento posterior na medida em que tais (falsas) formas de consciência podem sobreviver mesmo após a desintegração de sua base social, ainda que bem distorcidas.

Por trás de tudo isto está imediatamente a relação do ser natural-biológico do ser dos seres humanos para com seu ser social. Considerado puramente ontologicamente, encontra-se aqui a casualidade inexorável do encontro em um ponto de união entre duas esferas de ser completamente heterogêneas: visto a partir da vida orgânica,

aus gesehen, ist in jeder gesellschaftlichen Lage eines jeden Menschen ebenso ein unaufhebbarer Zufall enthalten, wie vom gesellschaftlichen Sein aus seine biologische Beschaffenheit unaufhebbar zufällig bleiben muß. Damit sollen die oft geschilderten real vorhandenen Einwirkungen des gesellschaftlichen Seins von der Erziehung bis zur sozialen Umgebung und Lebensweise, bis zu ihrem Einfluß auf die körperliche Entwicklung, auf die Anfälligkeit Krankheiten gegenüber etc. etc. nicht geleugnet oder in ihrer Bedeutung herabgemindert werden. Jedoch kann dieses ganze System von Einwirkungen der Gesellschaft auf das biologische Sein der Menschen das Faktum der Zufälligkeit in der Beziehung des Geradesoseins seiner physischen Anlagen zu dem Geradesosein des sozialen Spielraums für seine gesellschaftliche Individualität nicht aufheben. Diese Beziehung darf aber keineswegs als ein getrenntes Nebeneinander heterogener Seinsarten aufgefaßt werden. Das Leben eines jeden einzelnen Menschen besteht ja gerade darin, was er als Gesellschaftswesen aus seinen psychophysischen Gegebenheiten herauszuholen imstande ist. Und je intimer wir diese Wechselwirkung zu erfassen vermögen, desto klarer wird es, daß in ihr, durch sie eine sonst nicht existierende, sonst nicht einmal vorstellbare Synthese aus heterogenen Komponenten zu einem unauflösbar einheitlichen Komplex geschaffen wird, innerhalb welchem die Komponenten eben infolge dieser unaufhebbaren Heterogenität der ihnen zugrunde liegenden Seinsarten ihre fundamentale ontologische Zufälligkeit nie aus der Welt schaffen können. Es handelt sich hier um einen grundlegenden ontologischen Tatbestand des gesellschaftlichen Seins, und zwar sowohl vom Aspekt seiner Totalität, wo das von uns wiederholt gestreifte Problem von der neuartigen, nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit des Menschen zum Ausdruck kommt, als auch in der gesellschaftlich-ontologischen Entwicklung des Menschen von der bloßen Einzelheit (Einzelexemplar seiner Gattung) zur bewußten und kontinuierlich seienden Individualität, die in untrennbarer Weise immer zugleich an sich seiend und gesetzt ist. Die früher dargestellten »naturhaften« Formen des gesellschaftlichen Seins tragen viel dazu bei, diesen ontologischen Gegensatz ideologisch zu verdunkeln. Es verschwindet dabei aus dem Bewußtsein so gut wie aller beteiligten Menschen einer solchen Periode der gesetzte Charakter jener Position, die sie unmittelbar infolge ihrer Geburt in der Gesellschaft einnehmen. Um gar nicht vom Sein in den Kasten zu sprechen, das als Ansich in Religion, Philosophie, Ethik etc. eine theoretisch-emotionale Begründung erhält, finden wir sie auch in der Antike, in der das Sein des Menschen mit seinem Sein als Polisbürger lange Zeit hindurch als völlig identisch gedacht wird, ebenso in den Standesgesellschaften etc.

Marx stellt in der »Deutschen Ideologie« fest: »ein Adeliger bleibt stets ein Adeliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhält-



está contido em toda situação social justamente um acaso inexorável, tal como deve permanecer inexoravelmente casual sua qualidade biológica para o ser social. Com isto não devem ser negados ou diminuídos em seu significado os com frequência descritos efeitos do ser social realmente existentes desde a educação, desde o entorno social e modo de vida, até sua influência no desenvolvimento corporal, até a suscetibilidade ante doenças, etc., etc. Todavia todo esse sistema de efeitos da sociedade sobre o ser biológico dos seres humanos não pode superar a casualidade na relação do ser-precisamente-assim de sua constituição física com o ser-precisamente-assim do espaço de manobra social para a sua individualidade social. Essa relação não pode ser de modo algum compreendida como uma justaposição de separados tipos heterogêneos de ser. A vida de cada ser humano singular é precisamente o que ele é capaz de colher, enquanto ser social (*Gesellschaftswesen*), das suas dadidades psicofísicas. E quanto mais capaz de apreender esta interação intimamente, tanto mais é claro que nela, através dela, é criada uma síntese, de outro modo não existente, de outro modo sequer concebível, de componentes heterogêneos, em um complexo indissoluvelmente unitário no interior do qual os componentes, igualmente devido a essa inexorável heterogeneidade dos tipos de ser situados em sua base, não podem excluir do mundo sua casualidade ontológica fundamental. Trata-se aqui de um estado de fato ontologicamente fundamental do ser social no qual se expressa, de fato, tanto do aspecto de sua totalidade, o problema por nós repetidamente tocado, acerca do novo tipo não mais mudo da generidade do ser humano, quanto ainda do desenvolvimento ontológico-social do ser humano da mera singularidade (exemplar singular de seu gênero) até a individualidade consciente e continuamente existente, a qual, de modo inseparável, é sempre ao mesmo tempo em si existente e posta. As formas »naturais«, anteriormente descritas, do ser social muito contribuem para obscurecer ideologicamente essa oposição ontológica. Desaparece com isso da consciência de quase todos os seres humanos implicados em um tal período o caráter posto daquela posição que recebem na sociedade como resultado imediato do seu nascimento. Para não falar, absolutamente, do ser nas castas, que, como em-si, recebe uma fundamentação emocional-teórica na religião, na filosofia, na ética, etc., encontramo-nas também na Antiguidade, na qual o ser dos seres humanos foi pensado por longo tempo como completamente idêntico ao seu ser como cidadão da pólis, o mesmo nas sociedades estamentais, etc.

Marx constata em »A ideologia alemã«: »um nobre continua sempre um nobre, um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações;

nissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität«.[377] Die »Naturhaftigkeit« im Aufbau der vorkapitalistischen Gesellschaft verdeckt auf diese Weise die Zufälligkeit der Verbundenheit zweier Seinssphären in jedem Menschen, indem seine rein gesellschaftliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht etc. die Scheinform einer geradlinigen Fortsetzung seines wirklich naturhaften Seins aufnimmt. Marx hebt in der Fortsetzung seiner eben angeführten Reflexionen hervor, daß erst im Kapitalismus dieser Schein sich auflöst, indem die Beziehung des einzelnen Menschen zu der Stelle, die er in der Gesellschaft einnimmt, ihren rein zufälligen Charakter enthüllt. Äußerlich betrachtet setzt diese Bestimmung von Marx die Linie fort, die von der Renaissance bis zur Aufklärung in der französischen Revolution kulminierend den Menschen von solchen »naturhaft«-gesellschaftlichen Bindungen zu reinigen suchte, um die Konzeption des aufsich-selbstgestellten freien Menschen herauszuarbeiten. Marx sieht jedoch im Abschluß dieses Gedankenganges die ihr innewohnende Selbsttäuschung: die Illusion einer so entstehenden Freiheit: »In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.«[378] Marx macht damit darauf aufmerksam, daß das Zerfallen der »naturhaften« gesellschaftlichen Formen, ihr Ersatz durch rein gesellschaftliche noch keineswegs mit dem Erringen der Freiheit identisch ist. Diese muß innerhalb einer rein gesellschaftlich gewordenen Gesellschaft ebenfalls besonders erkämpft werden. Damit weist der Gedankengang von Marx auf unser ontologisches Problem zurück. In einer rein gesellschaftlichen Formation tritt die Zufälligkeit in der Beziehung von biologischem und gesellschaftlichem Sein ungetrübt ans Tageslicht: es ist der reine Zufall vom Standpunkt des lebendigen Einzelmenschen, in welche gesellschaftliche Lage ihn seine Geburt hineinversetzt. Natürlich entsteht sofort danach eine sich immer steigernde Wechselwirkung zwischen ihm und seiner gesellschaftlichen Umgebung. Dabei muß die Wechselwirkung in genau wörtlichem Sinne genommen werden, denn jede Einwirkung auf den Menschen (schon auf das Kind) löst Alternativentscheidungen in ihm aus, so daß ihr Effekt sehr wohl der Absicht entgegengesetzt ausfallen kann und sehr oft auch so ausfällt. Das so reagierende Subjekt, schon das Kind, ist also in untrennbarer Weise zugleich etwas biologisch und sozial Seiendes. Der rein gesellschaftliche Charakter der sozialen Gebilde, der Beziehungen der Menschen zueinander kann also keine reine Gesellschaftlichkeit des menschlichen Seins

377 {38} Marx Werke v, S. 65; MEW 3, S. 76.
378 {39} Ebd., S. 66; MEW 3, S. 76.



é uma qualidade inseparável de sua individualidade«[379]. A »naturalidade« na estrutura da sociedade pré-capitalista oculta, desse modo, a casualidade da combinabilidade de duas esferas de ser em cada ser humano, na medida em que seu pertencimento puramente social a um determinado estrato, etc., assume a forma aparente de uma continuação retilínea de seu ser em realidade recebido da natureza. Marx enfatiza na continuação de suas reflexões há pouco citadas que apenas no capitalismo essa aparência se dissolve, porquanto a relação do ser humano singular com o lugar que ocupa na sociedade desvela seu puro caráter casual. Externamente considerada, esta determinação de Marx prossegue a linha que, do Renascimento ao Iluminismo, culminando na Revolução Francesa, procurou purificar os seres humanos de tais ligações sócio-»naturais« e elaborou a concepção do ser humano livre posto-sobre-si-mesmo. Marx enxerga, todavia, na conclusão dessa argumentação, o autoengano a ele imanente: a ilusão de uma liberdade assim surgida: »Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas«[380]. Com isto, Marx chama a atenção a que a decomposição das formas sociais »naturais«, sua substituição por formas puramente sociais, não é de modo algum idêntica à conquista da liberdade. No interior de uma sociedade que se tornou puramente social, esta igualmente tem de ser conseguida com uma luta especial. Com isto a argumentação de Marx retorna ao nosso problema ontológico. Numa formação puramente social, coloca-se a casualidade na relação do ser biológico e social claramente à luz do dia: é um puro acaso, do ponto de vista do ser humano singular vivo, em qual situação social o coloca seu nascimento. Naturalmente, depois disso, emerge imediatamente uma interação sempre mais intensa entre ele e seu entorno social. Com isso, a interação tem de ser tomada em preciso sentido literal, pois todo efeito sobre o ser humano (já sobre a criança) desencadeia nele decisões alternativas, com o que seu efeito pode resultar muito bem oposto à intenção e, inclusive, com muita frequência assim o resulta. O sujeito que assim reage, já a criança, é portanto, de modo inseparável, de fato, um existente biológico e social. O caráter puramente social das formações sociais, das relações dos seres humanos entre si, não pode produzir portanto nenhuma pura socialidade do ser humano,

379 {38} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.65.
380 {39} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.65.

hervorbringen, vielmehr die durch nichts verhüllte Verkörperung der ontologisch zufälligen und doch unaufhebbaren Verbundenheit von biologischem und gesellschaftlichem Sein in jedem einzelnen Menschen.

Die ontologische Zufälligkeit dieser Seinskomponenten zerreißt also keineswegs die Einheit des Menschen, sie stellt ihn nur vor die eigenartige Aufgabe, wie er zur Individualität werden, wie er seine eigene Individualität finden und verwirklichen kann. Allgemein gesprochen scheinen dabei die gesellschaftlichen Tendenzen die Rolle der Formgebung zu spielen, während den biologischen die des Materials der Formungen zuzufallen scheinen. Ein konsequentes Festhalten an dieser Allgemeinheit würde jedoch den spezifisch ontologischen widersprüchlichen Charakter dieser Lage entstellen. Einerseits weil im konkreten Individuum der in der reinen ontologischen Gegebenheit zweifellos vorhandene Dualismus zu etwas Unerkennbaren, Nichterfaßbaren werden würde. Selbst wenn die rigoroseste Orientierung auf »reine Geistigkeit«, auf eine tyrannische Beherrschung des »schwachen«, des »sündhaften« etc. Körpers durch die erlösungsbedürftige Seele gefordert wird, kann keine konkrete Absage auf nicht vergesellschaftetem Boden eine echte Gestalt erhalten; man mag dabei an Jesus und den reichen Jüngling denken oder an den kategorischen Imperativ Kants, das Ergebnis wird das gleiche sein: auch das »unwilligste Fleisch« ist bereits gesellschaftlich. Andererseits folgt aus der heterogenen Zufälligkeit der Komponenten in ihrem reinen Ansichsein aus ihrer oben angedeuteten allgemeinen Beziehung als Former und Geformtes keineswegs, daß die echte Individualität unbedingt im Gegensatz zu den biologisch gegebenen Möglichkeiten des Menschen (wieder im Sinne der Aristotelischen Dynamis) stehenbleiben könnte und müßte. Im Gegenteil. Schon im Widerstand, der zuweilen bei ganz kleinen Kindern gegen ihre Erzieher spontan zum Ausdruck kommt, kann es sich zeigen, daß bestimmte entscheidende Momente der Individualität eines Menschen untrennbar an gewisse Züge seines biologischen Seins gebunden sind. Das menschliche Leben ist seinsnotwendig voll von Konflikten dieser Art. Schon die Tatsache, daß wesentliche ordnende Wirkungsformen der Gesellschaft (bereits Sitte, Tradition, aber in noch reinerer Form Recht und Moral) soziale Postulate an alle Menschen, ohne individuelle Ausnahme zu gestatten, richten — es genügt auf die Zehn Gebote hinzuweisen —, zeigt, daß die ontologische Entwicklung des Anfangs bloß eines einzelnen Gattungsexemplars zur Individualität eines gesellschaftlichen Organs bedarf, um die gesellschaftlichen Gebote praktisch-real auf sich selbst beziehen zu können, um durch eine solche Vermittlung aus der moralischen Regelung des Gesellschaftslebens eine Förderung der Individualität zu formen. Es ist klar, daß damit die Ethik gemeint ist.



mas, sim, a corporificação sem disfarces da ontologicamente casual e, ao mesmo tempo, da combinabilidade inexorável do biológico e do ser social em cada ser humano singular.

A casualidade ontológica desses componentes ontológicos, portanto, de modo algum dilacera a unidade do ser humano; ela a coloca diante da tarefa peculiar de como se tornar individualidade, de como ele pode encontrar e realizar sua própria individualidade. Dito em geral, parece que as tendências sociais desempenham o papel de dar forma, enquanto ao biológico parece recair o de material da formatação[381]. Um se fixar consequente nesta generalidade desfiguraria, todavia, o caráter ontológico contraditório específico desta situação. Por um lado porque, no indivíduo concreto, o dualismo sem dúvida existente em sua pura dadidade ontológica se tornaria algo irreconhecível, inapreensível. Mesmo quando é exigida a mais rigorosa orientação à »pura espiritualidade«, a um domínio tirânico do corpo »fraco«, »pecaminoso«, etc., através da alma carente de redenção, nenhuma renúncia concreta, em um terreno tão socializado, pode obter uma forma autêntica; pode-se aqui pensar em Jesus e o jovem rico ou no imperativo categórico de Kant, o resultado será o mesmo: mesmo a »carne mais relutante« já é social. Por outro lado, da casualidade heterogênea dos componentes em seu puro ser-em-si, a partir de sua, há pouco mencionada, relação geral como formador e formado, não se segue, de modo algum, que a autêntica individualidade tenha de, e possa, incondicionalmente, permanecer em oposição às possibilidades biologicamente dadas do ser humano (novamente, no sentido da *dynamis* aristotélica). Ao contrário. Já na resistência que por vezes espontaneamente se manifesta em crianças de todo pequenas contra seus educadores, pode se ver que determinados momentos decisivos da individualidade de um ser humano estão indivisivelmente ligadas a certos traços de seu ser biológico. A vida humana é, por necessidade ontológica, plena de conflitos dessa espécie. Já o fato de que formas essenciais de ação ordenadoras da sociedade (já o costume, a tradição, mas em forma ainda mais pura, o Direito e a moral) dirigem postulados sociais a todos os seres humanos, sem exceções individuais — basta apontar os Dez Mandamentos —, mostra que o desenvolvimento ontológico de, no início, meramente um exemplar singular do gênero à individualidade, necessita de um órgão social para poder real-praticamente relacionar a si próprio os mandamentos sociais e, através de uma tal mediação, formar uma exigência da individualidade a partir da regulação moral da vida social. É claro que com isto pensa-se na ética.

381 {Nota tradução} A frase »Allgemein gesprochen scheinen dabei die gesellschaftlichen Tendenzen die Rolle der Formgebung zu spielen, während den biologischen die des Materials der Formungen zuzufallen scheinen« é de difícil tradução. »Formgebund« e »Formungem« concentram a dificuldade. Scarponi (p.327) preferiu »In termini generali, qui le tendenze sociali sembrano avere la funzione di produrre la forma, mentre a quelle biologiche sembra spettare il ruolo della materia.« Morbois (p.473): »Pour le dire de manière en générale, il semble que le rôle formateur revienne ici aux tendances sociales, tandis que les tendances biologiques constitueraient le matériau ainsi mis en forme.«. Fortes e Tonet (p.350): »Dito em termos gerais, as tendências sociais parecem desempenhar o papel da formatação, enquanto às tendências biológicas cabe o papel de material para as formações.«

Es ist aber ebenso klar, daß ihr eigentlicher konkreter Gehalt hier nicht dargelegt werden kann. Hier müssen wir auf dem Boden der reinen, allgemeinen Ontologie stehen bleiben und können darum das Verhältnis, das in der Ethik entsteht, nur in seiner einfachen, elementar ontologischen Beschaffenheit kurz andeuten. Alle früher aufgezählten Ordnungsprinzipien der Gesellschaft haben die Funktion, den partikularen Bestrebungen der einzelnen Menschen gegenüber ihre Gesellschaftlichkeit, ihre Zugehörigkeit zur im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung entstehenden Menschengattung zur Geltung zu bringen. Erst in der Ethik wird die auf diese Weise gesellschaftlich notwendig gesetzte Dualität aufgehoben: in ihr erlangt die Überwindung der einzelmenschlichen Partikularität eine einheitliche Tendenz: das Auftreffen der ethischen Forderung auf das Zentrum der Individualität des handelnden Menschen, seine Wahl zwischen den in der Gesellschaft zwangsläufig antinomisch-gegensätzlich werdenden Geboten; eine Wahlentscheidung diktiert vom inneren Gebot, das der eigenen Persönlichkeit Gemäße als eigene Pflicht anzuerkennen, knüpft den Faden zwischen dem Menschengeschlecht und dem die eigene Partikularität überwindenden Individuum. Die real ablaufende gesellschaftliche Entwicklung erschafft die objektive Möglichkeit zum gesellschaftlichen Sein des Menschengeschlechts. Die inneren Widersprüche des Wegs dazu, die sich als antinomische Formen der gesellschaftlichen Ordnung objektivieren, bilden ihrerseits die Basis dazu, daß die Entwicklung des bloß Einzelnen zur Individualität zugleich zum bewußtseinsmäßigen Träger des Menschengeschlechts werden könne. Das Fürsichsein des Menschengeschlechts ist also das Ergebnis eines Prozesses, der sich sowohl in der objektiv-ökonomischen Gesamtreproduktion wie in der Reproduktion der einzelnen Menschen abspielt.

Wenn nun, wie wir gesehen haben, die Dualität des biologischen und des gesellschaftlichen Seins die Basis des Seins des Menschen als Menschen bildet, wenn andererseits die gesellschaftliche Entwicklung den Kampf einer neuen Dualität im Menschen, die der Partikularität und der Gattungsmäßigkeit zum entscheidenden Faktor macht, so muß man sich vor allem davor hüten, diese beiden, ontologisch intim verbundenen Dualitäten einander formell wie inhaltlich allzusehr anzunähern oder gar zwischen ihnen teleologische Beziehungen zu setzen. Die Verführung zu solchen Fehlschlüssen stammt teilweise aus dem zufälligen Charakter der anfänglichen — allerdings immer wieder neu reproduzierten — Einheit, sowie aus der analogisch scheinenden Tatsache, daß die Partikularität des Menschen ebensowenig total aufgehoben werden kann, wie sein biologisches Sein: beide bilden, gerade indem sie fortlaufend, im Zusammenhang mit dem Prozeß ihrer Überwindung neu reproduziert werden, die komplexe Einheit eines jeden Menschen. Man darf aber nie vergessen, daß sowohl in der Partikularität wie



É todavia igualmente claro que seu conteúdo concreto específico não pode aqui ser exposto. Aqui devemos permanecer no terreno da pura, geral, ontologia e, por isso, podemos somente brevemente indicar a relação em que emerge a ética, sua qualidade ontológica mais simples, elementar. Todos os princípios de ordenação da sociedade anteriormente enumerados têm a função de fazer valer, ante as aspirações particulares (*partikularen*) dos seres humanos singulares, sua socialidade, seu pertencimento ao gênero humano que emerge no curso do desenvolvimento social. Apenas na ética essa dualidade socialmente necessária posta é superada: nela, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular alcança uma tendência unitária: o incidir da exigência ética no centro da individualidade do ser humano que age, sua escolha entre mandamentos que se tornam inevitavelmente opostos-antinômicos na sociedade; uma decisão-escolha ditada pelo mandamento interior de reconhecer como obrigação própria o que, de acordo com sua própria personalidade, ata o liame entre a humanidade e cada indivíduo que ultrapassa sua própria particularidade (*Partikularität*). O desenvolvimento social em seu fluxo real cria a possibilidade objetiva para o ser social da humanidade. As contradições internas deste percurso, que se objetivam como formas antinômicas da ordenação social, constituem a base a que o desenvolvimento do mero singular à individualidade possa se tornar, ao mesmo tempo, portador consciente[382] da humanidade. O ser-para-si da humanidade é, portanto, o resultado de um processo que tem lugar tanto na reprodução econômico-objetiva, quanto na reprodução dos seres humanos singulares.

Agora, como vimos, se a dualidade do ser biológico e social constitui a base do ser humano como ser humano, se, por outro lado, o desenvolvimento social faz um fator determinante da luta de uma nova dualidade no ser humano, o da particularidade (*Partikularität*) e da generidade, antes de tudo tem-se de precaver de esta duas dualidades, ontologicamente intimamente atadas uma a outra, aproximá-las em demasia formal ou conteudisticamente ou até mesmo de pôr relações teleológicas entre elas. A tentação de tais falácias vem, em parte, do caráter casual da unidade inicial — que, todavia, reproduz-se repetidamente —, como também do fato, aparentemente análogo, de que, tal como o ser biológico, a particularidade (*Partikularität*) do ser humano tampouco pode ser totalmente superada: ambas constituem, justamente na medida em que seguidamente são novamente reproduzidas em conexão com o processo de sua ultrapassagem, a complexa unidade de cada ser humano. Não se pode jamais esquecer que, embora tanto na particularidade (*Partikularität*) quanto

382 {Nota da tradução} Estas linhas compõem a passagem mais explícita e direta, de toda obra, em que Lukács se refere à essência da ética. Aqui, toda precisão está longe de ser desnecessária. A tradução de »bewußtseinsmäßigen« por »consciente« (nossa opção) pode não ser a melhor. Scarponi (p.329) optou por »al livello della coscienza«; Fortes e Tonet (p.) (p.351) traduziram por »no plano da consciência« e Morbois (p.475) preferiu »conscient«.

in der Gattungsmäßigkeit der Mensch stets als eine Einheit des biologischen und des gesellschaftlichen Seins figuriert, freilich formell wie inhaltlich von höchst verschiedenen Wertentscheidungen bewegt, die die Wahl zwischen Aufbewahrung, Reproduktion und Überwindung bestimmen. Aber gerade weil in dieser Entwicklung des Menschen den Werten eine seinsmäßig wichtige Bedeutung zukommt, muß an der anfänglichen Zufälligkeit im Verhältnis von biologischem und gesellschaftlichem Sein bis ans Ende festgehalten werden. Die Religionen versuchen immer wieder, in diese Zufälligkeit einen transzendenten Sinn zu projizieren; damit verfälschen sie die Entwicklung ebenso wie durch eine metaphysische Trennung von Körper und Seele das Sein des Menschen. Daraus folgt notwendig, daß die Aufhebung dieser Dualität dann nur als Ergebnis eines transzendent-teleologischen Prozesses vorgestellt werden kann. Erst die bedingungslose Anerkennung dieser Zufälligkeit eröffnet die Möglichkeit, die Entwicklung des Menschen von seiner bloßen Einzelheit bis zur Individualität im Rahmen des gesamten Reproduktionsprozesses der Gesellschaft als ein entscheidend wichtiges Moment der Entstehung der Menschengattung zu begreifen. Denn erst so kann man auch zum Verständnis der Wertalternativen und Wertentscheidungen als von der objektiven Entwicklung notwendig hervorgebrachten aktiven Bestandteile des Gesamtprozesses gelangen, wodürch die beiden extremen Pole der Menschheitsentwicklung in ihrer seinsmäßigen Zusammengehörigkeit klar vor uns stehen.

Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß es sich dabei um einen historischen Prozeß handelt, der als Ganzes niemals, in keiner Hinsicht einen teleologischen Charakter besitzt. Darum können und müssen die einzelnen Etappen ebenfalls immer historisch aufgefaßt werden. So die früher zitierte Marxsche Feststellung, daß das reine Hervortreten der Zufälligkeit in der Beziehung des biologischen und gesellschaftlichen Seins für die Menschen im Kapitalismus bloß den Anschein der Freiheit, aber nicht diese selbst hervorbringen kann. Denn die ökonomisch bedingte materielle Verschiedenheit der Ausgangspunkte, der Entfaltungsmöglichkeiten etc. des menschlichen Lebens hat zwar ihre »Naturhaftigkeit« verloren, an sich, in rein gesellschaftlichen Formen existiert sie aber weiter. Ebenso kann erst von hier aus das völlig unsentimentale Verhalten von Marx zu »naturhaften« Frühvollendungen in der Gattungsmäßigkeit der Menschen richtig begriffen werden.[383] Wenn Marx hier von bornierter Vollendung spricht, so meint er nicht nur die Unentwickeltheit, die unvollkommene Gesellschaftlichkeit des ökonomischen Lebens, sondern zugleich die damit engst verbundene Tatsache, daß die subjektiv auf hoher, vorbildlicher Weise

383 {40} Rohentwurf, S. 387-388; MEW 42, S. 395.



na generidade do ser humano figura sempre como uma unidade do biológico e do ser social, contudo movida formal bem como conteudisticamente por decisões de valor muitíssimo diferentes, as quais determinam a escolha entre manutenção, reprodução e ultrapassagem. Contudo, justamente porque nesse desenvolvimento do ser humano os valores chegam a um significado ontológico importante, deve se ter presente até o fim a casualidade inicial na relação do biológico e do social. As religiões seguidamente tentam projetar nesta casualidade um sentido transcendente; com isto, igualmente distorcem o desenvolvimento como através de uma separação metafísica de corpo e alma no ser do ser humano. Disto decorre necessariamente que a superação desta dualidade pode então ser apenas imaginada como o resultado de um processo teleológico-transcendente. Apenas o reconhecimento incondicional desta casualidade abre a possibilidade de conceber o desenvolvimento do ser humano, de sua mera singularidade até sua individualidade, na moldura do processo de reprodução como um todo da sociedade, como um momento decisivamente importante do desdobramento do gênero humano. Pois apenas assim se pode alcançar a compreensão das alternativas de valor e das decisões de valor como ativos componentes do processo como um todo produzidos necessariamente pelo desenvolvimento objetivo, através do que estão claros ante nós ambos os polos extremos do desenvolvimento humano, em sua conexidade ontológica.

Não se pode repetir suficientemente que com isso se trata de um processo histórico, o qual, como um todo, não possui jamais, em nenhum sentido, um caráter teleológico. Por isso, as etapas singulares podem e têm de, igualmente, ser sempre historicamente apreendidas. Assim, a constatação de Marx, antes citada, de que o puro emergir da casualidade na relação do ser biológico e social para o ser humano no capitalismo pode produzir apenas a aparência da liberdade, mas não ela própria. Pois a diversidade material economicamente determinada dos pontos de partida, das possibilidades de desdobramento, etc., da vida humana, de fato perdeu sua »naturalidade«, todavia, em si, existe ainda em formas sociais puras. Igualmente, apenas a partir daqui pode ser corretamente concebido o comportamento completamente não sentimental de Marx para com as realizações precoces »naturais« na generidade dos seres humanos.[384] Quando aqui Marx fala de realização tacanha[385], pensa ele não apenas na não-desenvolvimentabilidade, na generidade imperfeita da vida econômica, mas ao mesmo tempo no fato, a isso estreitamente atado, de que a generidade do ser humano, subjetivamente moldada no modo

384 {40} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.400.

385 {Nota da tradução} Reproduzimos aqui a observação de Fortes e Tonet (p.353): »No contexto citado, a expressão usada por Marx é, mais precisamente, ›Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt‹, ou seja, satisfação de um ponto de vista tacanho«.

gestaltete Gattungsmäßigkeit des Menschen noch sehr weit von der echten entfernt ist. Das setzt den ästhetischen Wert ihrer Objektivationen nicht im geringsten herab, wie die von uns angeführte Analyse Homers von Marx deutlich zeigt.) Andererseits nennt Marx im selben Zusammenhang, in dem er von bornierten Vollendungen spricht, eine jede Zufriedenheit innerhalb des Kapitalismus gemein, weil sie sich mit den Schranken, die die reine Gesellschaftlichkeit im Rahmen des Kapitalismus darzubieten vermag, zufriedengibt. Die Einsicht in die dialektische Widersprüchlichkeit von Erscheinung und Wesen eröffnet nämlich die Perspektive eines gesellschaftlichen Seins, in welchem die Zufälligkeit des biologischen und gesellschaftlichen Seins nur als individuelle Lebensaufgabe, als Lebensproblem des Einzelnen gesellschaftlich existieren wird: nämlich aus seiner Einzelheit eine echte Persönlichkeit, aus seiner partikularen Gegebenheit einen Vertreter, ein Organ der nicht mehr stummen Gattungsmäßigkeit zu formen. Und diese Perspektive ist nicht die des Einzelmenschen: nur indem die objektive ökonomische Entwicklung seinsmäßig die Möglichkeit einer für sich seienden Menschengattung hervorbringt, können diese die Person betreffenden Entwicklungstendenzen im gesellschaftlichen Ausmaße realisiert werden.

Der Ausdruck Perspektive bedarf jedoch einer gedoppelten Klärung. Einerseits handelt es sich um die Erkenntnis realer Entwicklungsrichtungen in der objektiven Bewegung der Ökonomie. Perspektive ist also kein subjektiver Affekt von der Art der Hoffnung, sondern die bewußtseinsmäßige Widerspiegelung und weiterführende Ergänzung der objektiv ökonomischen Entwicklung selbst. Andererseits hat aber diese zwar eine ökonomisch und geschichtlich erkennbare Tendenz, deren Widerspiegelung und Ausdruck eben die Perspektive ist, ihre Verwirklichung selbst ist aber weder fatal noch teleologisch notwendig, sie hängt vielmehr von den Handlungen der Menschen selbst ab, von den Alternativentscheidungen, die sie als antwortende Wesen auf diese Tendenz zu geben gewillt und imstande sind. Ebensowenig hat diese Tendenz, gerade weil sie das Produkt unzähliger teleologischer Setzungen ist, in ihrem objektiven Ablauf mit irgendeinem teleologischen Gerichtetsein auf einen Zustand als vorher bestimmtes Ziel etwas zu tun. Gesetztes Ziel kann diese Perspektive nur für teleologische Setzungen von Einzelmenschen oder Menschengruppen sein, wobei die bei ihnen ausgelösten Kausalreihen objektive Faktoren ihrer Verwirklichung werden können. Diese Perspektive hat Marx im Kommunismus als zweites Stadium des Sozialismus bezeichnet. Eine ontologische Betrachtung wie unsere kann sie deshalb nur als Perspektive fassen, freilich insofern konkret, als allein eine solche Gesellschaftsstruktur die reale Entstehung des Menschengeschlechts als nicht mehr stumme Gattung auf beiden Polen des gesellschaftlichen Seins möglich macht.



mais elevado, exemplar, ainda está amplamente distante da autêntica. (O que não reduz minimamente o valor estético de suas objetivações, como mostra nitidamente a análise de Homero por Marx por nós mencionada.) Por outro lado, na mesma conexão em que fala de realizações tacanhas, Marx denomina de vulgar toda consumação no interior do capitalismo, porque se contenta com os limites que a pura socialidade na moldura do capitalismo é capaz de oferecer. O discernimento da contraditoriedade dialética de fenômeno e essência abre precisamente a perspectiva de um ser social no qual a casualidade do ser biológico e social apenas é socialmente existente como tarefa de vida individual, como problema de vida do singular: a saber, a partir de sua singularidade, a partir de sua dadidade particular, formar uma autêntica personalidade, um representante, um órgão da generidade não mais muda. E esta perspectiva não é apenas a do ser humano singular: apenas na medida em que o desenvolvimento econômico objetivo produz, ontologicamente, a possibilidade de um gênero humano existente para si, aquelas tendências de desenvolvimento que afetam a pessoa podem ser realizadas em escala social.

A expressão perspectiva requer, contudo, um duplo esclarecimento. Por um lado, trata-se de um conhecimento das direções reais do desenvolvimento no movimento objetivo da economia. Perspectiva, portanto, não é nenhum afeto subjetivo do tipo da esperança, mas o reflexo e a contínua complementação na consciência do próprio desenvolvimento econômico objetivo. Por outro lado, este, de fato, tem uma tendência econômica e historicamente reconhecível, cujo reflexo e expressão é precisamente a perspectiva, sua realização, contudo, não é nem fatal nem teleologicamente necessária, antes depende das ações dos próprios seres humanos, das decisões alternativas que eles, como seres que respondem, desejam e são capazes de dar a essas tendências. Tampouco esta tendência, justamente porque é ela o produto de inumeráveis posições teleológicas, no seu decurso objetivo tem algo a ver com algum ser-dirigido teleologicamente de uma situação a uma finalidade previamente determinada. Finalidade posta apenas pode ser, desta perspectiva, para posições teleológicas dos seres humanos singulares ou grupos humanos nos quais as cadeias causais por eles desencadeadas podem se tornar fatores objetivos de sua realização. Desta perspectiva, Marx descreveu o comunismo, como segundo estágio do socialismo. Uma consideração ontológica como a nossa, por isso, apenas pode ser apreendida enquanto perspectiva, todavia neste sentido concreta, como a única perspectiva de uma tal estrutura social que pode tornar possível o real desdobramento da humanidade enquanto gênero não mais mudo em ambos os polos do ser social.

# III. DAS IDEELLE UND DIE IDEOLOGIE

## 1.

## Das Ideelle in der Ökonomie

Unsere bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, daß die fundamentalste, die materiellste Grundtatsache der Ökonomie, die Arbeit, den Charakter einer teleologischen Setzung hat. Unsere Leser werden sich an die ontologische Pointe ihrer Marxschen Bestimmung erinnern: »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. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[386] Das bedeutet klarerweise, daß in der Arbeit — und die Arbeit ist nicht nur das Fundament, das grundlegende Phänomen einer jeden ökonomischen Praxis, sondern auch, wie wir ebenfalls wissen, das allgemeinste Modell ihrer Struktur und Dynamik — die bewußtseinsmäßig hervorgebrachte teleologische Setzung (also ein ideelles Moment) ontologisch der materiellen Verwirklichung vorangehen muß. Freilich geschieht das im Rahmen einer real untrennbaren Komplexität: ontologisch gesehen sind es nicht zwei selbständige Akte, ein ideeller und ein materieller, die irgendwie miteinander verbunden werden, wobei, trotz dieser Verbundenheit, ein jeder sein eigenes Wesen bewahren könnte, sondern die Möglichkeit des Seins eines jeden, nur gedanklich isolierbaren Akts ist mit ontologischer Notwendigkeit an das Sein des anderen gebunden. Das heißt, der Akt der teleologischen Setzung wird nur in und durch den realen Vollzug seiner materiellen Verwirklichung zum echten teleologischen Akt, ohne diesen bleibt er ein rein psychologischer Zustand, eine Vorstellung, ein Wunsch etc., der mit der materiellen Wirklichkeit höchstens im Verhältnis der Abbildlichkeit steht. Und andererseits kann jene eigenartige, teleologisch in Gang gebrachte Kausalreihe, die den materiellen Teil der Arbeit ausmacht, von selbst, von der an sich wirkenden Kausalität des Naturseins aus überhaupt nicht entstehen, obwohl in ihr ausschließlich an sich seiende, naturhafte Kausalmomente wirksam werden können. (Die Naturgesetze haben z. B.

386 {1} Kapital I, S. 140; MEW 23, S. 193.



# III. O IDEAL E A IDEOLOGIA

## 1.

## O ideal na economia

Nossas investigações até aqui mostraram que o fato básico, mais fundamental, mais material da economia, o trabalho, tem o caráter de uma posição teleológica. Nossos leitores se recordarão do ponto ontológico de sua determinação marxiana: »Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação (*Vorstellung*) do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade.«[387] Isto, de modo claro, significa que no trabalho — e o trabalho não é apenas o fundamento, o fenômeno fundante de toda práxis econômica, mas também, como igualmente sabemos, o modelo mais geral de sua estrutura e dinâmica — a posição teleológica conscientemente produzida (portanto, um momento ideal) tem de ontologicamente preceder a realização material. Claro, isto ocorre na moldura de uma complexidade realmente inseparável: visto ontologicamente, não são dois atos independentes, um ideal e um material os quais, de algum modo, estão ligados um com o outro, que, apesar desta combinabilidade, poderia preservar seu próprio ser, mas a possibilidade de ser de cada um desses atos isoláveis apenas no pensamento está com necessidade ontológica ligada ao ser do outro. Isto quer dizer que o ato da posição teleológica torna-se um autêntico ato teleológico apenas e através da execução real de sua realização material, sem esta permanece um estado puramente psicológico, uma ideação, um desejo, etc., que está, no máximo, em relação de representabilidade com a realidade material. E, por outro lado, aquela peculiar série causal posta em andamento teleologicamente, que perfaz a parte material do trabalho, que por si mesma, pela causalidade em si existente do ser natural, absolutamente não se produz, ainda que nela possam ser operantes exclusivamente os momentos causais em si existentes, naturais. (As leis naturais, por exemplo,

387 {1} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.298. {Nota da tradução} Scheneider (p.355) introduziu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.818), em Benseler, em Scarponi (p.335) nem em Morbois (p.39).

nirgends und niemals ein Rad hervorgebracht, obwohl dessen Wesensart und Funktionen restlos auf Naturgesetze zurückführbar sind.) Wenn man zwar in der Analyse der Arbeit, die sie konstituierenden Akte gedanklich getrennt betrachten und analysieren kann, erlangen sie doch — seinsmäßig — nur als Komponenten des konkreten Komplexes Arbeit ihr echtes Sein. Daraus folgt auch, daß die erkenntnistheoretische Kontrastierung von Teleologie und Kausalität als zwei Momente, Elemente etc. des Seins ontologisch sinnlos ist. Kausalität kann ohne jede Teleologie existieren und wirksam werden, während die Teleologie nur in dem hier angedeuteten Zusammenspiel mit der Kausalität, nur als Moment eines solchen, allein im gesellschaftlichen Sein vorhandenen Komplexes ein reales Sein erlangen kann.

Bevor wir diesen gemeinsamen teleologischen Charakter an allen ökonomischen Akten und Komplexen aufzeigen, müssen wir, ohne eine hier nicht wesentliche historische Darstellung auch nur zu versuchen, die allgemeinen Anschauungen der bisherigen Marxisten ganz kurz charakterisieren. In ihrer allgemeinen Praxis war ein gewisser Methodendualismus vorherrschend, in dem das Gebiet der Ökonomie als das einer mehr oder weniger mechanisch gefaßten Gesetzlichkeit, Notwendigkeit etc. dargestellt wurde, während das des Überbaus, der Ideologie als eines erschien, in welchem erst die ideellen, sehr oft als psychologisch gedachten treibenden Kräfte zum Vorschein kommen. Das ist am deutlichsten bei Plechanow zu sehen.[388] Dieser Methodendualismus ist im allgemeinen vorherrschend, unabhängig davon, ob nun das Verhältnis von Basis und Überbau mechanisch oder mit Ansätzen zu einer gewissen Dialektik behandelt wurde. Eine gewisse — freilich das Wesen des gesellschaftlichen Seins radikal verfälschende — Vereinheitlichung der Methode erstrebt Kautsky, indem er in seinem theoretischen Spätwerk das gesamte gesellschaftliche Sein auf wesentlich biologische Kategorien zurückführt, so daß bei ihm »die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet.«[389] Dieses Verkennen der realen Beschaffenheit der ökonomischen und sozialen Praxis hat zur Folge, daß er aus den Schulbüchern die oberflächlichste Auffassung des Verhältnisses von Teleologie und Kausalität unbesehen übernimmt; jene als eine Denkform der primitiven Stufen betrachtet, die bei einer Höherentwicklung der Einsicht neben der Kausalität verschwinden muß.[390] Bei Max Adler dagegen verschwindet aus dem gesellschaftlichen Sein ein jedes materielle Moment; auch die ökonomischen Verhältnisse sind »wesentlich geistige Verhältnisse«; dadurch verwandelt sich die

388 {2} Plechanow: Die Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart 1910, S. 77.
389 {3} Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung II, Berlin, 1927, S. 630-631.
390 {4} Ebd., S. 715-717.



em nenhum lugar, jamais, produziram uma roda, embora o tipo de essência e funções desta sejam atribuíveis às leis da natureza.) Se, de fato, na análise do trabalho, pode-se considerar e analisar os seus atos constituintes intelectualmente separados, eles alcançam — ontologicamente — seu ser autêntico apenas como componentes do complexo concreto do trabalho. Disto decorre que o contrastar gnosiológico de teleologia e causalidade como dois momentos, elementos, etc., do ser, é ontologicamente sem sentido. A causalidade pode existir e operar sem qualquer teleologia, enquanto a teleologia apenas na interação aqui indicada com a causalidade, apenas como momento de um tal complexo somente existente no ser social, pode alcançar um ser real.

Antes de mostrar este caráter teleológico comum a todos os atos e complexos econômicos temos de, sem sequer tentar uma, aqui não essencial, exposição histórica, caracterizar de todo brevemente as concepções gerais dos marxistas até aqui. Em sua práxis geral predominou um certo dualismo de método, no qual a esfera da economia foi descrita como legalidade, necessidade, etc., apreendida mais ou menos mecanicamente, enquanto a da superestrutura, a da ideologia como uma esfera aparente na qual emergem tão somente as impulsionadoras forças ideais, com muita frequência psicologicamente imaginadas. Isto é visto mais nitidamente em Plekhanov.[391] Este dualismo de método é em geral predominante, independentemente de se a relação da base e superestrutura seja tratada mecanicamente ou com os inícios de uma certa dialética. Uma certa estandardização — de fato, a essência do ser social distorcida radicalmente — do método visou Kautsky na medida em que, em sua obra teórica tardia, reduz o ser social como um todo a categorias essencialmente biológicas, assim, para ele, »a história da humanidade constitui apenas um caso especial da história dos seres vivos.«[392] Esse menosprezar da real qualidade da práxis econômica e social tem por consequência que ele adota sem perceber a mais superficial visão dos livros didáticos da relação de teleologia e causalidade; aquela considerada como uma forma de pensar dos patamares primitivos a qual, por um desenvolvimento ascendente do discernimento, teria de desaparecer ao lado da causalidade[393]. Em Max Adler, ao contrário, desaparece do ser social todo momento material; mesmo as relações econômicas são »relações essencialmente espirituais«; através do que

391 {2} Plekhanov: Die Grundprobleme des Marxismus. J. H. W. Dietz Nachf, Stuttgart, 1910, p.77.
392 {3} Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung. Vol. II. J. H. W. Deitz Nachf. G. M. B. H., Berlim, 1927, p.630-1.
393 {4} Kautsky: Materialistische Geschichtsauffassung. Vol. II. J. H . W. Deitz Nachf. G. M. B. H., Berlim, 1927, p.715-7.

ganze Gesellschaft des Menschen in ein — kantianisch gefaßtes — Produkt des Bewußtseins, »...und daraus ergibt sich schließlich, daß die Vergesellschaftung nicht etwa erst im historisch-ökonomischen Prozeß entsteht ..., die Vergesellschaftung ist bereits im Einzelbewußtsein und mit demselben gegeben und dadurch die Voraussetzung aller erst historischen Verbundenheit einer Mehrzahl von Einzelsubjekten geworden.«[394] Endlich arbeitet die Stalinistische Ökonomie und Gesellschaftslehre teils mit subjektiv-idealistischen, voluntaristischen Kategorien, wobei die gesellschaftliche Gegenständlichkeit letzten Endes als ein Ergebnis von Parteibeschlüssen erscheint, teils, wo der Druck der Tatsachen eine gewisse Anerkennung der objektiven Geltung der Wertlehre aufzwang, mit einem Dualismus von mechanisch-materialistischer »Notwendigkeit« und voluntaristischer Beschlüsse. Jedenfalls sind alle diese Theorien weder der dynamischstrukturellen Einheitlichkeit und Eigenart des gesellschaftlichen Seins noch den innerhalb dessen Bereich entstehenden Differenzierungen und Widersprüchen gerecht geworden.

Nach diesem kurzen Exkurs können wir zum eigentlichen Problem zurückkehren. Wir haben seinerzeit gezeigt, daß die vermittelten, oft weithin kompliziert vermittelten praktischen Setzungen, die die Arbeitsteilung hervorbringt, ebenfalls einen teleologisch-Kausalen Charakter haben, nur mit dem sehr wichtigen Unterschied zur Arbeit selbst, daß die sie hervorrufenden und die von ihnen verwirklichten Ziele nicht direkt auf einen konkreten Fall des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur gerichtet sind, sondern darauf, andere Menschen in der Richtung zu beeinflussen, daß sie ihrerseits die vom Setzenden gewünschten Arbeitsakte vollführen. Wie groß die Vermittlungskette in solchen Fällen jeweils auch sein mag, hat hier keine entscheidende Bedeutung; wichtig ist, daß die jeweilige teleologische Setzung darauf ausgeht, das Bewußtsein eines anderen Menschen (oder mehrerer) in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen, ihn zu einer gewünschten teleologischen Setzung zu veranlassen. So verschieden dabei Ziele und Mittel sein mögen (von direkter Anwendung von Gewalt in Sklaverei und Leibeigenschaft bis zu heutigen Manipulationen), ist ihr »Material« doch lange nicht so eindeutig wie in der eigentlichen Arbeit, in der nur die objektive Alternative vorhanden ist, ob das zielsetzende Bewußtsein die objektive Wirklichkeit richtig erfaßt hat oder nicht. Hier ist das »Material« der Zielsetzung der Mensch, der zu einer Alternativentscheidung veranlaßt werden soll; die Ablehnung der gewünschten Entscheidung hat deshalb eine andere ontologische

394 {5} M. Adler: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, Wien 1967, S. 92 und S. 158-159.



toda a sociedade dos seres humanos se transforma em um — kantianamente formulado — produto da consciência »(...) e disto resulta, por fim, que a socialização, por exemplo, não emerge apenas no processo econômico-histórico (...), a socialização está já na consciência singular e dada com ela e, através disso, torna-se o pressuposto de toda única combinabilidade histórica de uma maioria de sujeitos singulares.«[395] Por fim, a economia e a teoria social stalinista trabalham, em parte, com categorias idealista-subjetivas, voluntaristas, em que a objetividade social aparece, por último, como um resultado das decisões do partido, em parte, onde a pressão dos fatos força um certo reconhecimento da validade objetiva da teoria do valor, com um dualismo de »necessidade« materialista-mecânica e resoluções voluntaristas. Em todo caso, todas essas teorias não fizeram justiça nem à unitariedade estrutural-dinâmica e peculiaridade do ser social, nem às diferenciações e contradições que emergem no interior dessa esfera.

Após esse breve excurso, podemos retornar ao problema específico. Mostramos, no momento apropriado, que as posições práticas mediadas com frequência, em grande medida muito complicadamente mediadas, produzidas pela divisão de trabalho, têm igualmente um caráter causal-teleológico, apenas com uma diferença muito importante para com o próprio trabalho, que as finalidades por elas provocadas e que se realizaram a partir delas não são dirigidas diretamente a um caso concreto do metabolismo da sociedade com a natureza, mas a influenciar outros seres humanos na direção de que executem, por seu lado, os atos de trabalho desejados por quem as põem. Quão grandes possam ser as cadeias de mediação em tais casos não tem, aqui, nenhum significado decisivo; importante é que a respectiva posição teleológica termine por influenciar a consciência de um outro ser humano (ou vários) em uma direção determinada, por induzi-lo a uma posição teleológica desejada. Por diferentes que possam ser finalidades e meios (da aplicação direta da violência na escravidão e na servidão até as manipulações de hoje), seu »material« nem de longe é tão óbvio como no trabalho real, no qual apenas é existente a alternativa objetiva de se a consciência que põe a finalidade apreendeu corretamente ou não a realidade objetiva. Aqui, o »material« da posição de finalidade é o ser humano, o qual deve ser inclinado a uma decisão alternativa; a recusa da decisão desejada tem por isso uma outra

395 {5} Adler: Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung. Europa Verlag, Viena, 1967, p.92 e p.158-9. {Nota da tradução} Schneider (p.357) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.820), em Benseler, em Scarponi (p.337) e em Morbois (p.41).

Struktur als die im Naturmaterial der Arbeit, wo nur ein richtiges oder unrichtiges Erfassen von Seinszusammenhängen der Natur in Betracht kommt; das »Material« ist qualitativ schwankender, »weicher«, unberechenbarer, als es dort war. Je weiter vermittelt solche Setzungen auf die letzthin bezweckte Arbeit selbst auftreffen, desto deutlicher tritt dieser ihr Charakter hervor. Aber selbst der größte Gegensatz kann die letzthin entscheidende Gemeinsamkeit nicht völlig aufheben, daß nämlich in beiden Fällen von teleologischen Setzungen die Rede ist, deren Gelingen oder Mißlingen davon abhängt, wie weit der Setzende die Beschaffenheit der in Bewegung zu bringenden Kräfte kennt, wie richtig er sie dementsprechend dazu veranlassen kann, die ihnen immanenten Kausalreihen in der gewünschten Weise zu aktualisieren.

Es kommt also darauf an, einzusehen, daß alle ökonomischen Setzungen eine ähnliche Struktur zeigen. In der entwickelten Ökonomie — je ausgesprochener sie eine gesellschaftlich gewordene Totalität der praktischen Akte zur Grundlage hat, desto mehr — könnte leicht der Schein entstehen, als ob nicht von Akten der menschlichen Praxis, sondern von einer Selbstbewegung der Sachen die Rede wäre. So spricht man allgemein von einer Warenbewegung im Austauschprozeß, als ob es sich nicht aufs Leichteste einsehen ließe, daß die Waren sich überhaupt nicht von selbst bewegen können, daß ihre Bewegung immer ökonomische Akte der Käufer bzw. der Verkäufer voraussetzt. Obwohl es sich hier um einen spielend durchschaubaren Schein handelt, versäumt Marx doch nicht, auch in diesem Fall den verdinglichenden Schein in menschlich-praktische teleologische Akte aufzulösen. Er beginnt das Kapitel über den Austauschprozeß mit den Worten:»Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen.«[396] Der Warenaustausch entspricht also in seinem dynamischen Gesamtablauf insofern dem der Arbeit, als auch hier durch praktisch-teleologische Akte etwas Ideelles in ein Reelles verwandelt wird. Das zeigt sich in jedem Tauschakt. »Der Preis«, sagt Marx, »oder die Geldform der Waren ist, wie ihre Wertform überhaupt, eine von ihrer handgreiflich reellen Körperform unterschiedene, also nur ideelle oder vorgestellte Form.«[397] Diese Dialektik des Ideellen und Reellen äußert sich in einer bewegten Polarität, wenn man den Austauschprozeß in seiner Selbstbewegung als relativ totalen Prozeß eines Komplexes betrachtet. Marx gibt eine detaillierte analytische Schilderung auch dieser Dynamik: »Die Ware ist reell

396 {6} Kapital I, S. 50; MEW 23, S. 99.
397 {7} Ebd., S. 60; MEW 23, S. 110.



estrutura ontológica do que no material natural do trabalho, em que apenas vem em consideração um apreender correto ou incorreto das conexões de ser da natureza; o »material« é qualitativamente mais instável, »mais flexível«, mais imprevisível, do que era naquele. Quanto mais mediadas tais posições para com o próprio trabalho por último visado, tanto mais nitidamente mostra-se esse seu caráter. Mas, nem mesmo a maior oposição pode superar plenamente o decisivo em comum[398] de que, a saber, em ambos os casos, fala-se de posições teleológicas cujos sucesso ou fracasso depende de quão amplamente aquele que põe conhece a qualidade das forças postas em movimento, o quão corretamente pode ele, correspondentemente, dispor das cadeias causais a elas imanentes para atualizá-las no modo desejado.

Disto, o que importa se dar conta, portanto, é que todas as posições econômicas mostram uma estrutura similar. Na economia desenvolvida — tanto mais, quanto mais pronunciada tem ela por base uma totalidade tornada social de atos práticos — poderia facilmente emergir a aparência como se se falasse não de atos da práxis humana, mas de um automovimento das coisas. Assim, fala-se em geral de um movimento de mercadorias no processo de troca, como se não se deixasse facilmente enxergar que as mercadorias absolutamente não podem se mover por si, que seu movimento pressupõe sempre atos econômicos do comprador ou do vendedor. Embora se trate, aqui, de uma aparência facilmente compreensível, Marx também nesse caso não deixa de decompor a aparência coisificadora em atos teleológicos prático-humanos. Ele inicia o capítulo sobre o processo de troca com estas palavras: »As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, consequentemente, não opõem resistência ao homem.«[399]. O intercâmbio de mercadorias corresponde, portanto, em seu dinâmico decurso como um todo, ao trabalho, tanto quanto também aqui, através de atos teleológico-práticos, algo ideal é convertido em um algo real. Isto se mostra em todo ato de troca. »O preço«, diz Marx, »ou a forma monetária das mercadorias, como sua forma valor em geral, é distinta de sua forma corpórea real e tangível, uma forma somente ideal ou imaginária.«[400] Essa dialética do ideal e do real se expressa em uma polaridade móvel quando se considera o processo de troca em seu automovimento como processo relativamente total de um complexo. Marx dá uma descrição analítica detalhada desta dinâmica: »A mercadoria é realmente

398 {Nota da tradução} »Comunidade decisiva« seria a tradução literal de »entscheidende Gemeinsamkeit«, de difícil tradução no contexto. Scarponi (p.338) bem como Schneider (p. 358) optaram por »l'elemento comune« e »elemento em comum«, respectivamente. Morbois (p.42) optou por »le point comum«.
399 {6} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.209.
400 {7} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.220.

Gebrauchswert, ihr Wertsein erscheint nur ideell im Preis, der sie auf das gegenüberstehende Gold als ihre reelle Wertgestalt bezieht. Umgekehrt gilt das Goldmaterial nur als Wertmateriatur Geld. Es ist reell daher Tauschwert. Sein Gebrauchswert erscheint nur noch ideell in der Reihe der relativen Wertausdrükke, worin es sich auf die gegenüberstehenden Waren als den Umkreis seiner reellen Gebrauchsgestalten bezieht.«[401]

Die Entfaltung der ökonomischen Sphäre von der Produktion im engsten und eigentlichsten Sinn, vom Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur bis zu den vermittelteren und komplizierteren Formen, in denen und durch die die Vergesellschaftung der Gesellschaft vor sich geht, macht diese Beziehung des Ideellen und Reellen immer dynamischer und dialektischer. Wir haben bereits gesehen, daß jene teleologischen Akte, die nur vermittelt auf den Stoffwechsel mit der Natur bezogen sind, direkt die Beeinflussung des Bewußtseins, der Entschlüsse anderer bezwecken. Hier ist also sowohl in der Setzung wie in ihrem intentionierten Gegenstand das Ideelle als Motiv und Objekt enthalten, die Rolle des Ideellen steigert sich also im Vergleich zu den ursprünglichen Arbeitssetzungen, deren Objekt notwendig ein rein reelles ist. (Auf die vielfachen Fragen, die mit der Eigenartigkeit der Setzungen zusammenhängen, kommen wir später noch ausführlich zu sprechen.) Wir haben aber in unseren letzten Betrachtungen sehen können, daß auch in jenen rein ökonomischen Beziehungen der Menschen zueinander, die, wie der eben behandelte Warenaustausch, unmittelbar aus der gesellschaftlich gewordenen Arbeit herauswachsen, eigenartige, aufeinander gerichtete, ideell in Gang gebrachte teleologische Setzungen, Verwandlungen des Ideellen ins Reelle und umgekehrt wirksam werden. Hier aber ist nicht das eine Ideelle teleologischer Zweck des anderen, rein materiellen, sondern zwei teleologische Setzungen sind aufeinander gerichtet, lassen eine Wechselwirkung entstehen, in welcher auf beiden Seiten eine Verwandlung des Ideellen ins Reelle vor sich geht. Marx hat auch diesen Prozeß genau analysiert: »Der Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert verteilt sich also polarisch an die beiden Extreme von W-G, so daß die Ware dem Gold gegenüber Gebrauchswert ist, der seinen ideellen Tauschwert, den Preis, erst im Gold realisieren muß, während das Gold der Ware gegenüber Tauschwert ist, der seinen formalen Gebrauchswert erst in den Waren materialisiert. Nur durch diese Verdoppelung der Ware in Ware und Gold, und durch die wieder doppelte und entgegengesetzte Beziehung, worin jedes Extrem ideell ist, was sein Gegenteil reell ist, und reell ist, was sein Gegenteil ideell ist, also nur durch Darstellung der Waren als doppelseitig polarische

401 {8} Ebd., S. 69; MEW 23, S. 119.



valor de uso, a sua existência como valor aparece apenas idealmente no preço, que a relaciona com o ouro, situado no outro polo, como sua figura real de valor. Ao contrário, o material ouro somente funciona como materialização do valor, dinheiro. Por isso, é realmente valor de troca. Seu valor de uso se apresenta apenas idealmente na série das expressões relativas de valor em que se relaciona com as mercadorias situadas de outro lado, como o círculo de suas figuras de uso reais.«[402]

O desdobramento da esfera econômica, da produção em sentido o mais estrito, do metabolismo da sociedade com a natureza, até às formas mais mediadas e complicadas, nas quais e através das quais ocorre a socialização da sociedade, faz por si essa relação do ideal e real sempre mais dinâmica e mais dialética. Já vimos que aqueles atos teleológicos que apenas mediadamente se referem ao intercâmbio com a natureza visam diretamente à influência da consciência, das decisões dos outros. Aqui, portanto, tanto na posição quanto no seu objeto intencionado, está contido o ideal como motivo e objeto, portanto, o papel do ideal se intensifica em comparação às originais posições de trabalho, cujo objeto necessariamente é um puramente real. (Das múltiplas questões conexas com a particularidade das posições, viremos ainda a falar detalhadamente mais tarde.) Pudemos ver, contudo, em nossas últimas considerações, que mesmo naquelas relações puramente econômicas dos seres humanos entre si que, como a há pouco tratada troca de mercadorias, brotam imediatamente a partir do trabalho tornado social, tornam-se operantes posições teleológicas peculiares, dirigidas umas às outras, postas em andamento idealmente, transformações do ideal em real e *vice-e-versa*.[403] Aqui, contudo, um ideal não é o propósito teleológico do outro, puramente material, mas duas posições teleológicas são dirigidas uma à outra, permitem surgir uma interação na qual em ambos os lados ocorre uma transformação do ideal em real. Marx também analisou com precisão este processo: »A antítese de valor de uso e de valor de troca está, pois, opostamente distribuída em dois extremos de M-D, a tal ponto que, quanto ao ouro, a mercadoria é valor de uso, que deve realizar no ouro seu valor de troca ideal, o preço; e, quanto à mercadoria, o ouro é valor de troca que deve materializar na mercadoria seu valor de uso formal. Somente por causa desse desdobramento da mercadoria em mercadoria e em ouro, e pela relação dupla também e antitética, em que cada extremo é idealmente o que seu oposto é realmente, e realmente o que seu oposto é idealmente, somente, pois, pela representação das mercadorias como opostas bipolares

402 {8} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.228.

403 {Nota tradução} A última parte da frase, »transformações do ideal em real e *vice-versa*« recebeu tratamento muito diferenciado nas traduções disponíveis. Em todas foram inseridos elementos que não estão presentes no manuscrito. Assim, Scarponi (p.340), optou por colocar entre colchetes seu acréscimo: »[che sono] trasformazioni dell'ideale in reale e viceversa.« Morbois optou por uma redação mais distante do manuscrito: »... mais se sont deux positions téléologiques qui se visent mutuellement pour donner lieu à une interaction dans laquelle se produit, de part et d'autre, une transformation de l'idéel em réel«. Schneider (p. 360): »ou seja, transformações do ideal no real e vice-versa.«

Gegensätze lösen sich die in ihrem Austauschprozeß enthaltenen Widersprüche.«[404]

Man muß also in der Untersuchung der ökonomischen Sphäre davon ausgehen, daß wir es mit einem gesellschaftlichen Komplex von objektiver Gesetzlichkeit zu tun haben, dessen »Elemente« ihrem ontologischen Wesen nach ebenfalls Komplexe sind, die die Dynamik je einer teleologischen Setzung, deren Totalität die Reproduktion des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, bestimmen. Daß die Einheitlichkeit dieses Gesamtprozesses, wie alles im Bereich des gesellschaftlichen Seins, historischen Charakters ist, haben wir bereits dargelegt. Ebenso die Tatsache, daß im Laufe eines solchen historischen Prozesses im Gebiet der Ökonomie die Kategorien, die Komplexe, die Einzelprozesse, aus denen sich die Totalität je einer Formation zusammensetzt, einen immer gesellschaftlicheren Charakter erhalten. Das »Zurückweichen der Naturschranke« verändert nicht nur Inhalt und Wirkungsweise der einzelnen teleologischen Setzungen, es zeitigt darüber hinaus einen Prozeß, der zwischen ihnen immer innigere, kompliziertere, vermitteltere Verbindungen schafft. Wir wissen, daß erst der Kapitalismus eine ökonomische Sphäre zustandebringt, in welcher jeder einzelne Reproduktionsakt, näher oder weiter vermittelt, einen gewissen Einfluß auf jeden anderen ausübt. Marx hat deshalb einerseits darauf hingewiesen, daß bestimmte einfache Kategorien, z.B. konkrete Arbeit als Produzent von Gebrauchswerten in jeder Formation vorhanden sein muß[405], andererseits hat er ebenfalls gezeigt, daß die Beziehungen der Kategorien zueinander, ihre Funktionen im Gesamtprozeß nicht nur einem historischen Wandel unterworfen sind, sondern daß dieser auch so beschaffen ist, daß er erst auf entwickelter Stufe ihnen den ihnen selbst angemessenen Platz in der Totalität des Prozesses zuweist und sie erst dadurch ihre ihnen angemessene Beschaffenheit erhalten können; so hat das Geld schon in relativ primitiven Gesellschaften existiert, um erst im Kapitalismus die seinem Wesen entsprechende Funktion im Gesamtprozeß einzunehmen[406], so ist die Arbeit eine uralte Kategorie, dennoch ist sie in ihrer ökonomisch reinen Einfachheit gefaßt »eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.«[407] Diese Historizität der ökonomischen Kategorien in ihrer Wirkung auf ihre Beschaffenheit und Struktur, Dynamik und Wirkungsweise eliminiert aus der ontologisch richtig aufgefaßten ökonomischen Sphäre alle Verdinglichungen, die das bürgerlich fetischisierte Denken in sie hineinbringt. So

404 {9} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart 1919, S. 77; MEW 1 3 S. 1\-12.
405 {10} Kapital I, S. 9; MEW 23, S. 57.
406 {11} Marx: Rohentwurf, a. a. O., s. 23; MEW 42, s. 37.
407 {12} Ebd., S. 2.4; MEW 42; S. 38.



se resolvem as contradições contidas em seu processo de troca.«[408]

Tem-se de, portanto, na investigação da esfera econômica, partir de que temos de tratar com um complexo social de legalidade objetiva cujos »elementos« são, segundo sua essência ontológica, igualmente complexos cuja dinâmica de fato determina cada posição teleológica, cuja totalidade produz a totalidade da reprodução do ser social. Que a unitariedade desse processo como um todo, como tudo na esfera do ser social, é de caráter histórico, já explicamos. Igualmente o fato de que no curso de um tal processo histórico, na esfera da economia, as categorias, os complexos, os processos singulares a partir dos quais se compõe a totalidade de cada formação, recebem um caráter sempre mais social. O »afastamento da barreira natural« altera não apenas o conteúdo e o modo de operar das posições teleológicas singulares; mostra, para além disso, um processo que cria ligações entre elas sempre mais íntimas, complicadas, mediadas. Sabemos que apenas o capitalismo traz à existência uma esfera econômica na qual todo ato singular de reprodução, mais próximo ou mais amplamente mediado, exerce uma certa influência em todos os outros. Marx, por isso, por um lado, apontou a esse respeito que determinadas categorias simples, p. ex., o trabalho concreto como produtor de valores de uso, tem de existir em toda formação[409]; por outro lado, ele igualmente mostrou que as relações das categorias entre si, suas funções no processo como um todo, não apenas estão sujeitas a uma transformação histórica, mas que esta também é de tal modo feita que tão só no patamar mais desenvolvido se lhes é atribuído seu lugar adequado na totalidade do processo e apenas através disso podem receber sua qualidade adequada; assim, o dinheiro existe já em sociedades relativamente primitivas, para apenas no capitalismo ocupar a função correspondente à sua essência no processo como um todo[410]; portanto, o trabalho é uma categoria antiquíssima, apesar disso, apreendido em sua pura simplicidade econômica, »uma categoria tão moderna quanto as relações que geram essa abstração simples«[411]. Essa historicidade das categorias econômicas em seu efeito sobre sua qualidade e estrutura, dinâmica e modo de operar, elimina da esfera econômica ontologicamente corretamente apreendida todas as coisificações que o pensamento burguês fetichizado nela introduz. Assim

408 {9} Marx: Contribuição à crítica da economia política, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.122.
409 {10} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.171.
410 {11} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.56.
411 {12} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.57.

schreibt Marx schon in »Elend der Philosophie«: »Die Maschinen sind ebenso wenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.«[412] Das erhellt den Tatbestand, daß nur die fundamentalen dynamischen Komplexe der Ökonomie als Kategorien der ökonomischen Sphäre betrachtet werden dürfen, daß also die weitverbreitete — schon von Bucharin verkündete, auch heute populäre — Auffassung, als ob man in der Technik das fundamentale »Element« der Ökonomie erblicken dürfte, völlig, ist. Marx gibt schon sehr früh, in »Lohnarbeit und Kapital« an einem Einzelfall ein plastisches Bild dieser fundamentalen Komplexität der ökonomischen Sphäre mit ihren Einwirkungen auf das gesellschaftliche Sein im allgemeinen: »Ein Neger ist ein Neger. In bestimmten Verhältnissen wird er erst zum Sklaven. Eine Baumwollspinnmaschine ist eine Maschine zum Baumwollspinnen. Nur in bestimmten Verhältnissen wird sie zum *Kapital*. Aus diesen Verhältnissen herausgerissen, ist sie so wenig Kapital, wie Gold an und für sich Geld oder der Zucker der Zuckerpreis ist. In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten gegeneinander austauschen. Um zu produzieren, treten sie in bestimmte Beziehungen und Verhältnisse zueinander, und nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse findet ihre Einwirkung auf die Natur, findet die Produktion statt.«[413]

Wenn also die ökonomische Sphäre vorurteilsfrei ontologisch betrachtet wird, zeigt sich sehr leicht, wie wichtig es ist, elementar funktionierende Komplexe zum Ausgangspunkt des Begreifens ihrer Totalität und ihrer größeren Teilkomplexe zu nehmen, statt die Gesetze der Ökonomie mit Hilfe künstlich isolierter »Elemente« und ihres mechanisch-metaphysischen Zusammenhanges erfassen zu wollen. Wohin das letztere führt, kann man leicht in der Kritik von Marx an der Behauptung James Mills, daß jeder Kauf zugleich ein Verkauf ist (und vice versa), daß also damit das permanente Gleichgewicht im Warenaustausch »metaphysisch« gesichert sei, beobachten. Mill sagt: »Es kann nie einen Mangel an Käufern für alle Waren geben. Wer immer eine Ware zum Verkauf darbietet, verlangt eine Ware im Austausch dafür zu erhalten, und ist daher Käufer durch das bloße Faktum, daß er Verkäufer ist. Käufer und Verkäufer aller Waren zusammengenommen, müssen sich daher durch eine metaphysische Notwendigkeit das

412 {13} Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart 1919, S. 117; MEW 4 s s49.
413 {14} Marx: Lohnarbeit und Kapital, Berlin 1931, S. 28; mew 6 S. 409.



escreve Marx já em »A miséria da filosofia«: »As máquinas, assim como o boi que puxa o arado, não são uma categoria econômica. Elas são apenas uma força produtiva. A fábrica moderna, fundada na utilização de máquinas, é uma relação social de produção, uma categoria econômica.«[414] Isto ilumina o estado de fato de que apenas os complexos dinâmicos da economia podem ser considerados como categorias da esfera econômica que, portanto, a visão amplamente difundida — já anunciada por Bukharin, ainda hoje popular — de que se possa divisar na técnica o »elemento« fundamental da economia é completamente insustentável. Marx, já bem cedo, em »Trabalho assalariado e capital«, dá em um caso singular uma imagem plástica dessa complexidade fundamental da esfera econômica com seus efeitos no ser social em geral: »Um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina para fiar algodão. Apenas em determinadas relações ela se torna *capital.* Arrancada a estas relações, ela é tão pouco capital como o ouro em si e para si é dinheiro, ou como o açúcar é o preço do açúcar. Na produção os homens não atuam só sobre a natureza mas também uns sobre os outros. Produzem apenas na medida em que operam-conjuntamente de um modo determinado e trocando as suas atividades umas pelas outras. Para produzirem entram em determinadas ligações e relações uns com os outros, e só no seio destas ligações e relações sociais se efetua a sua ação sobre a natureza, efetua-se a produção.«[415]

Se, portanto, a esfera econômica é considerada ontologicamente sem preconceito, mostra-se muito facilmente como quão importante é tomar os complexos elementares em funcionamento como ponto de partida do compreender de sua totalidade e de seus maiores complexos parciais, ao invés de querer apreender as leis da economia com a ajuda de »elementos« artificiosamente isolados e suas conexões metafísico-mecânicas. Para onde isto derradeiramente conduz pode observar-se facilmente na crítica de Marx à asserção de James Mills de que toda venda é, ao mesmo tempo, uma compra (e *vice-versa*), que portanto com isso estaria assegurado »metafisicamente« o permanente equilíbrio no intercâmbio de mercadorias. Mill diz: »Não pode nunca haver uma falta de compradores para todas as mercadorias. Quem põe à venda uma mercadoria sempre deseja obter outra em troca; logo, é comprador pelo simples fato de ser vendedor. O comprador e vendedor de toda classe de mercadorias, considerados em conjunto, têm de, pois, por necessidade metafísica,

414 {13} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.125-6.
415 {14} Marx: Trabalho assalariado e capital *in Textos III*, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.69.

Gleichgewicht halten.« Marx stellt dem zunächst den schlichten Tatbestand des Warenverkehrs gegenüber: »Das metaphysische Gleichgewicht der Käufe und Verkäufe beschränkt sich darauf, daß jeder Kauf ein Verkauf und jeder Verkauf ein Kauf ist, was kein sonderlicher Trost für die Warenhüter ist, die es nicht zum Verkauf, also auch nicht zum Kauf bringen.«[416] Die Behauptung von Mill hat gerade die Vorstellung von den isolierbaren und in ihrer Isoliertheit typisch wirksamen »Elementen« der ökonomischen Welt zur Grundlage. In einem abstrakt-formell erkenntnistheoretischen oder logischen Sinn kann man mit dem Schein der Richtigkeit behaupten, daß jeder Kauf ein Verkauf und umgekehrt ist. Im wirklichen Warenverkehr entsteht dagegen als allereinfachste, allerelementarste Form des Tausches eine Kette, deren einfachstes Glied der Zusammenhang Ware — Geld — Ware oder Geld — Ware — Geld bildet. Und bereits in dieser elementarsten Form taucht der Widerspruch auf: »Keiner kann verkaufen, ohne daß ein anderer kauft. Aber keiner braucht unmittelbar zu kaufen, weil er selbst verkauft hat.«[417] Es existiert also im ökonomischen Leben, wenn man sein echtes Sein und nicht eine künstlich isolierte, abstraktiv entstellte Figur betrachtet, keinerlei »metaphysische« Notwendigkeit der Identität von Verkauf und Kauf. Im Gegenteil. Das beruht ontologisch wieder darauf, daß jeder ökonomische Akt auf einer Alternativentscheidung beruht. Wenn jemand seine Ware verkauft hat, und damit im Besitz von Geld ist, muß er sich entscheiden, ob er für dieses Geld eine andere Ware kauft oder nicht kauft. Je entwickelter die Ökonomie, je gesellschaftlich determinierter die Gesellschaft wird, desto komplizierter wird diese Alternative, desto unaufhebbarer wird die Zufälligkeit, das heterogene Verhältnis zwischen Kauf und Verkauf. Denn infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist es »ein naturwüchsiger Produktionsorganismus, dessen Fäden hinter dem Rücken der Warenproduzenten gewebt wurden und sich fortweben«.[418] Sie macht die Arbeit ebenso einseitig, wie die Bedürfnisse vielseitig. Für den einzelnen Produzenten bedeutet dies, daß seine Produktion das Ergebnis von teleologischen Setzungen ist, die sowohl quantitativ wie qualitativ in bezug auf das zu befriedigende gesellschaftliche Bedürfnis, wie in bezug auf die Verwirklichung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in der Produktion richtig oder falsch sein können. Das Ideelle, als der Vorstellungskomplex, der die teleologischen Setzungen bestimmt, bildet zwar auch hier das Moment der Initiative, zugleich aber ist auch hier das Moment der Realität (Übereinstimmung des Ideellen mit dem Reellen) das Kriterium der Realisierbarkeit.

416 {15} Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 86-87; MEW 13, S. 78.
417 {16} Kapital I, S. 77; MEW 23, S. 127.
418 {16a} Ebd., S. 70-71; MEW 23, S. 121.



fazer-se contrapeso.«[419] Marx inicialmente coloca ante isto o simples estado de fato do intercâmbio de mercadorias: »O equilíbrio metafísico de compras e vendas reduz-se ao seguinte: cada compra é uma venda e cada venda uma compra, o que constitui medíocre consolo para os possuidores de mercadorias que não podem vender, nem, portanto, comprar.«[420] A asserção de Mill tem por base precisamente a representação (*Vorstellung*) dos »elementos« isoláveis e, em seu isolamento, tipicamente efetivos do mundo econômico. Em um sentido gnosiologicamente formal-abstrato ou lógico, pode-se alegar, com a aparência de correção, que toda compra é uma venda e *vice-versa*. No intercâmbio real de mercadorias emerge, ao contrário, como sua forma mais simples, mais elementar de troca, uma cadeia cujo elo mais simples constitui a conexão mercadoria-dinheiro ou dinheiro-mercadoria-dinheiro. E já nesta forma mais elementar emerge a contradição: »Ninguém pode vender sem que outro compre. Mas ninguém precisa comprar imediatamente apenas por ter vendido.«[421] Não existe, portanto, na vida econômica, quando se considera seu autêntico ser e não uma figura abstratamente desfigurada, artificiosamente isolada, nenhuma necessária identidade »metafísica« de venda com compra. Ao contrário. Isto, ontologicamente, uma vez mais, baseia-se em que todo ato econômico baseia-se em uma decisão alternativa. Quando alguém vendeu sua mercadoria e com isso está de posse de dinheiro, tem de se decidir se compra ou não compra com esse dinheiro outra mercadoria. Quanto mais desenvolvida a economia, quanto mais socialmente for determinada a sociedade, quanto mais complicada se torna essa alternativa, tanto mais inexorável se torna a casualidade, a relação heterogênea entre compra e venda. Pois, é consequência da divisão social de trabalho »um organismo de produção que se desenvolveu naturalmente e cujos fios se teceram e continuam a tecer-se às costas dos produtores de mercadorias.«[422] Ela faz o trabalho tão unilateral quanto, a necessidade, multilateral. Para o produtor singular, isto significa que sua produção é o resultado de posições teleológicas que, tanto quantitativa como qualitativamente em relação à necessidade social a ser satisfeita, quanto em relação à realização do trabalho socialmente necessário na produção, pode ser correta ou falsa. O ideal, enquanto o complexo de representação (*Vorstellungskomplex*) que determina as posições teleológicas, constitui de fato também aqui o momento da iniciativa, ao mesmo tempo, contudo, é também aqui o momento da realidade (correspondência do ideal com o real) o critério da realizabilidade.

419 {Nota da tradução} Schneider (p.363) introduziu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.826), em Benseler, em Scarponi (p.342) nem em Morbois (p.47).
420 {15} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.130.
421 {16} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.236.
422 {16a} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.229.

Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen gesehen, daß durch eine solche Rolle des Ideellen die objektive Gesetzlichkeit des Gesamtprozesses keineswegs aufgehoben wird. Da jede teleologische Setzung reale Kausalreihen in Bewegung zu bringen beabsichtigt, entfaltet sich die Gesetzlichkeit als ihre objektivdynamische Synthese, die sich unabhängig von den Gedanken und Absichten der Einzelproduzenten hinter ihrem Rücken notwendig durchsetzt. Damit ist jedoch die hier geschilderte Widersprüchlichkeit keineswegs irrelevant geworden. Im Gegenteil. Gerade die Verschiedenheit der Erscheinungsformen, Weiterwirkungen etc., die vom elementaren Komplex W-G-W in den verschiedenen ökonomischen Formationen verschieden ausgelöst werden, stellen ein sehr wesentliches Moment des ökonomischen Gesamtprozesses dar. Marx weist sogar darauf hin, daß auf hochentwickelten Stufen der immer gesellschaftlicher gewordenen Ökonomie in ihnen bereits der Keim der ökonomischen Krisen implicite enthalten ist. Freilich nur der Keim, denn das Realwerden der Krisen »erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkt der einfachen Warenzirkulation noch gar nicht existieren«.[423] Marx mag also diesen Zusammenhang zwischen einfachsten dynamischen, aus teleologischen Alternativentscheidungen bestehenden »Elementen« des gesellschaftlichen Seins und dem ökonomischen Gesamtprozeß noch so vorbehaltsvoll kritisch betrachten, seine Analyse zeigt doch deutlich, daß die objektiven, von einzelmenschlichen Beschlüssen, ja von deren gesellschaftlichen Summierungen unabhängigen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten in ihrer Struktur und Dynamik letzten Endes auf diese »Elemente«, auf ihren Setzungscharakter, auf ihre Dialektik des Ideellen und Reellen zurückführbar sind. Durch die ontologische Kritik an den theoretischen Verallgemeinerungen der ökonomischen Elementartatsachen konkretisiert sich bei Marx der letzthinnige Charakter der allgemeinsten Zusammenhänge in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen konkreten Gesetzlichkeiten. Diese haben, wie bereits gezeigt, immer einen gesellschaftlich-geschichtlich konkreten »Wenn-dann«-Charakter. Ihre verallgemeinerte Form, ihr Erhobenwerden zum Begriff ist aber — im Gegensatz zu Hegel — nicht die reinste Form der Notwendigkeit, freilich auch nicht, wie die Kantianer oder die Positivisten meinen, eine bloß gedankliche Verallgemeinerung, sondern im bloß historischen Sinne eine allgemeine Möglichkeit, ein reeller Möglichkeitsspielraum für die konkretgesetzlichen »Wenn-dann«-Verwirklichungen. In einer seiner Darlegungen der Krisentheorie betont Marx sehr scharf diesen Unterschied: »Die allgemeine Möglichkeit der Krisen ist die formelle Metamorphose des Kapitals selbst, das zeitliche und räumliche Auseinanderfallen

423 {17} Ebd., S. 78; MEW 23, S. 128.



Já vimos, em conexões anteriores, que através de um tal papel do ideal de maneira alguma é superada a legalidade objetiva do processo como um todo. Já que toda posição teleológica intenciona colocar em movimento cadeias causais reais, a legalidade se desdobra como sua síntese dinâmico-objetiva que se impõe necessariamente, pelas costas, independentemente dos pensamentos e intenções dos produtores singulares. Com isto, no entanto, a contraditoriedade aqui descrita de modo algum se tornou irrelevante. Ao contrário. Precisamente a diversidade das formas fenomênicas, os efeitos posteriores, etc., que são diferentemente desencadeados pelo complexo elementar M-D-M nas diferentes formações econômicas, representam um momento muito essencial do processo econômico como um todo. Sobre isto, Marx até aponta que, em patamares altamente desenvolvidos da economia sempre mais social, já está contida implicitamente o embrião das crises econômicas. Todavia, apenas o embrião, pois o tornar-se real das crises »exige todo um conjunto de condições que do ponto de vista da circulação simples de mercadorias, ainda não existem, de modo algum«[424]. Portanto, Marx, por mais que considere criticamente com reservas esta conexão entre os mais simples elementos dinâmicos, que consistem de decisões alternativas teleológicas, e o processo econômico como um todo, sua análise mostra nitidamente que as legalidades econômicas, independentes das resoluções humanas singulares, tanto quanto de seus somatórios sociais, são atribuíveis em sua estrutura e dinâmica, por último, a estes »elementos«, ao seu caráter de posição, à sua dialética do ideal e real. Pela crítica ontológica das generalizações teóricas dos fatos econômicos elementares, concretiza-se, em Marx, o caráter ulterior das conexões mais gerais em sua relação para com as respectivas legalidades concretas. Estas, já vimos, têm sempre um caráter »se-então« histórico-social concreto. Sua forma generalizada, seu elevar-se a conceito, é, contudo — em oposição a Hegel — não a forma mais pura da necessidade, todavia, também não, como pensam os kantianos ou os positivistas, uma mera generalização do pensamento, mas, em mero sentido histórico, uma possibilidade geral, um espaço real de manobra de possibilidade para as legalmente-concretas realizações-»se-então«. Em uma de suas exposições da teoria das crises, Marx sublinha essa diferença muito agudamente: »A possibilidade geral das crises é a metamorfose formal do próprio capital, a dissociação de compra e venda

424 {17} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.236.

von Kauf und Verkauf. Aber dieses ist nie die Ursache der Krise. Denn es ist nichts als die allgemeinste Form der Krise, also die Krise selbst in ihrem allgemeinsten Ausdruck. Man kann aber nicht sagen, daß die abstrakte Form der Krise die Ursache der Krise sei. Fragt man nach ihrer Ursache, so will man eben wissen, warum ihre abstrakte Form, die Form ihrer Möglichkeit, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit wind.«[425] Wir werden auf die entscheidende Wichtigkeit dieser Gesetzmäßigkeitskonzeption im Abschnitt über Ideologie noch ausführlich zu reden kommen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß Marx auch in diesem Falle die Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis faßt, nicht als eine bloß erkenntnistheoretische Modalitätskategorie.

Es zeigt sich also, daß jene Struktur, die in der von uns eben untersuchten wechselseitigen dialektischen Polarität des Ideellen und des Reellen zum Ausdruck kommt, die gesamte ökonomische Sphäre von oben bis unten durchsetzt und — ohne die Objektivität der gesetzlichen Zusammenhänge auch nur anzutasten — auf Inhalt, Erscheinungsweise ihrer Verwirklichungen einen entscheidenden Einfluß ausübt. Die eigenartige Objektivität und Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Wirklichkeit hat zur unaufhebbaren Grundlage, daß sie, wie Marx wiederholt mit großem Nachdruck betont, ein Geschichtsprozeß ist, den die beteiligten Menschen selbst vollziehen, die ihre eigene, von ihnen selbst gemachte Geschichte bildet. Auch hier zeigt sich die Marxsche Lehre vom gesellschaftlichen Sein, gerade in den Problemen ihres materiellen Fundamentes, in der Ökonomie die dialektische Zusammengehörigkeit, Aufeinanderbezogenheit, ontologische Untrennbarkeit von in ideeller Form ausgelösten menschlichen Aktivitäten und von daraus herauswachsenden materiell ökonomischen Gesetzlichkeiten. Marx hat bereits in der Analyse der Ontologie der Arbeit gezeigt, daß die herkömmliche Entgegensetzung von Teleologie und Kausalität unhaltbar ist. Dadurch wird es klar, daß Kausalität ohne Teleologie die Dynamik des Naturseins bestimmt. In Ergänzung dazu erscheint die Verknüpfung der Kausalität mit der Teleologie als primäre ontologische Charakteristik des gesellschaftlichen Seins. Einerseits bleibt die subjektive Vorstellung oder Absicht einer teleologischen Setzung etwas bloß Gedankliches oder eine wirkungslose Absicht des Menschen, wenn dadurch nicht — unmittelbar oder noch so weit vermittelt — Kausalreihen in der anorganischen oder organischen Natur in Bewegung gesetzt werden; in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins gibt es keine Teleologie als Seinskategorie ohne eine sie verwirklichende Kausalität. Andererseits sind alle jene Tatsachen und Geschehnisse, die das gesellschaftliche Sein als solche charakterisieren, Ergebnisse von

425 {18} Marx: Theorien über den Mehrwert, a. a.0., n, li, S. 289; MEW 26, 2, S. 514.



no tempo e no espaço. Mas esse processo nunca é a causa da crise, pois é apenas a forma mais geral da crise, isto é, a própria crise em sua expressão mais geral. Não se pode dizer que a forma abstrata da crise é a causa da crise. Quem pergunta por sua causa quer saber precisamente por que sua forma abstrata, a forma de sua possibilidade, passa da possibilidade para a realidade.«[426] Viremos ainda a falar detalhadamente sobre a importância decisiva dessa concepção de legalidade na seção sobre ideologia. Aqui seja apenas indicado que Marx, também nesse caso, compreende a possibilidade no sentido da *dynamis* aristotélica, não como uma mera categoria modal gnosiológica.

Mostra-se, portanto, que aquela estrutura, há pouco investigada por nós, que se expressa na recíproca polaridade dialética do ideal e do real, permeia de cima a baixo a esfera econômica como um todo e — sem mesmo sequer tocar a objetividade das conexões legais — exerce uma influência decisiva no conteúdo, no modo fenomênico de suas realizações. A objetividade e legalidade específicas da realidade econômica têm por base inexorável que ela, como Marx sublinhou repetidamente com grande ênfase, é um processo histórico consumado pelos próprios seres humanos participantes, constitui a sua própria, por eles feita, história. Também aqui mostra-se a teoria marxiana do ser social, precisamente no problema de seu fundamento material, na economia, a conexidade dialética, o referir-se um ao outro, a inseparabilidade ontológica das atividades humanas desencadeadas em forma ideal e as legalidades econômicas materiais que disto emerge. Marx já mostrou na análise da ontologia do trabalho que a contraposição tradicional de teleologia e causalidade é insustentável. Através dela, é claro que causalidade sem teleologia determina a dinâmica do ser natural. Complementarmente a isso aparece a vinculação de teleologia e causalidade como uma característica primária do ser social. Por um lado, a ideação subjetiva ou intenção de uma posição teleológica permanece algo meramente intelectual ou uma intenção sem efeito dos seres humanos, se através dela não são postas em movimento — imediatamente ou mais amplamente mediada — séries causais na natureza inorgânica ou orgânica; na ontologia do ser social não há nenhuma teleologia enquanto categoria ontológica sem uma causalidade que a realize. Por outro lado, todos aqueles estados de fato e eventos que caracterizam o ser social enquanto tal, são resultado de

426 {18} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.950. {Nota da tradução} Schneider (p.365) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.828), em Benseler, em Scarponi (p.344) e em Morbois (p.50).

teleologisch in Gang gebrachten Kausalreihen. Natürlich können teleologisch nicht gesetzte kausale Geschehnisse (Erdbeben, Sturm, Klima etc.) oft sehr weitgehende Folgen für je ein konkretes gesellschaftliches Sein, sogar in positivem, nicht nur in destruktivem Sinne haben (gute Ernte, günstiger Wind etc.). Bestimmten Naturphänomenen dieser Art gegenüber ist sogar die entwickelteste Gesellschaft noch immer wehrlos. Das schließt aber nicht aus, daß in der ökonomischen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins gerade die Beherrschung aller Art von Naturkräften eine entscheidende Rolle spielt. Selbst solche reinen unbeherrschten Naturereignisse lösen teleologische Setzungen aus und werden dadurch nachträglich ins gesellschaftliche Sein eingefügt. Wenn diese Herrschaft über die Natur auch bloß als ständig zunehmend erstarkende Tendenz und nie als vollendeter Zustand vorhanden sein kann, ist es evident, daß der teleologisch gesetzte Ursprung der Geschehnisse und Gegenständlichkeiten das ontologisch Spezifische des gesellschaftlichen Seins ausmacht.

Unsere bisherige Analyse der ontologischen Beschaffenheit der ökonomischen Sphäre läßt diese dialektische Zusammengehörigkeit von Kausalität und Teleologie — trotz ihrer Heterogenität — in einer konkreteren Gestalt erscheinen, als die hier aufgezeigte Wechselbeziehung des Ideellen und des Reellen. Die seinsmäßige Konkretisierung beruht objektiv darauf, daß jetzt nicht mehr bloß die menschliche teleologische Setzung der Naturkausalität, sie in Bewegung bringend, gegenübersteht, sondern, schon auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, auch das sich aus menschlichen Aktivitäten zusammengesetzte, in Gang gebrachte gesellschaftliche Sein selbst. Ob der Warenaustausch sich realisiert, ist ein Prozeß, der sich unmittelbar auf dem Boden des gesellschaftlichen Seins vollzieht, wobei natürlich — gleichviel wie weit vermittelt — die teleologische Einwirkung auf die Naturkausalität das unaufhebbare Fundament bildet, was aber den wesentlich gesellschaftlichen Charakter des Warenverkehrs, die gesellschaftliche Wesensart seiner Kategorien keineswegs aufhebt. Ja es zeigt sich, daß hier, auf dem Gebiet der reinen Ökonomie, wenn nicht unbedingt auch auf dem Gebiet des Stoffwechsels mit der Natur, jene teleologischen Setzungen in Gang gesetzt werden, die Einwirkungen auf andere Menschen bezwecken. Hinter den Formeln W-G-W steckt immer als Realität eine Fülle von solchen gelungenen oder gescheiterten teleologischen Setzungen. Der die teleologische Setzung im Bereich der Ökonomie vollziehende Mensch steht also dem gesamten Sein gegenüber, wobei jedoch das gesellschaftliche Sein insofern die entscheidende Vermittlungsrolle spielt, als die Konfrontation mit dem Natursein nie eine rein unmittelbare sein kann, sondern stets eine ökonomisch vermittelte ist, die im Laufe der Entwicklung immer vermittelter wird. Das ideelle Moment der ökonomischen Setzung, das uns jetzt beschäftigt,



séries causais postas em andamento teleologicamente. Naturalmente, eventos causais não postos teleologicamente (terremotos, tempestades, clima, etc.), podem ter com frequência consequências muito amplas para um ser social concreto, mesmo em sentido positivo, não apenas no sentido destrutivo (boa colheita, vento favorável, etc.). Ante determinados fenômenos naturais desse tipo, mesmo a mais desenvolvida sociedade é ainda indefesa. Isto não exclui, contudo, que no desenvolvimento econômico do ser social, justamente o domínio de todos os tipos de forças naturais desempenha um papel decisivo. Mesmo tais eventos naturais puramente incontroláveis desencadeiam posições teleológicas e, através disso, são complementarmente inseridos no ser social. Se esse domínio sobre a natureza pode ser existente apenas meramente como tendência em permanente, crescente, intensificação, e jamais como estado consumado, é evidente que a origem teleologicamente posta dos eventos e das objetividades perfaz o ontologicamente específico do ser social.

Nossa análise até aqui da qualidade ontológica da esfera econômica permite que apareça esta conexidade dialética de causalidade e teleologia — em que pese sua heterogeneidade — em uma figura mais concreta que a aqui assinalada inter-relação do ideal e do real. A concretização ontológica objetivamente baseia-se em que agora o que está diante da causalidade natural não é mais meramente a posição teleológica humana que a coloca em movimento mas, já na esfera da pura economia, o próprio ser social composto e posto em movimento pelas atividades humanas. Se o intercâmbio de mercadorias se realiza, é um processo que se executa imediatamente no terreno do ser social, em que, naturalmente, o efeito — não importa quão mediado — sobre a causalidade natural constitui o fundamento inexorável, o que, todavia, de modo algum supera o caráter essencialmente social do intercâmbio de mercadorias, o tipo social de essência de suas categorias. Mostra-se, ainda aqui, na esfera da pura economia, mesmo se não incondicionalmente, que também na esfera do metabolismo com a natureza são postas em movimento aquelas posições teleológicas que visam os efeitos sobre outros seres humanos. Por trás da fórmula M-D-M está sempre como realidade uma abundância de tais posições teleológicas, exitosas ou fracassadas. O ser humano que executa a posição teleológica na esfera da economia está, portanto, frente ao ser como um todo, em que, todavia, desempenha o papel mediador decisivo o ser social, na medida em que a confrontação com o ser natural não pode jamais ser uma confrontação puramente imediata, ao contrário, sempre já é economicamente mediada, que, no curso do desenvolvimento, se torna sempre mais mediada. O momento ideal da posição econômica, que agora nos ocupa,

hat als polaren Gegensatz ein reelles, dessen Wesensart von diesen Vermittlungen als vorwiegend gesellschaftlich bestimmt ist. Diese Lage wirkt auf die Beschaffenheit der hier auftretenden Alternativentscheidungen in bezug auf die ideelle Komponente zurück. Wie die bloße Tatsache der Verknüpfung von Teleologie und Kausalität einen radikalen Bruch mit allen alten philosophischen Lösungen ihres Verhältnisses bedeutet hat, so folgt aus der allgemeinen Lage im Bereich der Ökonomie ein weiterer Ansatz zum Aufhellen der Beziehungen der menschlichen Aktivität, der menschlichen Praxis zu den Gesetzlichkeiten jenes Seins, das Voraussetzung, Umwelt und Objekt zu ihr bildet. Da es sich hier, wie schon in der Arbeit, bloß um die Keimform des Problemkomplexes von Freiheit und Notwendigkeit handelt, kann die Frage auch hier nicht in entfalteter Reinheit und Schärfe aufgeworfen werden. Denn so sehr die seinsmäßige Möglichkeit und Notwendigkeit von Alternativentscheidungen die Basis einer jeden Freiheit ergibt — für Wesen, die keine Alternativen zur praktischen Grundlage ihrer Existenz machen müssen und können, kann die Frage der Freiheit nicht einmal aufgeworfen werden — ist jene mit dieser keineswegs einfach identisch. Ohne noch auf das Problem der Freiheit selbst eingehen zu können, kann doch als Ergebnis der Marxschen Ontologie des gesellschaftlichen Seins gesagt werden, daß es in der menschlichen Praxis keinen Akt gibt, dem nicht eine Alternativentscheidung zugrundeliegen würde. Ein metaphysisch ausschließender Gegensatz von Notwendigkeit (absoluter Unfreiheit) und Freiheit ist im gesellschaftlichen Sein überhaupt nicht vorhanden. Es existieren bloß, genetisch aufzeigbar, gesellschaftlich-geschichtlich, dialektisch bestimmte Entwicklungsstufen der menschlichen Praxis, die ihr immer und überall auf Alternativentscheidungen beruhendes Wesen ihren Bedingungen und Erfordernissen entsprechend in verschiedener Erscheinungsweise, mit verschiedenen Inhalten und Formen sozial produzieren, reproduzieren, höherentwickeln, problematisch machen etc. Das folgt aus der ontologischen Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins, in welchem eine von bewußten Akten genetisch nicht determinierte Notwendigkeit überhaupt nicht vorkommt. Freilich lösen sich, wie dies bereits in der Analyse der Arbeit aufgezeigt wurde, die kausalen Folgen der teleologischen Akte von den Intentionen der Setzenden ab, gehen oft sogar in völlig entgegengesetzte Richtung. Wenn aber, um ein oft angeführtes Beispiel zu wiederholen, das Erstreben des Extraprofits auf einer bestimmten Stufe der kapitalistischen Entwicklung zum Sinken der Profitrate führt, so entsteht ein ontologisch völlig anders gearteter Prozeß, als wenn etwa ein Stein infolge der Wirkung verschiedener naturgesetzlich bestimmter Konstellationen in die Tiefe rollt oder wenn Bazillen im Organismus eine Krankheit verursachen.



tem como oposição polar um momento real, cujo tipo de essência é determinada por essas mediações como preponderantemente sociais. Essa situação retroage, no que concerne ao componente ideal, sobre a qualidade das decisões alternativas que aqui se apresentam. Tal como o mero fato da vinculação de teleologia e causalidade significou uma ruptura radical com todas as antigas soluções filosóficas de sua relação, da situação geral na esfera da economia decorre uma abordagem mais ampla para iluminar as relações das atividades humanas, da práxis humana para com as legalidades daquele ser que lhe constitui o pressuposto, o mundo ambiente e o objeto. Já que aqui, tal como já no trabalho, trata-se meramente da forma germinal do complexo de problemas de liberdade e necessidade, a questão também aqui não pode ser aberta com nitidez e acuidade desdobradas. Pois, por mais que a possibilidade e necessidade ontológicas resultem na base de toda liberdade — por essência, àqueles que não têm de, nem podem, fazer de qualquer alternativa a base prática de sua existência, a questão da liberdade nem sequer é levantada —, de modo algum é simplesmente idêntica com elas. Sem ainda poder tratar do problema da própria liberdade, pode ser dito, como resultado da ontologia marxiana do ser social, que não há na práxis humana nenhum ato que não tenha por base uma decisão alternativa. Uma oposição metafisicamente excludente de necessidade (absoluta não-liberdade) e liberdade absolutamente não existe no ser social. Existem apenas determinados estágios de desenvolvimento da práxis humana, geneticamente demonstráveis, histórico-sociais, dialeticamente determinados, que socialmente produzem, reproduzem, desenvolvem ascendentemente, problematizam, etc., em modos fenomênicos diferentes, com diferentes conteúdos e formas, as condições e exigências correspondentes à essência, sempre e em toda parte, baseada em decisões alternativas. Isto resulta da qualidade ontológica do ser social, no qual absolutamente não é encontrada uma necessidade não determinada geneticamente por atos conscientes. Todavia, as consequências causais dos atos teleológicos destacam-se, como já foi apontado na análise do trabalho, das intenções de quem as põe, vão com frequência mesmo em direção completamente oposta. Quando, contudo, para repetir um exemplo com frequência citado, o esforço pelo lucro extraordinário em determinado patamar do desenvolvimento capitalista conduz à queda da taxa de lucro, emerge um processo ontologicamente disposto completamente diferente do que se, por exemplo, uma pedra, à consequência do efeito de constelações determinadas por diferentes leis naturais, rola à profundeza ou se bacilos causam doença no organismo.

So ist das gesamte gesellschaftliche Sein in seinen grundlegenden ontologischen Zügen auf die teleologischen Setzungen der menschlichen Praxis aufgebaut, formal ohne Rücksicht darauf, wie weit die theoretischen Inhalte solcher Setzungen das Sein, allgemein gesprochen, richtig erfassen, wenn sie nur imstande sind, ihre unmittelbar beabsichtigten Zielsetzungen zu verwirklichen, selbstredend auch ohne Rücksicht darauf, ob ihre weiteren kausalen Folgen den Intentionen der Setzungssubjekte entsprechen. Objektiv kommt es darauf an, welche Kausalreihen diese Setzungen in Gang bringen und wie diese sich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins auswirken. Um die dabei entstehenden ontologischen Probleme ganz klar zu sehen, scheint es uns unerläßlich, diese teleologischen Setzungen sowohl in bezug auf ihre objektiv-struktive Beschaffenheit, wie in bezug auf ihre Einwirkungen auf die setzenden Subjekte etwas näher zu betrachten. Denn gerade hier geraten die schlichten Tatsachen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins in scharfe Widersprüche zu einigen altehrwürdigen philosophischen Traditionen, die immer wieder von den höchst entwickelten, kompliziertesten Erscheinungen ausgingen, diese metaphysisch, logisch, erkenntnistheoretisch isolierend betrachteten und deshalb naturgemäß nie zu ihrer Genesis, zu ihrem wirklichen Seinsgrund — zum Schlüssel ihrer ontologischen Entzifferung — weitergehen konnten. Objektiv angesehen bedeuten die von uns untersuchten »Elemente« des gesellschaftlichen Seins immer nur so viel, daß mit Hilfe einer teleologischen Setzung reale Kausalreihen in Bewegung gebracht werden können. Die kausalen Verknüpfungen existieren ganz unabhängig von jedweder Teleologie; diese dagegen setzt eine durch jene bewegte Wirklichkeit voraus: teleologische Setzungen sind nur in einem kausal determinierten Sein möglich. Denn ihre Verwirklichung beruht darauf, daß man mit dem immer neuen Funktionieren einer praktisch richtig erkannten Kausalreihe unbedingt rechnen kann. So einfach dieser Zusammenhang von Kausalität und Teleologie auch ist, wurde er in der ganzen Geschichte der Philosophie nur von Aristoteles und Hegel und selbst von ihnen auch nur partiell, nicht in allen Konsequenzen erkannt. Nicolai Hartmann, der einzige bürgerliche Philosoph unserer Tage, der innerhalb bestimmter Grenzen ein wirkliches Verständnis für Seinsprobleme gehabt hat, versuchte die Analyse von Aristoteles wieder vor die philosophische Öffentlichkeit zu bringen. Er betonte mit Recht, daß Aristoteles einerseits die Wirksamkeit der Teleologie konkret ausschließlich an Arbeitsbeispielen aufzeigt, an denen des Baumeisters und des Arztes, was jedoch die Inkonsequenz nicht verhinderte, seine Naturauffassung ebenfalls auf Teleologie zu gründen. Hartmann sieht mit richtiger Kritik, daß die Aristotelische Konzeption der Teleologie alle Prozesse »die nicht von einem Bewußtsein geleitet sind, ausschließt«, was zur



Portanto, o ser social como um todo, em seus traços ontológicos fundamentais, erige-se a partir de posições teleológicas da práxis humana, formalmente sem consideração a quão amplamente os conteúdos teóricos de tais posições, falando em geral, apreendem corretamente o ser, se ao menos são capazes de realizar as posições de finalidade imediatamente almejadas, obviamente também sem consideração se suas consequências causais posteriores correspondem às intenções do sujeito da posição. Objetivamente importa quais séries causais essas posições colocam em andamento e como estas afetam a totalidade do ser social. Para enxergar com toda clareza os problemas que disto emergem, parece-nos imperativo considerar mais de perto essas posições teleológicas tanto em referência à sua qualidade estrutural-objetiva, quanto em referência aos seus efeitos sobre os sujeitos que as põem. Pois precisamente aqui os fatos simples da ontologia do ser social terminam em aguda contradição com algumas veneráveis tradições filosóficas que repetidamente partem — para a chave de sua decifração ontológica — dos fenômenos mais altamente desenvolvidos, mais complicados, consideram-nos metafisicamente, logicamente, gnosiologicamente isolados, e por isso, naturalmente, jamais podem prosseguir para suas gêneses, para seus reais fundamentos de ser — para a chave de sua decifração ontológica. Objetivamente vistos, os »elementos« por nós investigados do ser social significam tão somente que com a ajuda de uma posição teleológica podem ser postas em movimento séries causais reais. Os enlaçamentos causais existem de todo independentes de qualquer teleologia; esta, ao contrário, pressupõe uma realidade movida por aquelas: posições teleológicas são possíveis apenas em um ser causalmente determinado. Pois sua realização baseia-se em que se pode incondicionalmente contar com o sempre novo funcionamento de uma série causal praticamente reconhecida corretamente. Por mais simples que seja essa conexão de causalidade e teleologia, foi reconhecida, em toda a história da filosofia, apenas por Aristóteles e Hegel e, mesmo por eles, apenas parcialmente, não em todas as consequências. Nicolai Hartmann, o único filósofo burguês de nossos dias que, dentro de determinados limites, teve uma real compreensão dos problemas ontológicos, tentou trazer de volta ao público filosófico a análise de Aristóteles. Ele sublinha, com razão, que Aristóteles, por um lado, mostra concretamente, exclusivamente pelo exemplo do trabalho, o do arquiteto e do médico, a operatividade da teleologia, o que, todavia, não o previne da inconsequência de fundar sua visão da natureza igualmente na teleologia. Hartmann enxerga, com a crítica correta, que a concepção aristotélica da teleologia »exclui« todos os processos »que não são guiados por uma consciência«, o que

Folge haben mußte, daß jede teleologische Auffassung der Natur oder des Geschichtsprozesses im Grunde genommen nur theologischen Charakters sein könnte. Wenn nun Hartmann die Aristotelische Analyse der teleologischen Setzung, nämlich die Unterscheidung von νόηοίς und ηοίηοις, durch eine Zweiteilung des ersten Aktes in »Zwecksetzung« und »Selektion der Mittel« ergänzt, so hat er in der Annäherung an das Phänomen einen wirklichen Fortschritt erzielt, die teleologische Setzung wesentlich konkretisiert, indem er zeigt, daß der erste Akt eine Richtung vom Subjekt auf das (bloß gedachte) Objekt hin hat, während der zweite eine »rückläufige Determination« ist, da in ihm vom geplanten neuen Objekt aus die Schritte, die zu ihr führen, rückläufig konstruiert werden.[427] Die Schranken in Hartmanns Konzeption zeigen sich darin am deutlichsten, daß er den Akt der Zielsetzung keiner weiteren Analyse unterwirft, er begnügt sich mit der nicht unrichtigen, aber ungenügend konkretisierten Feststellung, daß sie vom Bewußtsein ausgeht und in die Zukunft, auf etwas noch nicht Seiendes gerichtet ist. In Wirklichkeit hat aber die Zielsetzung eine sehr konkrete gesellschaftliche Genesis und Funktion. Sie entspringt aus den Bedürfnissen der Menschen, und zwar nicht bloß aus solchen in ihrer Allgemeinheit, sondern aus ausgesprochen besonderen Wünschen nach ihrer konkreten Befriedigung; diese, die jeweiligen konkreten Umstände, die konkreten gesellschaftlich vorhandenen Mittel und Möglichkeiten bestimmen erst konkret die Zielsetzung selbst, und es ist selbstverständlich, daß die Art der Selektion der Mittel sowie die der Realisation von der Totalität dieser Umstände sowohl ermöglicht wie begrenzt werden. Erst so kann die teleologische Setzung zum zentralen Vehikel des Menschen — individuell wie gattungsmäßig — werden; erst so erweist sie sich als die spezifisch-elementare Kategorie, die das gesellschaftliche Sein von jedem Natursein qualitativ unterscheidet.

Eine solche Konkretisierung, die deshalb weit über jede letzthin abstrakterkenntnistheoretischen Erwägungen, etwa daß die Teilbewegung innerhalb dieses Komplexes vom Subjekt zum Objekt oder umgekehrt verläuft, hinausgeht, ist unbedingt notwendig, wenn wir begreifen wollen, daß auch eine andere säkular ungelöste Frage der Philosophiegeschichte ebenfalls erst von diesem Komplex aus ihre richtige ontologisch-genetische Beantwortung finden kann. Wir meinen auch jetzt das Problem der Freiheit. Wie in der Frage des Verhältnisses von Kausalität und Teleologie muß auch hier, übrigens mit manchen früheren Anschauungen übereinstimmend, betont werden, daß das Problem der Freiheit nur in Komplementärbeziehung zu dem der Notwendigkeit sinnvoll gestellt werden kann.

427 {19} N. Hartmann: Teleologisches Denken, Berlin, 1951, S. 65-67.



teve de ter por consequência que toda visão teleológica da natureza ou do processo histórico, tomada em seu fundamento, apenas pode ter um caráter teológico. Ao, então, Hartmann completar a análise de Aristóteles da posição teleológica, a saber, a diferenciação entre νόηοίς e ηοίηοις[428], através de uma bipartição do primeiro ato em »posição de propósito« e »seleção dos meios«, realizou na aproximação ao fenômeno, um verdadeiro avanço, concretizou essencialmente a posição teleológica na medida em que mostra que o primeiro ato tem uma direção do sujeito ao (meramente pensado) objeto, enquanto o segundo é uma »determinação retrocessiva«, pois, ela é construída retrocessivamente a partir dos passos que levam ao novo objeto planejado.[429] Os limites na concepção de Hartmann se mostram mais nitidamente em que não submete o ato da posição de finalidade a nenhuma análise posterior, ele se satisfaz com a constatação correta, mas não suficientemente concretizada, de que ela parte da consciência e se dirige para o futuro, para algo ainda não existente. Na realidade, contudo, a posição de finalidade tem uma gênese e função sociais muito concretas. Ela brota das necessidades dos seres humanos e, de fato, não meramente destas em sua generalidade, mas, marcadamente particulares, dos desejos por sua concreta satisfação; estes, as circunstâncias concretas correspondentes, os meios e possibilidades concretos socialmente existentes apenas determinam concretamente a própria posição de finalidade, e é evidente que o tipo da seleção dos meios assim como os da realização são tanto possibilitados quanto limitados pela totalidade dessas circunstâncias. Apenas assim pode a posição teleológica tornar-se veículo central do ser humano — individual tanto quanto genérico —; apenas assim comprova-se como a categoria elementar-específica que diferencia qualitativamente o ser social de todo o ser natural.

Uma tal concretização, que vai para muito além de todas as considerações por último gnosiológico-abstratas, por exemplo, que o movimento parcial no interior desse complexo procede do sujeito ao objeto, ou *vice-versa*, é incondicionalmente necessária se queremos compreender que, igualmente, também uma outra questão secular não solucionada da história da filosofia apenas pode encontrar sua correta resposta ontogenética a partir desse complexo. Pensamos, também agora, no problema da liberdade. Tal como na questão da relação de causalidade e teleologia, tem de ser enfatizado, também aqui, ademais correspondendo à algumas concepções anteriores, que o problema da liberdade apenas em uma relação complementar àquela da necessidade pode ser posto sensatamente.

428 {Nota da tradução}: *noesis* e *poesis*

429 {19} N. Hartmann, Teleologisches Denken, cit., p.65-7.

Würde es in der Wirklichkeit keine Notwendigkeit geben, so wäre auch keine Freiheit möglich, freilich ebensowenig in einer Welt des Laplaceschen Determinismus, der Nietzscheschen »Wiederkehr des Gleichen« etc. Wir haben bereits wiederholt auf den »Wenn-dann«-Charakter der faktisch seienden Notwendigkeit hingewiesen und meinen, das Problem der Freiheit läßt sich nur dann richtig und wirklichkeitstreu stellen, wenn man vom Sein dieses Komplexes ausgeht, von der Normalform seines Funktionierens, von seiner Genesis als Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Es ist klar, daß hier nur die letzte Frage gestellt und beantwortet werden kann. Der Gesamtkomplex der Freiheit kann nur im Rahmen der Ethik angemessen untersucht werden. Die richtige Fragestellung führt sowieso über die Klärung der Genesis. Diese ist nun, wie das als Faktum bereits wiederholt gezeigt wurde, die im Arbeitsprozeß notwendig und permanent auftretende Alternativentscheidung. Denn man würde diese, auch auf ihrer primitivsten Stufe, unzulässig vereinfachen, würde man sie auf die der Zielsetzung innewohnende beschränken. Fraglos ist die Zielsetzung eine Alternativentscheidung, ihre Verwirklichung, und zwar in der geistigen Vorbereitung ebenso wie in der praktisch-faktischen Durchführung selbst, ist aber keineswegs ein einfach kausales Geschehen, die einfache kausale Folge eines vorangegangenen Beschlusses. Für das Wie der Verwirklichung bedeutet dieser ein konkretes Programm, d.h. einen realen, real begrenzten und damit konkret gewordenen Möglichkeitsspielraum. Es bedarf keiner eingehenden Analyse — jede Alltagserfahrung kann es bestätigen —, daß sowohl in der geistigen Vorbereitung einer Arbeit, sei sie wissenschaftlich oder bloß empiristisch-praktisch, wie in ihrer faktischen Durchführung man es immer mit einer ganzen Kette von Alternativentscheidungen zu tun hat. Von der Tatsache, daß bei den Handgriffen jeweils der günstigste ausgesucht und der weniger geeignete verworfen wird, bis zu ähnlichen Vorgängen in der geistigen Planung ist diese Reihe von Beschlüssen, freilich innerhalb des konkreten Spielraums der konkreten Gesamtplanung, überall in voller Evidenz wahrnehmbar. Daß dieser Prozeß im durchschnittlichen Alltag nicht jedem, nicht immer gegenwärtig ist, kommt aus der unmittelbaren Arbeitserfahrung, die wesentlich darauf beruht, daß Einzelverrichtungen, die sich bereits bewährt haben, zumeist als bedingte Reflexe fixiert und dadurch »unbewußt« gemacht werden; genetisch betrachtet ist aber jeder bedingte Reflex einmal Gegenstand von Alternativentscheidungen gewesen. Natürlich wird damit der kausale Prozeß als Effekt der teleologischen Setzung nicht annulliert, nur daß er nicht von einer einzigen teleologischen Setzung ein für allemal in Gang gesetzt wird, daß vielmehr die einzelnen Entscheidungen der faktischen Verwirklichung ihn ununterbrochen differenzieren, nuancieren, verbessern oder verschlechtern, natürlich innerhalb



Não houvesse na realidade nenhuma necessidade, então nenhuma liberdade seria possível, claro, mesmo em um mundo do determinismo de Laplace, bem como do »retorno do mesmo« de Nietzsche, etc. Já apontamos repetidamente ao caráter »se-então« da necessidade faticamente existente e pensamos que o problema da liberdade apenas se deixa colocar correta e verossimilmente se se parte do ser desse complexo, da forma normal do seu funcionamento, de sua gênese enquanto componente do ser social. É claro que aqui apenas pode ser posta e respondida a última questão. O complexo como um todo da liberdade apenas pode ser adequadamente investigado na moldura da ética. A colocação correta da questão conduz, de qualquer modo, ao esclarecimento da gênese. Esta é a decisão alternativa que, como já seguidamente mostrado como fato, aparece necessária e permanentemente no processo de trabalho. Aquela seria inadmissivelmente simplificada, mesmo no seu patamar mais primitivo, se se a limitasse inerentemente à posição de finalidade. Sem dúvida, é a posição de finalidade uma decisão alternativa, sua realização e, tanto em sua preparação espiritual quanto em sua própria implementação fático-prática, não é de modo algum um simples evento causal, a simples consequência causal de uma resolução precedente. Esta, para o como da realização, significa um programa concreto, *i.e.*, um real, limitado e com isto tornado concreto, espaço de manobra de possibilidade. Não é preciso uma análise detalhada — toda experiência cotidiana o pode confirmar — que tanto na preparação intelectual de um trabalho, seja ele científico ou meramente prático-empírico, quanto na sua implementação fática, tem-se sempre de lidar com toda uma série de decisões alternativas. Do fato de que, dos manuseios, escolha-se o mais favorável no momento e se rejeite o menos adequado, até procedimentos similares no planejamento intelectual, essa cadeia de resoluções, admissivelmente no interior do espaço de manobra concreto do planejamento concreto como um todo, é absolutamente discernível com plena evidência. Que esse processo, no cotidiano médio, não é de todo e sempre presente, provém da experiência de trabalho imediata que, essencialmente, baseia-se em que uma tarefa singular que já se comprovou na maior parte das vezes é fixada como reflexo condicionado e, através disso, torna-se »inconsciente«; geneticamente considerado, todavia, cada reflexo condicionado já foi, uma vez, objeto de decisões alternativas. Naturalmente, com isso não é anulado o processo causal como efeito da posição teleológica, apenas que não é posto em andamento uma vez por todas por uma única posição teleológica, que, antes, as decisões singulares da realização fática o ininterruptamente diferenciam, nuançam, melhoram ou pioram, naturalmente no interior

der Grundlinie, die die allgemeine Zielsetzung bestimmt hat. Und daß diese Struktur auch auf allen Gebieten der teleologischen Setzungen die geltende ist, kann jeder in einem beliebigen Gespräch beobachten; man mag vorher eine allgemeine Absicht haben, die man mit seiner Hilfe erreichen will, jeder ausgesprochene Satz aber, seine Wirkung oder Wirkungslosigkeit, die Replik, evtl. das Schweigen des Gesprächspartners etc. bringen zwangsläufig eine Reihe von neuen Alternativentscheidungen hervor. Daß ihr Möglichkeitsspielraum größer, dehnbarer etc. ist, als der in der physischen Arbeit im engeren Sinn, wird niemand überraschen, dem unsere Ausführungen über die beiden Typen der teleologischen Setzung bekannt sind.

Damit ist das »Urphänomen« der Freiheit im gesellschaftlichen Sein der Menschen bereits in seinen gröbsten Zügen umschrieben. Es handelt sich um die Tatsache, daß sämtliche Momente des gesellschaftlich-menschlichen Lebensprozesses, soweit sie nicht einen völlig spontan-notwendigen biologischen Charakter haben (Atmen), Kausalergebnisse solcher Setzungen und nicht einfache Glieder von Kausalreihen sind. Natürlich bleibt die Alternativentscheidung der Menschen nicht auf dem Niveau der einfachen Arbeit stehen, wir haben ja eben sehen können, daß jene teleologischen Setzungen, die nicht dem Stoffwechsel mit der Natur dienen, sondern auf das Bewußtsein anderer Menschen gerichtet sind, in dieser Hinsicht dieselbe Struktur und Dynamik zeigen. Und mag die gesellschaftliche Arbeitsteilung bis hinauf zu den höchsten geistigen Leistungen der Menschen noch so komplizierte Lebensäußerungen hervorbringen, als allgemeine Grundlage für alle bleiben die Alternativentscheidungen in Funktion. Natürlich bedeutet dies nur eine höchst allgemeine und darum abstrakt bleibende Aufbewahrung der Eigenart der Genesis. Gehalt wie Form sind fortlaufend umwälzenden qualitativen Wandlungen unterworfen, sie können und sollen deshalb nie aus der Urform der Genesis als deren bloße Varianten einfach »abgeleitet« werden. Daß aber diese Urform in allen Wandlungen doch aufbewahrt bleibt, ist ein Zeichen dafür, daß es sich hier um eine elementare und fundamentale Grundform des gesellschaftlichen Seins handelt, ebenso wie etwa die Reproduktion des Organismus, bei allen ihren qualitativen Veränderungen, eine solche permanente Form der organischen Natur bleibt. Wenn wir also, wie früher betont, Wachstum und Beschaffenheit der höheren Erscheinungsweisen der Alternativentscheidungen erst in der Ethik angemessen behandeln können, ist es doch auch hier möglich, in einigen Bemerkungen ganz allgemeiner Art etwas vom Wesen der wirklichen Ausführung vorwegzunehmen. Um hier nicht von Anfang an Mißverständnissen ausgesetzt zu sein, sei sogleich betont: die übliche philosophische Verallgemeinerung von der einen und — metaphysisch — unteilbaren Freiheit halten wir für eine



da linha fundamental que a posição de finalidade geral determinou. E que esta estrutura é válida em todas as esferas das posições teleológicas cada um pode observar em qualquer conversa; pode-se ter uma intenção geral prévia, que se quer com sua ajuda alcançar, contudo, cada frase pronunciada, seu efeito ou sua carência de efeito, a réplica, eventualmente o silêncio do interlocutor, etc., produzem inevitavelmente uma série de novas decisões alternativas. Que seu espaço de manobra de possibilidades é maior, mais maleável, do que no trabalho físico no sentido estrito, não surpreende a ninguém que conheça nossas exposições sobre os dois tipos de posição teleológica.

Com isto, o »fenômeno originário« da liberdade no ser social dos seres humanos já foi circunscrito em seus traços mais grosseiros. Trata-se do fato de que todos os momentos do processo de vida humano-social, desde que não tenham um completo caráter biológico necessário-espontâneo (respirar), são resultados causais de tais posições e não simples elos de séries causais. Naturalmente, a decisão alternativa dos seres humanos não se detém no nível do trabalho simples; já pudemos ver que aquelas posições teleológicas que não servem ao metabolismo com a natureza, que, ao contrário, são direcionadas à consciência de outros seres humanos, mostram neste aspecto a mesma estrutura e dinâmica. E por complicadas expressões de vida, ascendendo até as realizações mais altamente espirituais, que possa produzir a divisão social de trabalho, permanecem as decisões alternativas em funcionamento como base geral de todas. Naturalmente, isto significa apenas uma conservação muitíssimo geral e, por isso, que permanece abstrata, da peculiaridade da gênese. Conteúdo bem como forma estão continuamente submetidos a subvertedoras mudanças qualitativas, não podem e não devem, por isso, jamais ser simplesmente »deduzidos« da forma originária da gênese, como suas meras variantes. Que, contudo, essa forma originária permaneça preservada em todas as transformações é um sinal de que se trata aqui de uma forma básica elementar e fundamental do ser social, igualmente a como a reprodução do organismo, por todas as suas alterações qualitativas, permanece uma tal permanente forma dos organismos naturais. Se, portanto, como anteriormente sublinhado, apenas na ética podemos adequadamente tratar do crescimento e da qualidade dos modos fenomênicos mais elevados, ainda assim é aqui possível antecipar, em algumas observações de tipo de todo geral, algo da essência da execução real. E para, aqui, desde o início, não estar exposto a mal-entendidos, que seja salientado imediatamente: a costumeira generalização filosófica de uma e — metafisicamente — indivisível liberdade contém para nós uma

leere Gedankenkonstruktion. Die gesellschaftliche Entwicklung produziert immer wieder Gebiete der menschlichen Praxis, in denen das, was allgemein Freiheit genannt zu werden pflegt, von verschiedenen Inhalten erfüllt, von verschiedenen Strukturen geformt, mit verschiedener Dynamik wirksam werdend etc. in Erscheinung tritt. Diese Vielheit ist aber, weder im geschichtlichen Nacheinander, noch im Nebeneinander einer und derselben Gesellschaft etwas starr diskontinuierlich Heterogenes; ihre verschiedenen Verkörperungen spielen ineinander über, ohne allerdings restlos zur völligen Einheit zu verschmelzen (z.B. rechtliche und moralische Freiheit). Es bleibt also bei allen geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandlungen doch eine Vielheit als Gegebenes, bei deren gedanklicher Behandlung, wenn die seienden Tatsachen nicht vergewaltigt werden sollen, das Spezifische der Sphären, Gebiete etc. immer respektiert werden muß. Darum muß ihre Darlegung und Analyse der Ethik überlassen werden, wo dieser Aufstieg ins Komplizierte, ins - unmittelbar - rein Geistige und Individuelle gesellschaftlich-geschichtlich dargelegt, wo also dieser Pluralismus der Freiheiten im Gegensatz zum bloßen metaphysisch-einheitlichen, abstrakten Begriff der Freiheit in vielen philosophischen Systemen, ontologisch begründet werden kann.

Trotzdem hat — bei voller Aufrechterhatung dieser pluralistischen Auffassung — ein allgemein bleibendes Betrachten der Alternativentscheidungen doch einen ontologischen Sinn. Wenn man sagt, daß die Entscheidung des Urmenschen, beim Steineschleifen die Hand etwas rechts oben und nicht links unten zu halten, ebenso eine Alternativentscheidung ist, wie die Antigones, ihren Bruder trotz Kreons Verbot zu begraben, so hat man nicht bloß eine abstrakt-gemeinsame Eigenschaft zweier sonst völlig heterogener Phänomenkomplexe festgestellt, sondern etwas ausgesagt, was auf bedeutsame Gemeinschaftlichkeiten beider auftrifft. Die objektive Seite dieser inneren Verbundenheit sonst weitgehend heterogener Erscheinungen bildet die allgemeine Werthaftigkeit ihrer Akte. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit darauf hingewiesen, daß ihr Produkt in seinsmäßiger Notwendigkeit gelungen oder mißlungen, nützlich oder nutzlos etc. ist; damit tritt eine innere Beschaffenheit der Objekte im gesellschaftlichen Sein auf, die jeder Naturgegenständlichkeit völlig fremd ist, deren Grundlage ausschließlich der gesellschaftliche Reproduktionsprozeß bildet. Alle Transformationsakte, die die Arbeit, selbst die primitivste, an den Naturgegenständen vollzieht, werden an dieser Beziehung ihres Ablaufs und ihrer Ergebnisse zu dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß gemessen, und die Anwendung dieses Maßstabs hat einen unaufhebbaren Wertcharakter, was zugleich objektiv die Alternative der Polarität von werthaftig und wertwidrig in sich begreift. Daß das



construção intelectual vazia. O desenvolvimento social produz, repetidamente, esferas da práxis humana em que o que se costuma denominar liberdade em geral aparece preenchido por diferentes conteúdos, formado por diferentes estruturas, tornado operantes com diferente dinâmica. Esta multiplicidade não é, contudo, nem na sucessão histórica, nem na justaposição em uma e mesma sociedade, algo rigidamente descontinuamente heterogêneo; suas diferentes corporificações se transferem uma à outra sem, contudo, amalgamar-se completamente numa unidade completa (p. ex., liberdade jurídica e moral). Permanece como dada, portanto, por todas as mudanças históricas e sociais, uma multiplicidade como dado cujo tratamento intelectual, se não deve violar os fatos existentes, tem de sempre respeitar o específico das esferas, dos campos, etc. Por isso, sua exposição e análise têm de ser deixadas para a Ética, onde esse ascender ao mais complicado, ao — imediatamente — puramente espiritual e individual explicado histórico-socialmente, onde, portanto, esse pluralismo de liberdades, em oposição ao mero conceito abstrato, unitário-metafísico de liberdade em muitos sistemas filosóficos, pode ser ontologicamente fundado.

A despeito disso — pela plena manutenção dessa visão pluralista — um considerar que permaneça no geral também tem um sentido ontológico. Quando se diz que a decisão do ser humano primitivo, ao afiar a pedra, de ter a mão, por exemplo, em cima e à direita, e não à esquerda e embaixo, é igualmente uma decisão alternativa tal como a de Antígona de sepultar seu irmão apesar da proibição de Creonte, constatou-se não meramente uma propriedade comum-abstrata a ambos os complexos de fenômenos completamente heterogêneos, mas se afirmou algo que atinge o significativo comum[430] a ambos. O aspecto objetivo dessa combinabilidade interna de fenômenos, contudo, amplamente heterogêneos, constitui a valorosidade geral de seus atos. No tratamento do trabalho, já indicamos que seu produto é, por necessidade ontológica, exitoso ou fracassado, útil ou inútil, etc.; com isto adentra o ser social uma qualidade interior do objeto que é completamente estranha a toda objetividade natural, cuja base constitui exclusivamente o processo de reprodução social. Todos os atos de transformação que o trabalho, mesmo o mais primitivo, executa nos objetos naturais são mensurados por essa relação de seu decurso e de seu resultado para com o processo de reprodução social, e a aplicação desse critério tem um caráter de valor inexorável que, ao mesmo tempo, compreende objetivamente a alternativa da polaridade entre valoroso e avesso-ao-valor. Que o

430 {Nota da tradução} »Gemeinschaftlichkeiten« não possui correspondência em português. Scarponi (p.353) traduziu por »qualcosa che coglie loro importanti aspetti comuni«; Schneider (p.353), »algo que atinge significativos aspectos em comum de ambos«; Morbois (p.59) preferiu »on touche d'importantes contiguïtés entre eux.«

Werten unmittelbar als subjektiver Akt erscheint, darf dabei nicht irreführen. Das subjektive Urteil, ob dieser oder jener Stein zum Schleifen anderer Steine geeignet ist oder nicht, beruht auf der objektiven Tatsache des Geeignetseins; das subjektive Urteil mag in Einzelfällen an der objektiven Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit vorbeigehen, das wirkliche Kriterium bildet doch diese objektive Beschaffenheit. Und die gesellschaftliche Entwicklung besteht gerade darin, daß in der Praxis das objektiv Wertvolle sich tendenziell durchsetzt. Freilich stets im Laufe von ungleichmäßigen Bewegungen, freilich stets im Rahmen dessen, was das gesellschaftlich-geschichtliche hic et nunc für die Handlungen der Menschen jeweils möglich macht. Der Grund dieser Unaufhebbarkeit der Wertungen beruht darauf, daß sämtliche Gegenstände des gesellschaftlichen Seins nicht einfach Gegenständlichkeiten sind, sondern ausnahmslos Vergegenständlichungen. Das bezieht sich einerseits auch auf Fälle, bei denen ein unveränderter (evtl. sogar unveränderbarer) Naturvorgang ins gesellschaftliche Sein hineinspielt. Der Wind ist eine Naturtatsache, die an sich nichts mit Wertvorstellungen zu tun hat. Die Schiffer schon frühester Zeiten haben aber mit vollem Recht von günstigen oder ungünstigen Winden gesprochen, denn im Arbeitsprozeß des Segelns von Ort X nach Ort Y spielt Stärke und Richtung des Windes eine ebensolche Rolle, wie sonst die materiellen Eigenschaften des Arbeitsmittels, des Arbeitsgegenstandes; der günstige oder ungünstige Wind ist also jetzt ein Gegenstand im Bereich des gesellschaftlichen Seins, des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur; Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit gehören zu seinen objektiven Eigenschaften als Momente in einem konkreten Komplex des Arbeitsprozesses. Daß derselbe Wind von dem einen Schiffer als günstig, von dem anderen als ungünstig bewertet wird, führt keinen Subjektivismus in die Wertung ein: der Wind wird eben erst in einem bestimmten konkreten Prozeß zum Moment einer gesellschaftlichen Vergegenständlichung; nur innerhalb dieses seienden Komplexes können seine Eigenschaften wertvoll oder wertwidrig sein, in diesem Konnex sind sie es jedoch in objektiver, nicht in subjektiver Weise.

Wenn also in den Alternativentscheidungen der Arbeit das »Urphänomen« der Freiheit steckt, so darum, weil sie die ersten Akte in Gang setzt, in denen sie durch die Vergegenständlichungen entstehen; die also einerseits ihrem Sein nach etwas anderes sind, als bloß spontane Verwandlungen eines Seienden in ein Anderssein, die deshalb Vehikel zum Entstehen von etwas wirklich Neuem werden können, zu etwas, was das gesellschaftliche Sein nicht nur objektiv verändert, sondern die Veränderung zum Gegenstand einer menschlichen, gewollten Setzung macht. Das »Urphänomen« besteht deshalb nicht in der bloßen Wahl zwischen zwei Möglichkeiten — so etwas kann auch im Leben höher organisierter Tiere vorkommen —,



valorar apareça imediatamente como ato subjetivo não pode, todavia, induzir a erro. O juízo subjetivo se esta ou aquela pedra é adequada para afiar outras pedras baseia-se no fato objetivo de ser adequado; o julgamento subjetivo em casos singulares pode passar ao largo das objetivas valorosidade ou avessidade-ao-valor, o critério real constitui, contudo, essa qualidade objetiva. E o desenvolvimento social consiste precisamente em que, na práxis, o objetivamente pleno de valor se impõe tendencialmente. Claro, sempre no curso de movimentos desiguais, admissivelmente sempre na moldura do que o *hic et nunc* sócio-histórico faz possível para as ações dos seres humanos. O fundamento dessa inexorabilidade das valorações baseia-se em que todos os objetos do ser social não são simplesmente objetividades, mas, sem exceção, objetivações. Isso se relaciona também aos casos em que um evento natural inalterado (eventualmente mesmo inalterável) intervém no ser social. O vento é uma coisa natural que, em si, nada tem a ver com representações de valor (*Wertvorstellungen*). Os navegadores, contudo, já em eras muito antigas, com toda razão falam de ventos favoráveis ou desfavoráveis, pois no processo do trabalho de velejar do lugar X ao lugar Y desempenham a força e direção do vento um papel tal qual como as propriedades materiais do meio de trabalho, do objeto de trabalho; o vento favorável ou desfavorável é, portanto, já um objeto na esfera do ser social, do metabolismo da sociedade com a natureza; valorosidade ou avessidade-ao-valor pertencem às suas qualidades objetivas como momentos de um complexo concreto do processo de trabalho. De que o mesmo vento seja avaliado como favorável por um navegador e, por outro, desfavorável, não introduz nenhum subjetivismo na valoração: o vento apenas em um determinado processo concreto se torna momento de uma objetivação social; apenas no interior desse complexo existente suas propriedades podem ser plenas de valor ou avessa-ao-valor, todavia, nessa conexão elas o são no modo objetivo, não no subjetivo.

Portanto, se nas decisões alternativas do trabalho está o »fenômeno originário« da liberdade, é assim porque coloca em andamento os primeiros atos em que surgem as objetivações; que, portanto, por um lado, segundo seu ser, são algo outro que meras transformações espontâneas de um existente em um ser-outro, que, por isso podem se tornar veículo para o surgir de algo realmente novo, de algo que não apenas altera objetivamente o ser social, mas que faz da alteração do objeto uma posição humana, desejada. O »fenômeno originário« consiste, por isso, não na mera escolha entre duas possibilidades — algo assim pode ser encontrado também na vida dos animais mais elevadamente organizados —,

sondern in der Wahl zwischen Wertvollem und Wertwidrigem, evtl. (auf höheren Stufen) zwischen zwei Wertarten, Wertkomplexen, eben weil nicht in einer letzten Endes statischen, bloß biologisch bestimmten Weise zwischen Gegenständen gewählt wird, sondern praktisch aktiv darüber Entscheidungen gefällt werden, ob und wie bestimmte Vergegenständlichungen verwirklicht werden können. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft — vom Standpunkt der menschlichen Subjekte aus betrachtet — besteht wesentlich darin, daß solche Entscheidungen alle Schritte im menschlichen Leben von den alltäglichsten bis zu den höchsten beherrschen. Einerlei ob oder wieweit den Menschen diese Grundlage all ihrer Handlungen bewußt wird — das Leben in jeder Gesellschaft produziert fortlaufend Umstände, die diese Lage verdecken können — irgendein, wenn auch vielfach dumpfes Gefühl lebt doch in ihnen, daß sie ihr Leben durch solche Alternativentscheidungen selbst machen. Daraus kann der Erlebniskomplex, auf dem die philosophische Idee der Freiheit beruht, auch aus ihrem Lebensgefühl nie völlig verschwinden, darum gehen die Gedanken über die Freiheit, die Versuche ihrer Verwirklichung durch die ganze menschliche Geschichte hindurch und spielen in jedem Versuch der Menschen über sich selbst, über ihre Stellung zur Welt eine Klarheit zu erlangen, eine entscheidende Rolle, ebenso wie ihr Gegenpol, die ebenfalls im Alltag immer erneut erlebte Notwendigkeit. Diese Betrachtungen sollten nur bis zu dem Punkt führen, wo das Problem selbst in seiner Allgemeinheit sichtbar wird; seine konkreten Darlegungen können erst in der Ethik erfolgen.

Will man nun die wesentliche innere Struktur und Dynamik der Ökonomie innerhalb des gesellschaftlichen Seins auch nur annähernd adäquat ergreifen, so muß man — besonders wenn hier das Interesse auf die ontologische Stellung und Funktion des Ideellen und weiter auf die Ideologie gerichtet ist — das ontologische Problem von Erscheinung und Wesen im gesellschaftlichen Sein wenigstens seinen wichtigsten Bestimmungen nach überblicken. Es ist hier darum nicht der Ort, dieses Verhältnis in den anderen Seinsformen näher zu untersuchen. Es besteht ja der spezifische, qualitative Unterschied, daß die Erscheinungswelt des gesellschaftlichen Seins der Auslösefaktor der meisten teleologischen Setzungen ist, die seinen Aufbau und seine Entwicklung unmittelbar bestimmen und auf diese Weise auch in der objektiven Dialektik von Erscheinung und Wesen eine bedeutsame Rolle spielen, während die Natur — als Natur an sich, nicht als Terrain des Stoffwechsels zwischen Gesellschaft und Natur — den Reaktionen auf sein Wesen und auf seine Erscheinungsweisen gegenüber sich als völlig gleichgültig zeigt. Es bleibt ein reines Erkenntnisproblem, ohne seinsmäßige Folgen, ob die Beobachter der Natur bei der Erscheinung (sogar beim Schein) stehenbleiben oder bis zum



mas na escolha entre pleno de valor e avesso-ao-valor, eventualmente (nos patamares mais elevados) entre dois tipos de valor, entre complexos de valor, mesmo porque é escolhido não em um determinado modo, por último, estático, meramente biológico, mas são feitas decisões práticas, ativas, acerca de se e como determinadas objetivações podem ser realizadas. O desenvolvimento da sociedade humana — considerada do ponto de vista dos sujeitos humanos — consiste essencialmente em que tais decisões dominam todos os passos da vida humana, da vida cotidiana aos mais elevados. Não importa se, ou quão amplamente, os seres humanos são conscientes desta base de todas as suas ações — a vida, em cada sociedade, produz seguidamente circunstâncias que podem ocultar esta situação —, algum sentimento, mesmo que em muitos casos vago, vive neles de que suas vidas eles mesmos fazem através de tais decisões alternativas. Por isto o complexo de vivência em que se baseia a ideia filosófica de liberdade jamais pode desaparecer completamente de sua vida afetiva, por isso as ideias sobre a liberdade, as tentativas de sua realização, recorrem toda a história humana e desempenham em cada tentativa de o ser humano se elevar acima de si mesmo, de alcançar uma clareza acerca de sua posição para com o mundo, um papel decisivo; o mesmo com o seu polo oposto, a necessidade, sempre renovadamente vivenciada no cotidiano. Estas considerações devem apenas conduzir ao ponto em que o próprio problema torna-se visível em sua generalidade; sua exposição concreta pode prosseguir apenas na ética.

Se se quer adequadamente apanhar, mesmo se apenas aproximadamente, as essenciais estrutura e dinâmica internas da economia no interior do ser social, tem-se de — particularmente quando aqui nos dirige o interesse acerca da posição e função ontológicas do ideal e, a seguir, da ideologia — lançar-se um olhar ao problema ontológico do fenômeno e da essência no ser social, ao menos em suas determinações mais importantes. É por isso que aqui não é o lugar para investigar mais de perto essa relação nas outras formas de ser. Pois existe, de fato, a diferença específica, qualitativa, de que o mundo fenomênico do ser social é o fator desencadeador da maioria das posições teleológicas, que determinam imediatamente sua estrutura e seu desenvolvimento e, deste modo, também desempenham um papel significativo na dialética objetiva de fenômeno e essência, enquanto na natureza — como natureza em si, não como terreno do metabolismo entre sociedade e natureza — as reações à sua essência mostram-se completamente iguais aos seus modos fenomênicos. Permanece um puro problema gnosiológico, sem consequências ontológicas, se o observador da natureza se detém no fenômeno (até mesmo na aparência) ou

Wesen vordringen. Das bezieht sich freilich nicht mehr auf die Natur als Gegenstand des Stoffwechsels mit der Gesellschaft, jedoch auch hier kann die Einsicht und auch die aus ihr entspringende teleologische Setzung nur auf die gesellschaftlich-menschlichen Auswirkungen der Naturgesetzlichkeiten und nicht auf diese selbst einen faktischen Einfluß ausüben. Um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, müssen wir nachdrücklichst auf den von uns bereits wiederholt hervorgehobenen »Wenn-dann«-Charakter aller notwendigen Verhältnisse aller Gesetzlichkeiten zurückweisen, denn bei einer abstrakt-logischen oder erkenntnistheoretischen Verabsolutierung des Notwendigkeitsbegriffs, könnte in Fällen, in denen die Naturerkenntnis (z. B. in experimenteller Weise) Phänomene zustandebringt, die in der von uns bekannten Natur nicht vorkommen, der falsche Schein entstehen, als handle es sich um der Natur gegenüber neue Phänomene. Während in Wirklichkeit nur davon die Rede sein kann, daß etwa das Experiment ein neues »Wenn-dann«-Verhältnis aufgedeckt hat, dem wir in der von uns bis jetzt erkannten Wirklichkeit noch nicht begegnet sind; es beweist also die real naturontologische Möglichkeit eben dieses »Wenn-dann«-Verhältnisses, und es bleibt, vorläufig, eine offene Frage, ob und wenn ja, wann und wo die Natur selbst ein derartiges »Wenn-dann«-Verhältnis unabhängig vom Menschen produziert. Etwas qualitativ anderes ist die Rolle der Natur im Stoffwechsel der Gesellschaft. Hier können Einsicht in das Wesen von Naturzusammenhängen umwälzende gesellschaftliche Folgen zeitigen, und zwar gleicherweise in der Entwicklung der Produktivkräfte (Dampf, Elektrizität etc.) wie in der Ideologie (Wirkungen der Kopernikanischen Astronomie auf das Weltbild der Menschen).

Um nach diesem kurzen, notgedrungenen Exkurs auf das gesellschaftliche Sein selbst zurückzukommen, können wir mit dem wichtigen methodologischen Ausspruch von Marx, der sich freilich auf den ganzen Problemkomplex von Erscheinung und Wesen bezieht, beginnen: »Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.«[431] Im berühmten Kapitel über den Warenfetisch zeigt Marx gewissermaßen die Urstruktur der ökonomischen Erscheinungswelt im Gegensatz zu dem ihr zugrunde liegenden Wesen: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen

431 {20} Kapital III, II, S. 352; MEW 25, S. 825.



avança para a essência. Isto, com efeito, não se refere mais à natureza como objeto do metabolismo com a sociedade, contudo também aqui o discernimento e mesmo a posição teleológica que dela se origina pode exercer uma influência sobre as repercussões humano-sociais das legalidades naturais, e não sobre elas próprias. E aqui, para não deixar lugar a quaisquer mal-entendidos, teremos de retornar ao, por nós já seguidamente enfatizado, caráter-»se-então« de todas as relações necessárias de todas as legalidades, pois através de uma absolutização lógico-abstrata ou gnosiológica do conceito de necessidade, em casos em que o conhecimento da natureza (p. ex., de modo experimental) provoca fenômenos que não ocorrem na natureza por nós conhecida, pode emergir a aparência de tratar-se de novos fenômenos ante a natureza. Enquanto, na realidade, só pode disto ser dito que, por exemplo, o experimento descobriu uma nova relação»-se-então« que não fora encontrada por nós até agora na realidade reconhecida; prova, portanto, a possibilidade ontológico-natural precisamente dessa relação»-se-então« e permanece, provisoriamente uma questão em aberto se e no caso de sim, quando e onde a própria natureza produz uma tal relação-»se-então« independente dos seres humanos. Algo qualitativamente outro é o papel da natureza no metabolismo da sociedade. Aqui os discernimentos da essência das conexões naturais podem mostrar consequências socialmente subvertedoras, e isto igualmente tanto no desenvolvimento das forças produtivas (vapor, eletricidade, etc.), quanto no da ideologia (efeitos da astronomia copernicana na imagem de mundo dos seres humanos).

Para retornar, após esse obrigatório breve excurso, ao próprio ser social, podemos começar com o importante comentário metodológico de Marx que, claro, aplica-se a todo complexo de problemas de fenômeno e essência: »Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação[432] e a essência das coisas coincidissem imediatamente«[433]. No famoso capítulo sobre o fetiche da mercadoria, mostra Marx, por assim dizer, a estrutura originária do mundo fenomênico econômico em oposição à essência que repousa em sua base: »O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social

432 {Nota da tradução} »Erscheinungsform« pode também ser traduzido por »forma do fenômeno«, o que talvez expresse mais exatamente o conteúdo original da frase de Marx. Esta foi a opção de Scarponi (p.356), »forma fenomênica«; Schneider (p. 376) optou por »a forma fenomênica« e Morbois (p.62) ficou com »apparence«.

433 {20} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.271.

existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.«[434] Das ist natürlich nur der ursprünglichste typische Fall für die Bewegung des gesellschaftlichen Seins, das wir vorerst nur auf dem Gebiet der ökonomischen Praxis betrachten. Je entwickelter, je gesellschaftlicher das ökonomische Leben wird, desto entschiedener muß in ihm dieses Verhältnis zwischen Erscheinung und Wesen vorherrschend werden. Das ist zusammen mit seinem seinsmäßigen Grund deutlich sichtbar, wo Marx die im Kapitalismus weitverbreitete Erscheinungsform des, angeblich, Geld heckenden Geldes behandelt. Er beschließt seine Analyse mit der Charakteristik dieses Phänomens: »Aber dies ist nur ausgedrückt als Resultat, ohne die Vermittlung des Prozesses, dessen Resultat es ist.«[435] Damit ist ein wichtiger gemeinsamer Zug der Erscheinungsweisen im ökonomischen Prozeß seinsmäßig genau umschrieben: Im gesellschaftlichen Sein ist, vor allem auf dem Gebiet der Ökonomie, ein jeder Gegenstand dem Wesen nach ein prozessierender Komplex; dieser bietet sich aber in der Erscheinungswelt oft als fest umrissener statischer Gegenstand dar; die Erscheinung wird hier eben dadurch zur Erscheinung, daß sie den Prozeß, dem sie ihre Existenz als Erscheinung verdankt, für die Unmittelbarkeit verschwinden läßt. Man kann die gesellschaftliche Bedeutung dieser Erscheinungsweise des wesenhaften ökonomischen Prozesses nicht überschätzen. Marx gibt an anderer Stelle einen Überblick darüber, wie wichtige theoretische Stellungnahmen der bedeutendsten Denker, wie entscheidende praktische Stellungnahmen ganzer Kulturperioden aus einer solchen Erscheinungsweise des Geldes entspringen. Die reale, nicht im geringsten geheimnisvolle Genesis des Geldes hat Marx in der Analyse des Warenverhältnisses als einfache, selbstverständliche Notwendigkeit seiner ökonomischen Genesis ontologisch zwingend dargelegt, indem er aufgezeigt hat, wie die Entstehung der allgemeinen Wertform ihre auf die Dauer praktisch geeignete Verkörperung, das Geld zu einer selbständigen Gestalt des ökonomischen Lebens gemacht hat: »Gold tritt den anderen Waren nur als Geld gegenüber, weil es ihnen bereits zuvor als Ware gegenüberstand. Gleich allen anderen Waren funktionierte es auch als Äquivalent, sei es als einzelnes Äquivalent in vereinzelten Austauschakten, sei es als besonderes Äquivalent neben anderen Warenäquivalenten. Nach und nach funktionierte es in engeren oder weiteren Kreisen als allgemeines Äquivalent. Sobald es das Monopol dieser Stelle im Wertausdruck der Warenwelt erobert hat, wird es Geldware, und erst von dem Augenblick, wo es bereits Geldware geworden ist..., ist die allgemeine Wertform verwandelt in die Geldform.«[436] Diese klare

434 {21} Kapital I, S. 38; MEW 23, S. 86.
435 {22} Kapital II, S. 2I; MEW 24, S. 50.
436 {23} Kapital I, S. 36-37; MEW 23, S. 84.



existente fora deles, entre objetos.«[437] Esse naturalmente é apenas o caso típico mais originário do movimento do ser social que, no momento, consideramos apenas na esfera da práxis econômica. Quanto mais desenvolvida, quanto mais social se torna a vida econômica, tanto mais decididamente nela esta relação entre fenômeno e essência tem de se tornar prevalecente. Isto, juntamente com seu fundamento ontológico, é nitidamente visível onde Marx trata, no capitalismo, da forma fenomênica muito difundida, de que, supostamente, dinheiro faz[438] dinheiro. Ele encerra sua análise com a característica desse fenômeno: »Isso, porém, só é expresso como resultado, sem a mediação do processo do qual é o resultado«[439]. Com isto um importante traço comum dos modos fenomênicos no processo econômico é ontologicamente circunscrito com precisão: no ser social, antes de tudo na esfera da economia, cada objeto é, por essência, um complexo processual; este se apresenta, contudo, no mundo fenomênico, com frequência como objeto estático, claramente definido; com isto o fenômeno torna-se aqui fenômeno justamente ao permitir desaparecer para a imediaticidade o processo ao qual deve sua existência como fenômeno. Não se pode superestimar o significado social deste modo fenomênico do processo econômico essencial. Marx dá, em outra passagem, uma visão geral sobre como importantes tomadas de posição teóricas dos pensadores mais significativos, como tomadas de posição práticas decisivas de inteiros períodos culturais, brotam de um tal modo fenomênico do dinheiro. A gênese real do dinheiro, nem um mínimo plena de mistério, foi irrefutavelmente ontologicamente apresentada por Marx na análise da relação mercadoria como simples, óbvia, necessidade de sua gênese econômica, na medida em que mostrou como o surgimento da forma geral do valor, fez de sua duradoura corporificação adequada na prática, o dinheiro, uma figura independente da vida econômica: »O ouro só se confronta com outras mercadorias como dinheiro por já antes ter-se contraposto a elas como mercadoria. Igual a todas as outras mercadorias, funcionou também como equivalente, seja como equivalente individual em atos isolados de troca, seja como equivalente particular ao lado de outros equivalentes mercantis. Pouco a pouco, passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais extensos, como equivalente geral. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, torna-se mercadoria dinheiro e só a partir do momento em que já se converteu em mercadoria dinheiro (...) a forma valor geral se transforma em forma dinheiro.«[440] Esta clara

437 {21} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.198. {Nota da tradução} Schneider (p.377) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.842), em Benseler, em Scarponi (p.356) nem em Morbois (p.63).
438 {Nota da tradução} O verbo »hecken«, adjetivado »heckenden«, aplicado ao dinheiro, tem o sentido pejorativo de se reproduzir como ratos. Difícil tradução. Scarponi (p.62) preferiu »del denaro che in apparenza genera denaro«; Morbois (p.62), »l'argent engendrant prétendument de l'argent«; e Schneider (p.377), »dinheiro que supostamente gera dinheiro rapidamente e em grande quantidade«.
439 {22} Marx: O Capital, Livro II, Nova Cultural, São Paulo, 1985, p.38.
440 {23} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.196. {Nota da tradução} Schneider (p.378) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.843), em Benseler, em Morbois (p.63) nem em Scarponi (p.357).

Übersichtlichkeit der ökonomisch-realen Genesis des Wesens kontrastiert nun in äußerster Schärfe mit der oft ins Mythenhafte umschlagenden, fetischistisch wirkenden Unübersichtlichkeit der ihr entsprechenden Erscheinungswelt. Marx gibt auch darüber eine klare Zusammenfassung, die wir trotz ihrer Ausführlichkeit zitieren müssen, damit der Gegensatz der relativen Einfachheit der Genesis und Beschaffenheit des Wesens mit der Verworrenheit der Erscheinungswelt auf dem Gebiet der Ökonomie konkret sichtbar gemacht werden könne. Marx sagt: Das Geld »ist keine bloß vermittelnde Form des Warenaustauschs. Es ist eine aus dem Zirkulationsprozeß hervorwachsende Form des Tauschwerts, ein gesellschaftliches Produkt, das sich durch die Beziehungen, worein die Individuen in der Zirkulation treten, von selbst erzeugt. Sobald Gold und Silber (oder jede andere Ware) als Wertmaß und Zirkulationsmittel ... sich entwickelt haben, werden sie Geld, ohne Zutun und Wollen der Gesellschaft. Ihre Macht erscheint als ein Faktum, und das Bewußtsein der Menschen, besonders in gesellschaftlichen Zuständen, die an einer tieferen Entwicklung der Tauschwertverhältnisse untergehen, sträubt sich gegen die Macht, die ein Stoff, ein Ding ihnen gegenüber erhält, gegen die Herrschaft des verfluchten Metalls, die als reine Verrücktheit erscheint. Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form — eine Form, in der alle Vermittlung aufgehoben ist —, worin die Verwandlung der wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsumierendes gesellschaftliches Verhältnis erscheint. Und zwar ist die Erscheinung um so härter, als sie hervorwächst aus der Voraussetzung der freien, willkürlichen, nur durch die wechselseitigen Bedürfnisse in der Produktion sich aufeinander beziehenden, atomistischen Privatpersonen ... Die alten Philosophen, ebenso Boisguillebert, betrachten dies als Verkehrung, Mißbrauch des Geldes, das aus dem Knecht zum Herrn wird, den natürlichen Reichtum depreziiert, das Ebenmaß der Äquivalente aufhebt. Plato in seiner Republik will gewaltsam das Geld als bloßes Zirkulationsmittel und Maß festhalten, aber nicht zum Gelde als solchen werden lassen. Aristoteles betrachtet daher die Form der Zirkulation W-G-W, worin das Geld nur als Maß und Münze funktioniert, eine Bewegung, die er die ökonomische nennt, als die natürliche und vernünftige, während er die Form G-W-G, die chrematistische, als unnatürlich, zweckwidrig brandmarkt. Was hier bekämpft wird, ist nur der Tauschwert, der Inhalt und Selbstzweck der Zirkulation wird, die Verselbständigung des Tauschwerts als solchen; daß der Wert als solcher Zweck des Austauschs wird und selbständige Form erhält, zunächst noch in der einfachen, handgreiflichen Form des Geldes.«[441]

441 {24} Rohentwurf, S. 928-929.



visualidade geral da gênese real-econômica da essência contrasta com extrema agudeza com a fetichisticamente operante não-visualidade que, com frequência, traspassa em mito. Marx também dá sobre isso um sumário claro que temos de citar, em que pese sua amplitude, para poder tornar concretamente visível a oposição da relativa simplicidade da gênese e qualidade da essência com a intrincabilidade do mundo fenomênico na esfera da economia. Marx diz: o dinheiro »não é uma forma meramente intermediadora do intercâmbio de mercadorias. Ele é uma forma do valor de troca que brota do processo de circulação, um produto social gerado por si próprio através das relações pelas quais os indivíduos adentram à circulação. Tão logo ouro e prata (ou qualquer outra mercadoria) (...) se desenvolveram como medida de valor e meio de circulação, eles se tornam dinheiro sem o auxílio ou o querer da sociedade. Seu poder aparece como um fato e a consciência dos homens, especialmente os em condições sociais e que são dragados ante o desenvolvimento mais profundo das relações do valor de troca, resistem ao poder que adquire substância, mantém-se uma coisa ante a eles, ante à dominação do maldito metal, que aparece como pura loucura. É no dinheiro, ou seja, na forma mais abstrata, por isso mais sem sentido, mais incompreensível — uma forma em que toda mediação foi superada —, que pela primeira vez aparece a transformação das relações sociais recíprocas numa relação social fixa, imponente, que subsume os indivíduos. E, de fato, esse fenômeno é mais duro por brotar do pressuposto das pessoas privadas atomísticas livres, arbitrárias, que só se relacionam umas com as outras através de suas necessidades recíprocas na produção. (...) Os filósofos antigos, do mesmo modo que Boisguillebert, encaram isso como deturpação, mau uso do dinheiro, que de servo se transforma em senhor, depreciando a riqueza natural, abolindo a igualdade dos equivalentes. Em sua República, Platão quer violentamente manter o dinheiro como simples meio de circulação e medida, mas não que ele se torne dinheiro enquanto tal. É por isso que Aristóteles considera a forma da circulação M-D-M, na qual o dinheiro funciona apenas como medida e moeda, um movimento que denomina de econômico, como natural e racional, enquanto estigmatiza a forma D-M-D, a forma crematística, como antinatural e sem propósito. O que se combate aqui é tão somente o valor de troca, que se torna conteúdo e fim em si da circulação, a independentização do valor de troca como tal; que o valor como tal torne-se finalidade da troca e adquira forma independente, inicialmente ainda na forma simples e palpável do dinheiro.«[442]

442 Marx: Rohentwurf, cit., p.928-9. {Nota da tradução} A edição brasileira dos »Grundrisse« (Boitempo, 2011) não traz essa passagem.

Es wäre schlechter als oberflächlich, wenn man das Mythischwerden der Macht des Geldes, seine verdinglichte Fetischisierung im Alltag einfach als Vorurteil primitiver Zeiten belächeln und sich stolz auf die gewachsenen Einsicht höherer Formationen berufen würde. Denn die hochentwickelte kapitalistische Formation bringt eine ähnliche verzerrte Erscheinungsform hervor, die von den aktiven Praktikern und theoretischen Wortführern dieser Praxis ebenso wenig durchschaut wird, wie die alten Griechen die geheimnisvolle Macht des Geldes zu durchschauen fähig waren. Wir meinen das ökonomisch spontan entstehende und für die kapitalistische Praxis unentbehrliche Verdecken des Mehrwerts durch den Profit; jene kapitalistische Erscheinungswelt, in der der Mehrwert hinter dem Profit völlig verschwindet und die so entstehende, das Wesen des Prozesses verzerrende Verdinglichung zur unerschütterbaren realen Grundlage einer jeden kapitalistischen Praxis wird. Marx hat auch diesen Prozeß mit größter Exaktheit beschrieben: »Der *Mehrwert* als vom Kapital selbst gesetzt und gemessen durch sein numerisches Verhältnis zum Gesamtwert des Kapitals ist der *Profit*. Die lebendige Arbeit als angeeignet und absorbiert vom Kapital, erscheint als seine eigne Lebenskraft; seine selbstreproduzierende Kraft, zudem noch modifiziert durch seihe eigne Bewegung, die Zirkulation, durch die seiner eignen Bewegung angehörige Zeit, die Zirkulationszeit. So erst ist das Kapital gesetzt als sich selbst perennierender und vervielfältigender Wert, indem es sich als vorausgesetzter Wert von sich selbst als gesetztem Wert unterscheidet. Da das Kapital ganz in die Produktion tritt und das Kapital seine verschiedenen Bestandteile sich nur formell voneinander unterscheiden, gleichmäßig Wertsummen sind, so erscheint ihnen das Wertsetzen gleichmäßig immanent. Außerdem, da der Teil des Kapitals, der sich gegen Arbeit austauscht, nur produktiv wirkt, *sofern die anderen Teile des Kapitals mitgesetzt sind* — und das Verhältnis dieser Produktivität bedingt ist durch die Wertgröße etc., verschiedne Bestimmung dieser Teile zueinander... so erscheint das Setzen des Mehrwerts, des Profits, durch alle Teile des Kapitals gleichmäßig bestimmt. Weil einerseits die Bedingungen der Arbeit als objektive Bestandteile des Kapitals gesetzt sind, andererseits die Arbeit selbst als ihm einverleibte Aktivität, so erscheint der ganze Arbeitsprozeß als sein eigner Prozeß und das Setzen des Mehrwerts als sein Produkt, dessen Größe daher auch nicht gemessen wird durch die Surplusarbeit, die es den Arbeiter zu tun zwingt, sondern als vergrößerte Produktivität, die es der Arbeit verleiht. Das eigentliche Produkt des Kapitals ist der Profit. Insofern ist es jetzt als Quelle des Reichtums gesetzt.«[443] Wir haben es also wieder mit einer durch die eigene Dialektik der

443 {25} Ebd., S. 706-707; MEW 42, S. 711.



Seria pior do que superficial sorrir-se condescendentemente da mitificação do poder do dinheiro, de sua fetichização coisificadora no cotidiano, simplesmente como preconceito de eras primitivas e se referir orgulhoso aos discernimentos que se elevam de formações mais elevadas. Pois a formação capitalista altamente desenvolvida produz uma similarmente distorcida forma fenomênica que, para os praticantes ativos e porta-vozes desta práxis, torna-se igualmente tão pouco translúcida quanto os gregos antigos eram capazes de enxergar através do poder misterioso do dinheiro. Pensamos no velamento, surgido espontaneamente e indispensável para a práxis capitalista, da mais-valia sob o lucro; naquele mundo fenomênico capitalista no qual a mais-valia desaparece completamente por trás do lucro e a coisificação assim surgida, que distorce a essência do processo, se torna a real base inquebrantável de toda práxis capitalista. Marx também descreveu com a máxima exatidão esse processo: »A *mais-valia* posta pelo próprio capital e medido por sua relação numérica com o valor total do capital é o *lucro*. O trabalho vivo apropriado e absorvido pelo capital aparece como sua própria energia vital; sua força autorreprodutora, modificada ademais por seu próprio movimento, a circulação, e o tempo pertencente ao seu próprio movimento, o tempo de circulação. Desse modo, o capital só é posto como valor que se autopereniza e se autorreproduz na medida em que, como valor pressuposto, diferencia-se de si mesmo como valor posto. Como o capital entra inteiramente na produção e, como capital, suas partes constitutivas só se distinguem formalmente umas das outras, sendo uniformemente somas de valor, o pôr de valor aparece-lhes uniformemente imanente. Além disso, como a parte do capital que se troca por trabalho só atua produtivamente *na medida em que as demais partes do capital são postas juntamente com ela* - e a proporção dessa produtividade é condicionada pela grandeza de valor, etc., pela variada determinação recíproca dessas partes (...), o pôr da mais-valia, do lucro, aparece como determinado uniformemente por todas as partes do capital. Como, de um lado, as condições do trabalho são postas como componentes objetivos do capital e, de outro, o próprio trabalho é posto como atividade nele incorporada, o processo do trabalho como um todo aparece como processo próprio do capital e o pôr da mais-valia como seu produto, cuja grandeza, por essa razão, também não é medida pelo trabalho excedente que o capital força o trabalhador a realizar, mas como produtividade acrescida que ele confere ao trabalho. O produto propriamente dito do capital é o lucro. Nesse sentido, ele agora é posto como fonte de riqueza.«[444] Portanto, novamente, temos que tratar de um mundo fenomênico

444 {25} Marx: Grundrisse. Boitempo, São Paulo, 2011, p.296, com alterações. {Nota da tradução} Schneider (p.380) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.846), em Benseler, em Scarponi (p.359) nem em Morbois (p.66).

ökonomischen Produktion hervorgebrachten Erscheinungswelt zu tun, mit einer Erscheinungswelt, die in ihrem Geradesosein Wirklichkeit ist, kein Schein, bildet sie ja im praktischen Alltag des Kapitalismus die unmittelbar reale Grundlage der teleologischen Setzungen, ohne daß diese — infolge eines Basiertseins auf einen der Wirklichkeit nicht entsprechenden Schein — sich als Unwirkliches setzend selbst aufheben müßten. Im Gegenteil: Die so gegebene Beschaffenheit dieser Erscheinungswelt ist das unmittelbar reale Fundament all jener Setzungen, in denen die reale Reproduktion des ganzen ökonomischen Systems sich zu erhalten, weiter zu wachsen imstande ist. Auch hier kann nur die ontologisch-genetische Untersuchung des Wesens die Wahrheit über die Erscheinungswelt ins Licht bringen; diese kann aber, wie wir dies bereits bei der Analyse der Arbeit beobachten konnten, trotzdem eine unmittelbar-solide Grundlage für die teleologischen Setzungen der kapitalistischen Alltagspraxis bilden. Marx beschreibt dieses Verhältnis in folgender Weise: »Mehrwert und Rate des Mehrwerts sind, relativ, das Unsichtbare und das zu erforschende Wesentliche, während Profitrate und daher die Form des Mehrwerts als Profit sich auf der Oberfläche der Erscheinung zeigen.«[445] Es ist ohne weiteres verständlich, daß die hier geschilderte Beschaffenheit der ökonomischen Erscheinungswelt auch den ganzen, bereits oft herangezogenen Problemkomplex der Durchschnittsprofitrate beherrscht, bildet doch das Verschwinden des Mehrwerts hinter dem Profit auch ihre ökonomisch seiende Grundlage. Marx deckt das hier entscheidende, erscheinungsmäßig verschwindende Wesensverhältnis so auf: »Die progressive Tendenz der allgemeinen Profitrate zum Sinken ist also nur *ein der kapitalistischen Produktionsweise eigentümlicher Ausdruck* für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit.«[446]

So wächst mit Notwendigkeit aus dem ökonomischen Prozeß des Kapitalismus die Verdinglichung der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit als seiende Erscheinungswelt heraus, natürlich auch deren entsprechende Spiegelung im Bewußtsein der Menschen, die in dieser seiner unmittelbaren Erscheinungswelt ihre praktischen Setzungen vollziehen, die in dieser Welt leben, deren Handlungen Antworten auf die Fragen sind, die sie aufwirft. Die Verwandlung des Mehrwerts in Profit ist dabei ein entscheidend wichtiger Faktor. Marx beschreibt ihn in folgender Weise: »In demselben Grade, wie die Gestalt des Profits seinen inneren Kern versteckt, erhält das Kapital mehr und mehr eine sachliche Gestalt, wird aus einem Verhältnis immer mehr ein Ding, aber ein Ding, das das gesellschaftliche

445 {26} Kapital III, I, S. 17; MEW 25, S. 53.
446 {27} Ebd., S. 193; MEW 25, S. 223.



produzido pela dialética própria da produção econômica, com um mundo fenomênico que, em seu ser-precisamente-assim é realidade, nenhuma aparência, ele constitui de fato no cotidiano prático do capitalismo a base real imediata das posições teleológicas, sem que estas tenham de superar a si mesmas por se porem como irreal — como consequência de um ser-baseado em uma aparência que não brota da realidade. Ao contrário: a qualidade assim dada desse mundo fenomênico é o fundamento real imediato de todas aquelas posições nas quais a reprodução real do sistema econômico como um todo é capaz de se manter e seguir a crescer. Também aqui apenas a investigação genético-ontológica sobre a essência pode trazer à luz a verdade do mundo fenomênico; este todavia pode, como já pudemos observar pela análise do trabalho, não obstante, constituir uma base sólida-imediata para as posições teleológicas da práxis cotidiana capitalistas. Marx descreve essa relação do seguinte modo: »Mais-valia e taxa de mais-valia são, em termos relativos, o invisível e o essencial a ser pesquisado, enquanto a taxa de lucro e, portanto, a forma da mais-valia como lucro se mostram na superfície dos fenômenos.«[447] É sem mais compreensível que a qualidade aqui descrita do mundo fenomênico econômico também domina todo o, já com frequência abordado, complexo de problemas da taxa média de lucro, constitui ainda a base econômica existente do desaparecimento da mais-valia por trás do lucro. Marx assim desvela a relação essencial, aqui decisiva, fenomenicamente desaparecida: »A tendência progressiva da taxa geral de lucro a cair é, portanto, apenas *uma expressão peculiar ao modo de produção capitalista* para o desenvolvimento progressivo da força produtiva social de trabalho.«[448].

Portanto, a partir do processo econômico do capitalismo, cresce com necessidade a coisificação da objetividade social enquanto mundo fenomênico existente, naturalmente também o seu correspondente reflexo na consciência dos seres humanos, que executam suas posições práticas nesse seu mundo fenomênico imediato, que vivem nesse mundo, cujas ações são respostas às questões que ele levanta. A transformação da mais-valia em lucro é aqui um fator decisivamente importante. Marx o descreve do seguinte modo: »(...) e na medida em que a figura do lucro esconde a substância intrínseca, o capital, assume cada vez mais uma forma reificada, deixa de ser uma relação para se tornar uma coisa, mas uma coisa

447 {26} Marx: O Capital, Livro III, tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.34.
448 {27} Marx: O Capital, Livro III, tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.164.

Verhältnis im Leibe, in sich verschluckt hat, ein mit fiktivem Leben und Selbständigkeit sich zu sich selbst verhaltendes Ding, ein sinnlich-übersinnliches Wesen. In dieser Form von *Kapital und Profit* erscheint das Kapital als fertige Voraussetzung auf der Oberfläche. Es ist die Form seiner Wirklichkeit oder vielmehr seine wirkliche Existenzform.«[449] Diese Wirklichkeit setzt sich in jedem Verhältnis, das auf diesem Boden entsteht, durch. So in verdinglicht-verzerrter Form, als ob etwa die Grundrente ein Produkt des Bodens wäre; »die Rente erscheint, wie jede von der kapitalistischen Produktion geschaffene Gestalt derselben, zugleich als feste, gegebene, in jedem Augenblick vorhandene, also für den einzelnen unabhängig vorhandene Voraussetzung. Der Farmer hat Rente zu zahlen und zwar so viel per Maß Boden, je nach der Art des Bodens.«[450] Indem der Mehrwert aus der Erscheinungswelt des Kapitalismus verschwindet, entstehen derartige verdinglichte Gebilde, in denen ihre objektiv gemeinsame Einheit, eben der Mehrwert, »mehr und mehr unkenntlich wird und in der *Erscheinung* sich nicht zeigt, sondern als verborgenes Mysterium erst entdeckt werden muß.«[451]

Diese erscheinungsmäßige Verzerrung des Wesens, hervorgebracht durch das Verschwinden des wahrhaft hervorbringenden Prozesses, muß sich auch bei der unmittelbaren Produktion des Mehrwerts äußern. Wir wissen, daß das Wesen des ökonomischen Fortschritts vor allem darin besteht, daß die zur Reproduktion des eigenen Lebens notwendige Arbeit der Werktätigen einen immer kleineren Prozentsatz ihrer gesellschaftlich geleisteten Gesamtarbeit ausmacht. Diese wesenhafte Entwicklung geht, wenn auch vielfach in ungleichmäßiger Weise, seit der Entstehung der Sklaverei vor sich. Und die Struktur der verschiedenen ökonomischen Formationen ist wesentlich danach bestimmt, unter welchen Bedingungen, in welchen ökonomischen Bestimmungen Entstehung und Aneignung der Mehrarbeit (des Mehrwerts) vor sich geht. Marx zeigt nun, daß es in dieser ökonomischen Entwicklung nicht nur wesenhafte Ungleichmäßigkeiten gibt, sondern daß die in den verschiedenen Formen entstehenden Aneignungsweisen dieses Verhältnis entweder offenbaren oder verstecken. Es ist interessant, daß der Feudalismus die einzige Formation ist, in welcher das Verhältnis der zur eigenen Reproduktion geleisteten Arbeit und der Mehrarbeit klar geschieden und unterscheidbar ans Tageslicht tritt, während sowohl in der Sklaverei wie im Kapitalismus, wenn auch in entgegengesetzter Weise, dieser Unterschied in den Ausbeutungsformen verschwindet. Marx stellt diese Unterschiede so dar: »Die Form des Arbeitslohns löscht also jede Spur der Teilung des Arbeitstags in notwendige Arbeit und

449 {28}Theorien über den Mehrwert III, S. 555; MEW 26, 3, S. 474.
450 {29} Ebd., S. 557; MEW 26, 3, S. 475.
451 {30} Ebd., S. 558; MEW 26, 3, S. 476.



que encarna, que absorveu a relação social, coisa que, possuindo vida e independência fictícias, relaciona-se consigo mesma, um ser sensível-suprassensível. Nesta forma de *capital e lucro* aparece na superfície como condição pronta e acabada. É a forma de sua realidade ou, antes, é sua forma real de existência.«[452] Esta realidade se impõe em toda relação que surge nesse terreno. Assim, por exemplo, em forma desfigurada-coisificada, como se a renda da terra fosse um produto do solo; »a renda, como toda figura da produção capitalista por este gerado, revela-se ao mesmo tempo como precondição fixa, dada, existente a todo momento e, portanto, independentemente existente para o indivíduo. O arrendatário tem de pagar renda, tanto por unidade de área, quanto de acordo com a qualidade do solo.«[453] Na medida em que a mais-valia desaparece do mundo fenomênico do capitalismo, emergem semelhantes formações coisificadas nas quais sua unidade objetiva comum, justamente a mais-valia, »torna-se cada vez mais irreconhecível, deixa de aparecer no *fenômeno*, tem que ser descoberta como mistério velado«[454].

Essa distorção fenomênica da essência, produzida através do desaparecimento do processo verdadeiramente produtor, tem de também se expressar na produção imediata da mais-valia. Sabemos que a essência do progresso econômico consiste antes de tudo em que o trabalho necessário para a reprodução da própria vida da pessoa que trabalha perfaz uma sempre menor porcentagem do todo do seu trabalho socialmente prestado. Esse desenvolvimento essencial ocorre, mesmo se a miúde de modo desigual, desde o surgimento do escravismo. E a estrutura das diferentes formações econômicas é em seguida essencialmente determinada segundo sob quais condições, em quais determinações econômicas, ocorre o surgimento e apropriação do mais-trabalho (da mais-valia). Marx mostra agora que nesse desenvolvimento econômico não há apenas desigualdades essenciais, mas que os modos de apropriação surgidos nas diferentes formas dessa relação ou evidenciam-se ou se escondem. É interessante que o feudalismo é a única formação na qual a relação do trabalho executado para a própria reprodução e o mais-trabalho adentre claramente separada e distinguível à luz do dia, enquanto tanto no escravismo quanto no capitalismo, mesmo que de modos opostos, esta diferença desaparece nas formas de exploração. Marx assim descreve esta diferença: »A forma salário extingue, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário

452 {28} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. III. Difel, São Paulo, 1985, p.1522 [com modificação]. {Nota da tradução} Schneider (p.381) introduziu nesta passagem uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.847), em Benseler, em Scarponi (p.361) ou em Morbois (p.67).
453 {29} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. III. Difel, São Paulo, 1985, p.1523 [com modificação]. {Nota da tradução} Schneider (p.382) introduziu aqui uma segunda uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.849), em Benseler, em Scarponi (p.361) ou em Morbois (p.67).
454 {30} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. III. Difel, São Paulo, 1985, p.1524.

Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit. Bei der Frohnarbeit unterscheiden sich räumlich und zeitlich, handgreiflich sinnlich, die Arbeit des Fröhners für sich selbst und seine Zwangsarbeit für den Grundherrn. Bei der Sklavenarbeit erscheint selbst der Teil des Arbeitstags, worin der Sklave nur den Wert seiner eigenen Lebensmittel ersetzt, den er in der Tat also für sich selbst arbeitet, als Arbeit für seinen Meister. Alle seine Arbeit erscheint als unbezahlte Arbeit.«[455] Auch hier ist eine objektiv wissenschaftlich durchgeführte gesellschaftlich-ontologische Genesis notwendig, um hinter den Erscheinungsformen das echte Wesen wahrnehmen zu können.

Wir haben hier aus der Marxschen Ökonomie nur einige der wichtigsten Problemkomplexeherausgesucht, ihre Zahl ließe sich beliebig vermehren, wir glauben aber, daß die bisherige Darstellung ausreicht, um die wirkliche Dynamik der ökonomischen Sphäre darzulegen, um die über sie verbreiteten Fehlurteile aufzulösen. Es handelt sich vor allem darum, daß bei jenen, die die Bedeutung der Ökonomie im Gesamtzusammenhang des gesellschaftlichen Seins nicht unterschätzen — eine große Anzahl der bürgerlichen Gelehrten neigt dazu —, besonders unter den Marxisten, die ihre Methodik entweder auf die Periode der II. Internationale oder auf die des Stalinismus gründen, die Vorstellung verbreitet ist, als wäre die Sphäre der Ökonomie eine Art von zweiter Natur, die sich von den anderen Teilen des gesellschaftlichen Seins, von dem, was Überbau, Ideologie genannt wird, in Struktur und Dynamik qualitativ unterscheidet, zu ihnen im Verhältnis einer strikten, ausschließenden Gegensätzlichkeit steht. (Es sei nur an die Anschauungen von Plechanow oder Stalin erinnert.) Unsere Darstellung war bestrebt, solche Vorurteile aufzulösen. Die Arbeit als letztes, nicht mehr zerlegbares Element der ökonomischen Sphäre beruht ja, wie hier ausführlich dargestellt wurde, auf einer teleologischen Setzung, und wir haben auch von verschiedenen Aspekten aus gezeigt, daß alle Momente, die Struktur und Dynamik der ökonomischen Sphäre hervorbringen, direkt oder indirekt auf den Arbeitsprozeß gerichtete oder von ihm in Gang gebrachte ebenfalls teleologische Akte sind. In dieser Hinsicht, die eine fundamentale ist, unterscheidet sich die ökonomische Sphäre überhaupt nicht von den übrigen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis. Auch darin nicht, was aus den teleologischen Setzungen als wesentlichen Bewegungen des Prozesses notwendig erfolgt, daß ein ideelles Moment stets den Ausgangspunkt in den einzelnen Setzungen bilden muß. In dieser Hinsicht ist also das ganze gesellschaftliche Sein ontologisch einheitlich aufgebaut. Eine Zweiteilung in struktiv und dynamisch strikt gegensätzliche Sphären läßt sich bei

455 {31} Kapital I, S. 502; MEW 23, S. 562.



e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo trabalho aparece como trabalho pago. Na corveia distinguem-se espacial e temporalmente, de modo perceptível para os sentidos, o trabalho do servo para si mesmo e seu trabalho forçado para o senhor da terra. No trabalho escravo, a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas repõe o valor de seus próprios meios de subsistência, em que, portanto, realmente só trabalho para si mesmo, aparece como trabalho para seu dono. Todo seu trabalho aparece como trabalho não pago.«[456] Também aqui é necessária uma gênese ontológico-social objetivamente cientificamente executada para poder discernir, por trás das formas fenomênicas, a autêntica essência.

Selecionamos aqui, da economia marxiana, apenas alguns dos mais importantes complexos de problemas, seu número deixar-se-ia aumentar à vontade, cremos, contudo, que basta a exposição até aqui para apresentar a real dinâmica da esfera econômica e solucionar difundidos equívocos sobre ela. Trata-se, antes de tudo, de que aqueles que não subestimam o significado da economia na conexão como um todo do ser social — um grande número de eruditos burgueses a isto se inclina —, em particular entre os marxistas que, ou no período da II Internacional ou no do stalinismo, fundam seu método, é disseminada a representação (*Vorstellung*) como se a esfera da economia fosse uma segunda natureza que se diferencia qualitativamente, em estrutura e dinâmica, das outras partes do ser social, do que é denominado superestrutura, ideologia, que mantém com elas uma relação de estrita, excludente, opositividade. (Recorde-se apenas as concepções de Plekhanov ou Stalin.) Nossa exposição buscou desfazer tais preconceitos. O trabalho, como elemento último, não mais decomponível, da esfera econômica, baseia-se, como foi detalhadamente descrito aqui, em uma posição teleológica, e também mostramos, em diferentes aspectos, que todos os momentos que produzem a estrutura e a dinâmica da esfera econômica são igualmente atos teleológicos, dirigidos direta ou indiretamente a partir do processo de trabalho ou postos em andamento por ele. Neste aspecto, que é um fundamental, não se diferencia em geral a esfera econômica das esferas remanescentes da práxis social. Também não em que, como necessariamente ocorre a partir das posições teleológicas como movimentos essenciais do processo, um momento ideal sempre tem de constituir o ponto de partida das posições singulares. Neste aspecto, portanto, todo o ser social é ontologicamente construído unitariamente. Não é sustentável uma bipartição em esferas estruturais e dinâmicas estritamente opostas

456 {31} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.169. {Nota da tradução} Schneider (p.383) introduziu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.849), em Benseler, em Scarponi (p.362) nem em Morbois (p.68).

konsequentem Zuendedenken der Wirklichkeit und ihrer Marxschen dialektischen Konzeption nicht halten. Selbst wenn man im Stoffwechsel mit der Natur einerseits und in der ausschließlich innergesellschaftlichen Praxis andererseits absolut kontrastierende Prinzipien erblickten wollte, käme man zu keinen befriedigenden Ergebnissen. Es gibt zwar in den höchst entwikkelten ideologischen Sphären Setzungsarten, die das materielle Handeln der Menschen der Regel nach nur sehr weit vermittelt beeinflussen, man muß aber bedenken, daß man auch in diesem Fall nur zu einer quantitativen Differenz bezüglich des Vermittlungsprozesses käme. Je entwickelter, je gesellschaftlicher eine ökonomische Formation ist, desto kompliziertere Systeme der Vermittlung muß sie in sich und um sich ausbauen, obwohl sie alle in irgendeiner Weise mit der Selbstreproduktion des Menschen, mit dem Stoffwechsel mit der Natur in Wechselwirkung stehen, auf ihn bezogen bleiben und, ihn zugleich fördernd oder hemmend, rückbeeinflussend beschaffen sind. In solchen Fällen ist es ebenfalls klar, daß wichtige Teile des Überbaus, es genügt an Recht oder Politik zu denken, mit diesem Stoffwechsel ganz intim verbunden, in einem innigen Wechselverhältnis stehen.

Die mit der Arbeit entstehenden, aus ihr herauswachsenden teleologischen Setzungen sind deshalb zwar fundamentale Bestandteile des gesellschaftlichen Seins der Menschen, dieses als Ganzes ist aber so vielfältig und untrennbar mit seiner physischen Existenz und dessen Reproduktion verbunden, daß eine absolute Zweiteilung unmöglich scheinen muß. Das bedeutet allerdings nicht, daß die verbindenden und vereinheitlichenden Wechselwirkungen überall von gleicher Stärke und Intensität sein müssen. Im Gegenteil. Sie können nicht einmal innerhalb der verschiedenen einzelnen Teile der ökonomischen Sphäre eine ständige Proportion in dieser Hinsicht haben. Die Historizität der Ökonomie als Sein äußerst sich letzthin nicht nur in einer permanenten Struktur- und Intensitätsveränderung ihrer einzelnen Komplexe, sondern auch in deren Funktionswandel, der seinerseits auf diese Proportionalitäten wichtige Rückwirkungen ausübt. (Man denke an die verschiedene, ja oft geradezu entgegengesetzte Funktion von Handels- und Geldkapital in den vorkapitalistischen Formationen und im Kapitalismus.) Alle diese äußerst komplizierten Übergänge, die eine metaphysischschroffe, übergangslose Kontrastierung der ökonomischen Sphäre mit dem Überbau verunmöglichen, besagen jedoch keineswegs, daß der Gesamtkomplex der teleologischen Setzungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins nunmehr ein unterschiedslos-einheitlicher Brei wäre. Es gilt, wie wir eben gesehen haben, auch in der ökonomischen Sphäre selbst, freilich mit bedeutsamen Einwirkungen auf die anderen Komplexe, die ontologisch höchst wichtige Unterscheidung von



por um consistente pensar até o fim a realidade e por sua concepção dialética marxiana. Mesmo quando, por um lado, deseja-se divisar no metabolismo com a natureza e, por outro lado, na práxis exclusivamente intrassocial, princípios absolutamente contrastantes, não se chegaria a nenhum resultado satisfatório. Há, de fato, nas esferas ideológicas mais altamente desenvolvidas, tipos de posição que, em regra, influenciam apenas muito amplamente mediadas o agir material dos seres humanos, contudo, tem-se de levar em consideração que, também nesse caso apenas se chegaria a uma diferença qualitativa acerca do processo de mediação. Quanto mais desenvolvida, quanto mais social é uma forma social, tanto mais complicados sistemas de mediação tem de construir em si e em torno de si; embora todos eles estejam de algum modo em interação com a autorreprodução do ser humano, com o metabolismo com a natureza, permanecem relacionados com ele e são, ao mesmo tempo, feitos com influências de retorno que o promovem ou inibem. Em tais casos, é igualmente claro que partes importantes da superestrutura, basta pensar no Direito ou na política, estão com esse metabolismo em ligação de todo íntima, em uma inter-relação próxima.

As posições teleológicas que emergem do trabalho e que a partir dele crescem são, por isso, componentes de fato fundamentais do ser social dos seres humanos, contudo este, como um todo, é tão variado e tão inseparável de sua existência física, e tão ligado a essa reprodução, que uma bipartição absoluta tem de parecer impossível. Isto não significa, contudo, que as interações conectadoras e unificadoras têm de ser, em geral, de igual força e intensidade. Pelo contrário. Elas não podem, nem sequer no interior das diferentes partes da esfera econômica, ter nesse sentido uma proporção permanente. A historicidade da economia enquanto ser se expressa, ao fim, não apenas em uma alteração permanente da estrutura e intensidade de seus complexos singulares, mas também naquela mudança de função que, por seu lado, exerce um importante efeito de retorno sobre essas proporcionalidades. (Pense-se na diferente, com frequência mesmo oposta, função do capital comercial e monetário nas formações pré-capitalistas e no capitalismo.) Todas essas transições extremamente complicadas, que impossibilitam um contraste metafisicamente abrupto e sem transição da esfera econômica com a superestrutura, não significam, de modo algum, que o complexo como um todo das posições teleológicas no interior do ser social seria, de agora em diante, um magma uniforme-indiferenciado. Como vimos há pouco, também é válido compreender, na própria esfera econômica, de fato com significativos efeitos sobre os outros complexos, a diferenciação altamente importante de

Erscheinung und Wesen zu begreifen. Wir haben gezeigt, daß im Gegensatz zu ideologischen Vorurteilen beide als seiende und nicht bloß als Denkbestimmungen, als bloß gedankliche Unterscheidungen zu betrachten sind. Es ist uns auch klar geworden, daß diese beiden Seinsformen durch eine Unzahl von Wechselwirkungen miteinander verbunden, eine dynamische Einheit bilden, in der jedoch die konkreten Bestimmungen ihres prozessierenden Seins sich, trotz der Verflochtenheit, sehr verschieden auswirken.

Will man in der Ökonomie die richtige ontologische Einheit und Verschiedenheit von jeder Erscheinung richtig erfassen, so muß man, ontologisch-kritisch, auf die Hegelsche Behandlung dieses Problemkomplexes zurückgreifen. Hegel bestimmt schon in der relativ frühen »Philosophischen Propädeutik« die Erscheinung als etwas »nicht an und für sich seiendes, sondern in einem Anderen gegründetes«. Und er fügt sogleich als entscheidende Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung hinzu: »Das Wesen *muß* erscheinen.«[457] Damit ist einerseits das Wesen seinsmäßig als übergreifendes Moment in der Wechselwirkung erschienen, andererseits wird das ebenfalls seinsmäßige Verhältnis zwischen beiden darin konkretisiert, daß die Erscheinung mit Notwendigkeit aus dem Sein des Wesens entspringen muß. Die dynamische Einheit beider beruht darauf — das ist freilich mit voller Klarheit in den bloß ontologischen und nicht bewußt auf das gesellschaftliche Sein gerichteten Betrachtungen Hegels nicht mehr enthalten —, daß die Einheit beider im gesellschaftlichen Sein auf das Entstehen beider aus teleologischen Setzungen fundiert ist, und zwar so, daß in jeder derartigen einzelnen Setzung der ökonomischen Sphäre Wesen wie Erscheinung objektiv simultan gesetzt sind; erst wenn die in Bewegung geratenen Kausalreihen sich als voneinander gesonderte Seinskomplexe mit besonderen Physiognomien entwickeln und bei Fortbestehen der permanenten Wechselwirkung sich — unmittelbar, relativ — voneinander, tritt eine klarere Differenzierung hervor. Hegel hat in genialer Weise die allgemeinsten Züge dieser Divergenz innerhalb einer letzthinnigen Zusammengehörigkeit bestimmt, wenn auch eine Ontologie der materialistischen Dialektik einige konkretisierende Korrekturen an seinen Bestimmungen vollziehen muß. Er sagt: »Das Reich der Gesetze ist das *ruhige* Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt.«[458] Wie leider so oft bei Hegel wird auch hier ein entscheidender ontologischer Tatbestand nicht in seinem ontologisch objektiven An- und Fürsichsein, sondern erkenntnistheoretisch-logisch subjektiviert (Abbild) ausgedrückt. Was Hegel eigentlich meint, kommt klarer und

457 {32} Hegel: Philosophische Propädeutik, Sämtliche Werke, Ausgabe Glockner III, Stuttgart 1949, S. 124-125; HWA 4, S. 175.
458 {33} Hegel: Logik,Werke, Originalausgabe IV, Berlin 1841, S. 143; HWA 6 S. 154.



fenômeno e essência. Mostramos que, em oposição aos preconceitos ideológicos, ambos são considerados como existentes, e não meramente como determinações do pensamento, como distinções intelectuais. Também se tornou para nós claro que essas duas formas de ser se ligam uma à outra por um sem-número de inter-relações, constituem uma unidade dinâmica na qual, contudo, as determinações concretas de seu ser processual, em que pese a entrelaçabilidade, operam muito diferentemente.

Se se quer apreender corretamente na economia as corretas unidade e diversidade de cada fenômeno, deve-se recorrer, crítico-ontologicamente, ao tratamento hegeliano deste complexo de problemas. Hegel determina, já relativamente cedo, na »Propedêutica filosófica«, o fenômeno como algo que »não existe em si e para si, mas está fundado em um outro«. E imediatamente adiciona como determinação decisiva da relação de essência e fenômeno: »A essência *deve* aparecer«[459]. Com isto, por um lado, a essência ontologicamente aparece como momento predominante na interação; por outro lado, a relação igualmente ontológica entre ambas se concretiza em que o fenômeno com necessidade deve brotar do ser da essência. A unidade dinâmica de ambas se baseia em que — o que, admissivelmente, as considerações de Hegel, meramente ontológicas e não conscientemente dirigidas ao ser social, não mais contêm com plena clareza — a unidade de ambas no ser social está fundada no emergir de ambas a partir de posições teleológicas e, assim, que em toda posição singular da esfera econômica são objetivamente postos simultaneamente tanto essência quanto fenômeno; apenas quando as séries causais postas em movimento se desenvolvem como complexos de ser, separados um dos outros, com fisionomias particulares e, pelo continuar da interação, permanente se separam — imediatamente, relativamente, — um do outro, adentra uma diferenciação mais clara. Hegel genialmente determinou os traços gerais dessa divergência no interior de uma conexidade última, mesmo se uma ontologia do materialismo dialético deva levar a cabo algumas correções concretizadoras em suas determinações. Ele diz: »O reino das leis é a imagem *quieta* do mundo existente ou fenomênico«[460]. Como infelizmente tão frequentemente ocorre em Hegel, também aqui um decisivo estado de fato ontológico não é expresso em seu objetivo ser-em-si e ser-para-si ontológicos, mas lógico-gnosiologicamente subjetivado (imagem). O que Hegel de fato pensa expressa-se claro e

459 {32} Hegel: Philosophische Propädeutik, org. H. Glöckner III. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1949, Sämtliche Werke, vol.. III, p. 124-5; HWA, vol. 4, p.175.
460 {33} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.160.

plastischer zum Ausdruck, wenn die Erscheinungswelt mit der des so charakterisierten Wesens kontrastiert wird. Hegel gibt von dieser Identität der Identität und Nichtidentität im Verhältnis von Wesen und Erscheinung das folgende Bild: »Das Reich der Gesetze ist der *ruhige* Inhalt der Erscheinung; diese ist derselbe aber sich im unruhigen Wechsel und als die Reflexion-in-Anderes darstellend. Sie ist das Gesetz als die negative, sich schlechthin verändernde Existenz, die *Bewegung* des Übergehens in das Entgegengesetzte, des Sich-Aufhebens und des Zurückgehens in die Einheit. Diese Seite der unruhigen Form oder der Negativität enthält das Gesetz nicht; die Erscheinung ist daher gegen das Gesetz die Totalität, denn sie enthält das Gesetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der sich selbst bewegenden Form.«[461] Ergänzend sei hier bemerkt, daß Hegel das Reich des Wesens als Inhalt schon ontologischer charakterisiert als an der früheren Stelle, obwohl seine Bestimmung der beiden Komplexe, die zueinander seinsmäßig ebenso in einem Reflexionsverhältnis stehen, durch seine aus der Allgemeinheit formell auf dieses spezifische Komplexverhältnis bezogene Reflexionsbeziehung (Inhalt-Form) an den entscheidenden ontologischen Zusammenhängen logischerkenntnistheoretisch vorbeigeht. Die Erscheinung kann im strikt ontologischen Sinn ebensowenig die Form des Wesens sein, wie dieses nicht bloß der Inhalt jener sein kann. Jeder dieser Komplexe ist seinsmäßig naturgemäß die Form des eigenen Inhalts und ihre Verknüpfung ist dementsprechend die zweier in sich einheitlichen Form-Inhalt-Verhältnisse.

Die Notwendigkeit, solche Einwände gegen Hegels Formulierung zu erheben, ändert aber nichts daran, daß in ihnen bestimmte entscheidende Züge der Differenz innerhalb der unzertrennlichen Einheit doch grundlegend richtig erfaßt sind. Um zu dieser durchzudringen, muß vor allem das Hegelsche Adjektiv »ruhig« in der Charakteristik des Wesens auf seine echt ontologische Beschaffenheit zurückgeführt werden. Als erste, relative Annäherung an den Tatbestand ergibt sich, daß das »ruhige Abbild« zwar wichtige Seiten der im Wesen waltenden, seine Wesenhaftigkeit ausmachenden Gesetze enthüllt, zugleich jedoch seine ontologische Dynamik einer erkenntnistheoretischen Statik allzu sehr annähert. Denn die »Ruhe« des gedanklichen Abbilds ist zwar ein Kennzeichen, das wirkliche Eigenschaften des obwaltenden Prozesses — der Kontinuierlichkeit seiner Haupttendenzen, der gesetzmäßigen Proportionen seiner Komponenten — zusammenfaßt, es verdeckt jedoch zugleich, daß es sich dabei primär um einen realen Entwicklungsprozeß handelt. Daß diese Inadäquatheit bei Gesetzmäßigkeiten, vor allem der anorganischen Natur, viel weniger störend wirkt, ist

461 {34} Ebd. S. 146; HWA 6, S. 154 f.



plasticamente quando o mundo fenomênico é contrastado com a essência assim caracterizada. Hegel dá o seguinte quadro desta identidade da identidade e da não-identidade na relação de essência e fenômeno: »O reino das leis é o conteúdo sereno do fenômeno; este é a mesma coisa, mas que se apresenta na mudança inquieta e como reflexão-em-outro. Ele é a lei como existência negativa, que pura e simplesmente se modifica, o *movimento* da passagem para o oposto, do se-superar e do retornar à unidade. Esse aspecto da forma inquieta ou da negatividade não está contido na lei; o fenômeno é, por isso, a totalidade diante da lei, porque ele contém a lei, e mais que isso, a saber, o momento da forma que movimenta a si mesma«.[462] Complementarmente, seja aqui comentado que Hegel já caracteriza como conteúdo mais ontologicamente o reino da essência que na passagem precedente, embora sua determinação de ambos os complexos, que ontologicamente estão um com outro igualmente em uma relação de reflexão, passe ao largo gnosiológico-logicamente da conexão ontológica decisiva através de seu aplicar, a partir de sua generalidade formal, de uma relação de reflexão (conteúdo-forma) a este específico complexo de relação. O fenômeno nem pode, em estrito sentido ontológico, ser a forma da essência, como esta não pode ser meramente o conteúdo daquele. Cada um destes complexos é, ontologicamente naturalmente, a forma de seu próprio conteúdo, e sua vinculação é, correspondentemente, a de duas relações-forma-conteúdo em si unitárias.

A necessidade de levantar tais objeções à formulação de Hegel nada altera em que nela está fundamentalmente corretamente apreendida, nos seus traços decisivos nela determinados, a diferença no interior da inseparável unidade. Para que nesta se possa penetrar, tem-se de acima de tudo retornar ao adjetivo hegeliano »sereno« na característica da essência em sua autêntica qualidade ontológica. Como primeira relativa aproximação ao estado de fato, resulta que a »imagem serena« desvela de fato aspectos importantes de leis que dominam a essência, que perfazem sua essencialidade, ao mesmo tempo, todavia, aproxima demais sua dinâmica ontológica a uma gnosiologicamente estática. Pois o »sereno« da imagem intelectual é, de fato, uma marca que sumariza reais propriedades do processo prevalecente — da continuidade de suas tendências principais, as proporções legais de seus componentes —, contudo, ao mesmo tempo, obnubila que se trata com isto primariamente de um real processo de desenvolvimento. Que esta inadequabilidade torne-se muito menos perturbadora, antes de tudo na natureza inorgânica, é

462 {34 Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.160 s. {Nota da tradução} Schneider (p.386) aqui introduziu uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.852), em Benseler, em Morbois (p.72) ou em Scarponi (p.365).

selbstverständlich, da im gesellschaftlichen Sein einerseits der historische Charakter einer jeden Gesetzlichkeit, seine Genesis und sein Absterben in einer qualitativ ganz anderen Prägnanz zum Ausdruck gelangt, da andererseits die menschliche Reaktion auf sie nur gesellschaftlich eine ontologische Bedeutung erlangen kann. Die Schranken der Hegelschen Bestimmungen hängen also mit ihrer Allgemeinheit, mit ihrem Anspruch, Wesen und Erscheinung im Bereich des gesamten Seins logisch einheitlich zu bestimmen, zusammen. Im gesellschaftlichen Sein ist deshalb der »ruhende« Charakter des Wesens nichts weiter als eine tendenzielle Kontinuität jener Prozesse, die seine fundamentalsten Bestimmungen ausmachen. Diese Kontinuität beruht ontologisch darauf, daß hier in den und von den menschlich-teleologischen Setzungen, die die kausalen Reihen des gesellschaftlichen Seins ununterbrochen in Gang bringen und in Bewegtheit erhalten, immer, in überwiegender Weise die objektiv-kausalen Momente die herrschenden sind, daß das uns bereits längst bekannte Prinzip des Hinausgehens der Resultate über die gesellschaftlich-menschlichen Intentionen der Setzungen eine dominierende Rolle spielt. Am klarsten wird dies sichtbar in der Tendenz zum permanenten Abnehmen jener Arbeit, die zur Reproduktion des menschlichen Individuums unumgänglich notwendig ist, im Vergleich zur Gesamtarbeit, die dieses im Verlauf der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung tatsächlich zu verrichten imstande ist. Die Unwiderstehlichkeit dieser Tendenz entspringt aus dem Moment des Neuen, das die Arbeit als teleologische Setzung ontologisch charakterisiert. Auch dieses Neue hat einen dynamischen Charakter, indem seine Wirksamkeit in der teleologischen Setzung nicht bloß in den jeweiligen unmittelbaren einzelnen Akten der Verwirklichung zur Geltung kommt, sondern gerade dadurch vermittelt zum permanent wirksamen Auslösungsprinzip von Neuerungen wird. Das ontologische Wesen solcher Neuerungen — mag ihre technische Beschaffenheit noch so schrankenlos vielfältig scheinen — besteht dem Wesen nach immer in einer derartigen Reduzierung der zur unmittelbaren Reproduktion der Arbeitenden gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, in der Freisetzung von Arbeitsleistungen und Arbeitsergebnissen von allgemein gesellschaftlicher Beschaffenheit. Aus dieser Entwicklungslinie der Arbeit folgt, vermittelt durch eine durch sie hervorgerufene ständige Zunahme der Arbeitsleistung, einerseits das Zurückweichen der Naturschranke, das immer stärkere Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft, ein Prozeß, den wir in anderen Zusammenhängen bereits wiederholt beschrieben haben, andererseits ein ständiges Wachstum der einzelnen Gesellschaften, die ununterbrochene Intensivierung der ökonomischen Wechselbeziehungen, die zwischen ihnen entstehen, die ihren bisherigen Gipfelpunkt im vom Kapitalismus geschaffenen Weltmarkt erhielten, der aber schon seit langem



evidente; pois, no ser social, por um lado, o caráter histórico de cada legalidade, sua gênese e seu fenecer alcançam uma concisão qualitativamente completamente outra; pois, por outro lado, as reações humanas a ela podem alcançar um significado ontológico apenas socialmente. Os limites das determinações hegelianas se conectam, portanto, com sua generalidade, com sua exigência de logicamente determinar unitariamente, juntos, essência e fenômeno na esfera do ser como um todo. No ser social, por isso, o caráter »sereno« da essência não é outro que uma continuidade tendencial daqueles processos que perfazem as suas determinações mais fundamentais. Esta continuidade baseia-se, ontologicamente, em que aqui, nas posições teleológico-humanas, que ininterruptamente colocam em andamento as cadeias causais do ser social e as conservam em mobilidade, sempre, de modo prevalecente, são os momentos objetivo-causais os dominantes, que o princípio por nós há muito conhecido, do ir para além das intenções humano-sociais dos resultados das posições, desempenha um papel dominante. Isto se torna mais claramente visível na tendência ao permanente decréscimo, no curso do desenvolvimento histórico-social, daquele trabalho que é inescapavelmente necessário à reprodução do indivíduo humano em comparação ao trabalho como um todo que de fato é capaz de executar. A irresistibilidade dessa tendência brota do momento do novo que ontologicamente caracteriza o trabalho como posição teleológica. Também esse novo tem um caráter dinâmico na medida em que sua operatividade na posição teleológica se faz sentir não meramente nos respectivos atos imediatos singulares da realização, mas precisamente por essa mediação se torna real princípio desencadeador permanente de inovações. A essência ontológica de tais inovações — mesmo que sua qualidade técnica possa parecer tão ilimitadamente variada — consiste, segundo a essência, sempre em uma tal redução do tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução imediata daqueles que trabalham, em liberar, da qualidade social geral, a eficência do trabalho e os resultados do trabalho. Dessa linha de desenvolvimento segue-se, mediada por um constante acréscimo do rendimento do trabalho por ela causado, por um lado, o afastamento da barreira natural, o sempre mais intenso tornar-se-social da sociedade, um processo que já descrevemos repetidamente em outras conexões; por outro lado, um crescimento constante das sociedades singulares, uma ininterrupta intensificação das inter-relações econômicas que emergem entre elas, que alcançaram seu ponto culminante no mercado mundial criado pelo capitalismo o qual, contudo,

unmißverständliche Zeichen einer notwendigen quantitativen wie qualitativen Weiterentwicklung zeigt.

Wenn wir nun diese drei, unter sich eng verbundenen Entwicklungsreihen mit Recht als Inhalt eines einheitlichen prozessierenden Komplexes betrachten, so können wir an ihnen zweierlei Züge wahrnehmen, an denen die relative, freilich auch irreführende Berechtigung Hegels, das Wesen als Prinzip der Ruhe und Einheitlichkeit im Gegensatz zur unruhig bewegten Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt zu bestimmen, klar ans Licht tritt. Während nämlich erstens die gesellschaftliche Erscheinungswelt das Bild einer unerschöpflichen Buntheit, einer Kette von jeweils einmaligen, unvergleichlichen, untereinander heterogenen und widersprüchlichen Gebilde, eines immer wieder ungleichmäßigen Prozesses zeigt, während zweitens in ihren Wandlungen wie Erstarrungen der menschlichen Tätigkeit eine, wenn auch keineswegs allmächtige, aber offensichtlich faktisch mitbestimmende Rolle zuzukommen scheint, zeigt die ökonomische Welt des Wesens tendenziell eindeutig bestimmte Richtungen, und zwar in einer Weise, die ihre sehr weitgehende Unabhängigkeit von den Intentionen der Setzungen zeigt. Die Hegelsche »Ruhe« verzerrt zwar etwas höchst Wichtiges, eben die Prozeßartigkeit auch des Wesens, weist hinaber dennoch deutlich auf fundamentale Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten der Sphären von Wesen und Erscheinung hin. An dieser Differenz muß, bei aller Kritik des Hegelschen Standpunkts, festgehalten werden, will man zu einer Erkenntnis kommen, die das echte Sein des Ökonomischen innerhalb des gesellschaftlichen Seins angemessen erfaßt. Freilich muß dem noch ein ergänzender (nicht aufhebender) Vorbehalt hinzugefügt werden. Die größere Unabhängigkeit der Bewegungen innerhalb der gesamten Wesenssphäre von den Setzungsintentionen verleiht ihrem Sein einen gewissen »naturhaften« Anschein; wenn man — ebenso häufig wie vieldeutig — von der Gesellschaft als einer »zweiten Natur« spricht, so wird zumeist gerade diese ihre Subjektunabhängigkeit gemeint. Damit ist, bei hinreichender dialektischer Konkretisierung, eine wirkliche Eigenschaft dieses Seins ausgesprochen. Man darf aber dabei nie vergessen, daß eine solche Unabhängigkeit von den bewußten Akten diese dennoch als ihre seinsmäßigen Grundlagen voraussetzt, daß also das gesellschaftliche Sein auch in der Form seiner höchsten und reinsten Objektivität, niemals die völlige Subjektunabhängigkeit der Naturvorgänge besitzen kann. Das gedankliche Festhalten an dieser »naturhaften« Objektivität ist allerdings, bei hinreichenden kritischen Abgrenzungen von jeder Naturanalogie, zugleich eine erkenntnismäßige Garantie gegen die tief eingewurzelte, noch bei Hegel vorhandene Konzeption einer Realteleologie in der Menschheitsgeschichte. In ihrem entschieden nicht teleologischen, rein kausal notwendigen Charakter erweist sich diese



já há tempos mostra sinais inequívocos de um necessário desenvolvimento posterior, quantitativo bem como qualitativo.

Se, agora, considerarmos com razão estas três séries de desenvolvimento, entre si estreitamente ligadas, como conteúdo de um complexo processual unitário, podemos perceber nelas dois tipos de traços nos quais vem claramente à luz a relativa, todavia admissivelmente também desencaminhadora, legitimidade de Hegel ao determinar a essência como princípio da serenidade e unitariedade em oposição à inquietamente móvel multiformidade do mundo fenomênico. Em quanto, a saber, primeiro, o mundo fenomênico social mostra um quadro de uma policromia inexaurível, uma cadeia de formações sempre únicas, inigualáveis, entre si heterogêneas e contraditórias, um processo recorrentemente desigual, enquanto, segundo, em suas mudanças tal como em suas petrificações, a atividade humana claramente aparenta um papel, se de maneira alguma onipotente, de fato codeterminante, o mundo econômico da essência mostra uma direção tendencial inequivocamente determinada e, de fato, em um modo que mostra sua muita ampla independencialidade para com as intenções das posições. O »sereno« hegeliano distorce, de fato, algo muitíssimo importante, precisamente a processualidade também da essência, todavia, sem embargo, aponta nitidamente a diferença fundamental, mesmo às opositividades das esferas da essência e do fenômeno. Deve-se ter presente essa diferença, apesar de toda crítica à posição hegeliana, se se quer chegar a um conhecimento, a se apreender adequadamente o autêntico ser do econômico no interior do ser social. Todavia, tem de ser agregada uma ressalva suplementar (não superadora). A maior independência dos movimentos no interior da esfera da essência como um todo, das intenções das posições, empresta ao seu ser uma certa aparência »natural«; quando se fala — tão frequente quanto ambiguamente — da sociedade como uma »segunda natureza«, pensa-se quase sempre justamente nessa sua independência do sujeito. Com isso se enuncia, por uma concretização dialética adequada, uma propriedade real desse ser. Não se pode jamais esquecer, que uma tal independência dos atos conscientes pressupõe, contudo, estes mesmos como suas bases ontológicas, que, portanto, o ser social, mesmo na forma de sua objetividade mais elevada e mais pura, jamais pode possuir a completa independência do sujeito dos eventos naturais. O apegar-se intelectual a essa objetividade »natural«, contudo, através de uma delimitação crítica de toda analogia com a natureza é, ao mesmo tempo, uma garantia gnosiológica contra a concepção, profundamente enraizada mesmo em Hegel, de uma teleologia real na história humana. Em seu caráter resolutamente não teleológico, seu necessário caráter puramente causal, demonstra-se esta

Sphäre tatsächlich als eine Art von »zweiter Natur«. Der qualitativ ausschlaggebende Unterschied zeigt sich darin, daß die seinsmäßige Fundiertheit auf menschlich-teleologische Setzungen in der allgemeinen »Wenn-dann«-Beschaffenheit der Gesetzmäßigkeiten ihren Tendenzcharakter, ihr sich Durchsetzen als Trendlinie — mit unvermeidlichen Schwankungen — äußern muß. Der nicht teleologische Charakter des Gesamtprozesses beleuchtet ebenfalls diese »Wenn-dann«-Wesensart der Gesetzmäßigkeiten des Wesens. Wären seine Äußerungen die eines auf Vollendung gerichteten zweckmäßigen Prozesses, so könnten darin keine Abweichungen, keine Sackgassen der Entwicklung vorkommen. Aber gerade Marx hat gezeigt, daß jene Formation, die er als asiatische Produktionsverhältnisse bezeichnet, in allen entscheidenden Beziehungen die Züge einer Sackgasse zeigt, und zwar von einer solchen, in der die hier geschilderten grundlegenden Tendenzen der Ökonomie sich bloß bis zu einem gewissen Grad entfalten können, dann aber höchstens dazu imstande sind, das so Erreichte in der Form der einfachen Reproduktion wieder neu zu erzeugen, niemals aber sich zu qualitativ höheren Stufen zu erheben.[463]

Die Erkenntnis der ontologischen Eigenart der Wesenssphäre in der Ökonomie darf sich aber niemals zur Vorstellung versteifen, als handelte es sich hier um eine in sich abgeschlossene Welt, die zwar andere Sphären entscheidend bestimmt, ohne jedoch mit ihnen im Verhältnis der realen Wechselwirkung zu stehen. Das bezieht sich vor allem auf die Erscheinungswelt. Wenn wir auch hier, wie überall mit Recht, von der ontologischen Genesis ausgehen, so müssen wir stets darüber im klaren sein, daß sie beide seinsmäßig und in gleicher Weise Produkte derselben teleologischen Setzungen sind. Es wäre eine glatte Unmöglichkeit, sich vorzustellen, als könnte es bestimmte Arbeitssetzungen geben, aus denen sich die Wesenssphäre synthetisiert und von ihnen verschiedene Arbeitssetzungen, die die Grundlage ihrer Erscheinungswelt bilden würden. Nein. Es muß jedem sofort einleuchten, daß es im gesellschaftlichen Sein nur einen, seinsmäßig einheitlichen Arbeitsprozeß gibt, dessen Elemente immer und überall die einzelnen Arbeitsakte von einzelnen und zur Kollektivarbeit verbundenen Menschengruppen bilden. Aus diesen an sich einheitlichen Arbeitssetzungen entstehen simultan und un-

463 {35} Zu den Versäumnissen des Marxismus in der Stalinschen Periode gehört auch, daß die ökonomische Vergangenheit der asiatischen und afrikanischen Völker nie untersucht wurde, so daß heute niemand etwas wissenschaftlich Brauchbares über ihre Entwicklungsgeschichte weiß. Da nun in der Konfrontation entwickelter gesellschaftlich-ökonomischer Formen mit solchen Ländern neue, wissenschaftlich-marxistisch zu ergründende ökonomische Tendenzen entstehen, kann der heutige Marxismus über diese zentrale Entwicklungsproblematik unserer Zeit nichts wissenschaftlich Begründbares aussagen.



esfera de fato um tipo de »segunda natureza«. A diferença qualitativa decisiva mostra-se em que a fundamentabilidade ontológica das posições teleológico-humanas na qualidade-»se-então« geral das legalidades tem de expressar seu caráter de tendência, o seu impor-se como linha de tendência — com inevitáveis flutuações. O caráter não teleológico do processo como um todo ilumina, igualmente, este tipo-de-essência-»se-então« da legalidade da essência. Fossem suas expressões as de um processo direcionado finalisticamente à sua própria consumação, não poderia existir nenhum desvio, nenhum beco sem saída. Contudo, justamente Marx mostrou que aquela formação que ele denomina relação de produção asiática, mostra em todas as relações decisivas os traços de um beco sem saída, e um beco em que as tendências fundamentais da economia aqui descritas podem se desdobrar apenas até um determinado grau, que no máximo são capazes de, isto alcançado, gerar o novo na forma da reprodução simples, contudo jamais se elevam a patamares qualitativamente mais elevados.[464]

O conhecimento da peculiaridade ontológica da esfera da essência na economia, contudo, jamais pode se enrijecer em uma representação (*Vorstellung*) como se se tratasse, aqui, de um mundo fechado que de fato determina decisivamente outras esferas sem, contudo, estar com elas em uma relação de real interação. Isto se relaciona antes de tudo ao mundo fenomênico. Se nós, também aqui, como em geral e com acerto, partimos da gênese ontológica, temos sempre que ter claro que ambos são ontologicamente e de igual maneira produtos das mesmas posições teleológicas. Seria uma completa impossibilidade representar-se como se fossem dadas determinadas posições de trabalho a partir das quais se sintetiza a esfera da essência e, de outras posições de trabalho diferentes, seria constituída a base de seu mundo fenomênico. Não. Tem de ser imediatamente convincente que no ser social apenas há um processo de trabalho ontologicamente unitário, cujos elementos constituem sempre e por toda parte os atos singulares de trabalho dos indivíduos e de grupos humanos ligados pelo trabalho coletivo[465]. A partir das posições de trabalho em si unitárias emergem simultaneamente e in-

464 {35} Às omissões pelo marxismo do período stalinista também pertence que o passado econômico dos povos asiáticos e africanos nunca foi pesquisado, assim hoje ninguém sabe nada cientificamente útil sobre a história do seu desenvolvimento. Que, então, no confronto entre as formas econômico-sociais mais desenvolvidas em tais países, surgem novas tendências econômicas a serem desveladas marxista-cientificamente, o marxismo atual não pode afirmar nada que seja cientificamente fundamentável acerca dessa central problemática do desenvolvimento de nosso tempo.

465 {Nota da tradução} Aqui, »Kollektivarbeit« e, não »Gesamtarbeit«.

trennbar Wesen und Erscheinung der jeweiligen ökonomischen Formationen. Diese Einheit in der Zweiheit oder Zweiheit in der Einheit ist aber seinsmäßig nicht im geringsten geheimnisvoll. Wir wissen aus der Analyse der Arbeit, daß der teleologische Setzungsakt unvermeidlicherweise niemals bloß das von ihm Intentionierte verwirklicht, sondern stets auch anderes und mehr (vorausgesetzt, daß die Setzung nicht eine gescheiterte ist). Die Arbeit kann ja, gerade indem sie das Modell einer jeden Praxis bildet, der fundamentalen Situation einer jeden menschlichen Praxis nicht entgehen, in einer bewußtseinsmäßig nie völlig erkannten Lage zum Handeln veranlaßt, evtl. gezwungen zu sein. Das Inbewegungsetzen von Kausalreihen, deren Bedeutung, Wirkung etc. über den setzenden Akt hinausführt, ist so das Kennzeichen einer jeden teleologischen Setzung.

Dieses Hinausgehen ist selbst ein äußerst komplexes Phänomen, das sich in allen Gegenständlichkeitsfragen des Prozesses und seiner Produkte äußert, das aber in dieser unendlichen Vielfältigkeit doch seine seinsmäßige Einheitlichkeit bewahrt. Wesen und Erscheinung wären in ihrer seinsmäßigen Dialektik unmöglich, wenn sie nicht aus einer solchen fundamental einheitlichen Genesis entspringen und diese Einheitlichkeit dynamisch bewahren würden. Um ein oft herangezogenes Beispiel nochmals anzuführen, das Wesen des Sinkens der Durchschnittsprofitrate bildet die im Prozeß ihres Erzielens entstehende Erhöhung der Produktivkräfte (Sinken des Anteils der zur Reproduktion des Arbeitenden notwendigen Arbeitszeit innerhalb der Gesamtarbeit), das tendenzielle Sinken der Profitrate selbst ist die Erscheinungsweise dieses das Wesen konstituierenden Prozesses. In diesem Fall, wie auch in jedem anderen, ist es evident, daß es sich um etwas seinsmäßig letzthin Einheitliches und Untrennbares handelt. Freilich ist das, was Wesen und Erscheinung voneinander abgrenzt, ebenfalls seinsmäßig, etwas völlig anderes als eine bloß verschiedene Betrachtungsweise gedanklich unterscheidbarer Momente. Die Erhöhung der Produktivkräfte ist ebenso eine reale Tendenz des Prozesses wie das Sinken der Profitrate, beide werden in denselben Gegenstandskomplexen des Prozesses existent. Was sie bei dieser gegenständlich unaufhebbaren Einheit des Prozesses doch seinsmäßig trennt, was das eine zum Wesen, das andere zur Erscheinung macht, ist die Art der Bezogenheit auf den Prozeß, in seiner kontinuierlichen Gesamtheit einerseits und in seinen konkreten, ökonomisch-historischen hic et nunc andererseits. Es wäre ebenso falsch, die dauerhaften, allgemeinen Züge des Prozesses bloß als gedankliche Verallgemeinerungen einer stets einmalig konkreten Wirklichkeit zu fassen, wie jenen ein von der notwendig immer einmaligen Verwirklichung unabhängiges, »höheres« Sein zuzusprechen.



separavelmente essência e fenômeno das respectivas formações econômicas. Essa unidade na dualidade ou dualidade na unidade não é, contudo, ontologicamente, o mínimo misteriosa. Sabemos, da análise do trabalho, que o ato de posição teleológica de modo inevitável jamais meramente realiza o dela intencionado, mas sempre também algo outro e a mais (pressupôs-se que a posição não seja uma fracassada). O trabalho de fato não pode, justamente na medida em que constitui o modelo para toda práxis humana, escapar de ser induzido e, eventualmente, forçado, à ação em uma situação conscientemente não plenamente conhecida. O pôr-em-movimento das séries causais, cujo significado, efeito, etc., conduz para além do ato de pôr é, portanto, a marca característica de toda posição teleológica.

Este ir para além é, ele próprio, um fenômeno extremamente complexo, que se expressa em todas as questões da objetividade dos processos e seus produtos, mas que mantém sua unitariedade ontológica nesta infindável diversidade. Essência e fenômeno seriam impossíveis em sua dialética ontológica se não brotassem de uma tal gênese fundamentalmente unitária e se não fosse preservada dinamicamente esta unitariedade. Para uma vez mais mencionar um exemplo com frequência citado, a essência da queda da taxa média de lucro constitui a elevação da produtividade que emerge no processo do seu realizar-se (queda da porção do tempo de trabalho necessário à reprodução daquele que trabalha no interior do trabalho como um todo); a própria queda tendencial da taxa de lucro é o modo fenomênico desse processo constitutivo da essência. Nesse caso, como em todos os outros, é evidente que se trata de algo ontologicamente por último unitário e inseparável. Todavia, aquilo que delimita um do outro, essência e fenômeno, igualmente ontologicamente, é algo completamente outro que um mero modo diferente de considerar momentos intelectualmente diferenciáveis. A elevação das forças produtivas é uma tendência real do processo tal como a queda da taxa de lucro; ambas existem no mesmo complexo de objeto do processo. O que ontologicamente os separa, nessa unidade objetiva inexorável do processo, o que faz de um essência e do outro fenômeno, é o tipo de relacionalidade ao processo, em sua continuada totalidade (*Gesamtheit*), por um lado e, por outro, em seu *hic et nunc* concreto, histórico-econômico. Seria igualmente falso apreender os traços duradouros, gerais do processo meramente como generalizações intelectuais de uma realidade concreta sempre única, quanto adjudicar um »ser mais elevado«, como aquele independente da realização necessariamente sempre única[466].

466 {Nota da tradução} Nesta frase, Scarponi (p.370) optou por traduzir »einmalig« e »einmaligen« por »irripitibile«. Schneider (p.391) e Morbois (p.77) preferiram »unique« e »única«, respectivamente.

Man muß stets darüber im klaren sein, daß sowohl Allgemeinheit wie Einzelheit ontologische Kategorien der Gegenstände, die selbst Prozesse sind,[467] daß sowohl die Verallgemeinerung wie die Vereinzelung primär reale Prozesse bilden, deren Ergebnisse in den entsprechenden Gedankengebilden mimetisch reproduziert werden. Es wäre aber leichtfertig, aus der hier seinsmäßig vorhandenen Konstellation daß nämlich das Wesen ein Vorherrschen der Allgemeinheit ist, während der Erscheinung eine Bewegung auf das Einzelne und Besondere hinzukommt, die Folgerung zu ziehen, als sei in diesem Verhältnis die wahre Beziehung des Wesens zu seiner Erscheinung eindeutig ausgesprochen. Vor allem: auch Allgemeinheit und Einzelheit sind Reflexionsbestimmungen, d. h. sie treten in jeder konkreten Konstellation simultan-polar auf: jeder Gegenstand ist immer zugleich ein allgemeiner und ein einzelner. Deshalb muß die Erscheinungswelt, obwohl sie — auf das Wesen als dauernd Allgemeines bezogen — eine Welt der bewegten Einzelheit vorstellt, ebenfalls ihre eigenen Allgemeinheiten seinsmäßig hervorbringen, wie die Allgemeinheiten des Wesens sich immer wieder auch als Einzelheiten zeigen. Sind ja die meisten Allgemeinheiten in der bürgerlichen Ökonomie nichts weiter als gedanklich fixierte Verallgemeinerungen der spezifischen Gegenständlichkeiten der Erscheinungssphäre. Darin läge natürlich nichts Irreführendes, wenn die prinzipiell antiontologische Einstellung des Neopositivismus, der Manipulationswissenschaftlichkeit nicht ein endgültiges Stehenbleiben auf dieser Stufe mit sich führen würde.

Das Allgemeine eines Einzelnen kann also eine Reflexionsbestimmung von Gegenständlichkeiten innerhalb eines Komplexes sein, aber auch eine solche zweier Komplexe zueinander. Diesen Fall, der uns gerade jetzt beschäftigt, hat Goethe in seinem tiefen und schönen Gedicht »Dauer im Wechsel« gehaltvoll und wirklichkeitsnahe dargestellt. Obwohl oder gerade weil er dabei unser eigentliches Problem gar nicht berührt, ist das Bild, das er gibt, sehr geeignet, das Spezifische daran zu erhellen. Goethe zeichnet poetisch, aber ontologisch sehr genau die Umrisse zweier Verhältnisse, die formal dem von uns Untersuchten recht nahe kommen, der besonderen Art ihrer Prozeßhaftigkeit nach sich jedoch scharf von ihm unterscheiden, nämlich das Verhältnis von Dauer und Wechsel in der Natur und in der menschlichen Persönlichkeit. Im ersten Fall muß allerdings für die philosophische Behandlung sogleich ein konkretisierender Vorbehalt gemacht werden. Goethe scheint über die Natur an sich zu sprechen, in Wirklichkeit bestimmt er aber bloß das Verhältnis des organischen Wachstums, vorwiegend niederer Stufe, zu seiner Umwelt, die ihrerseits ausdrücklich unorganischen Charakters ist. Aus solchen Wechselwirkungen entsteht eine zyklusartige Bewegtheit, die besonders auffällig in der Pflanzenwelt, aber auch in bestimmten

467 {Nota da tradução} Na edição de Benseler, ao invés de »ontologische Kategorien der Gegenstände, die selbst Prozesse sind«, como no manuscrito (p.858), lemos »ontologische Kategorien der Gegenstände und Prozesse selbst sind«.



Sobre isso, tem-se de ter sempre claro que tanto a generalidade quanto a singularidade são categorias ontológicas dos objetos, dos próprios processos, que tanto a generalização quanto a singularização constituem processos primários reais, cujos resultados são reproduzidos mimeticamente nas correspondentes formas de pensamento. A partir da constelação aqui ontologicamente existente, a saber, que a essência é um predomínio da generalidade enquanto o fenômeno se une a um movimento ao singular e particular, seria descuidado tirar a conclusão como se nessa relação se articulasse nitidamente a verdadeira relação da essência a seu fenômeno. Antes de tudo: também a generalidade e singularidade são determinações de reflexão, *i.e.*, elas adentram polar-simultaneamente em toda constelação concreta: todo objeto é sempre, ao mesmo tempo, um geral e um singular. Por isso o mundo fenomênico tem de, ainda que ele — referido à essência enquanto geral duradouro — represente o mundo da singularidade móvel, produzir igualmente suas próprias generalidades, tal como as generalidades da essência se mostram seguidamente também como singularidades. A maioria das generalidades na economia burguesa não é mais, de fato, que generalizações fixadas intelectualmente das específicas objetividades da esfera fenomênica. Desta situação, naturalmente, nenhum descaminho se a postura por princípio antiontológica do neopositivismo, da cientificidade da manipulação, não conduzisse por si a um deter-se definitivo neste patamar.

O geral de um singular pode, portanto, ser uma determinação de reflexão de objetividades no interior de um complexo, mas também uma determinação de reflexão entre dois complexos entre si. Esse caso que justamente ora nos ocupa, Goethe expôs substancial e realisticamente em seu profundo e belo poema »Duração na mudança«. Embora, ou justamente porque, quase não toque em nosso problema atual, o quadro que ele dá é muito adequado para elucidar o específico do mesmo. Goethe delineia poeticamente, mas ontologicamente muito precisamente, os contornos de duas relações que formalmente se aproximam corretamente do por nós investigado, contudo, pelo tipo particular de sua processualidade, distinguem-se agudamente, a saber, a relação de duração e mudança na natureza e na personalidade humana. No primeiro caso, com efeito, tem de imediatamente ser feita uma ressalva concretizadora para o tratamento filosófico. Goethe parece falar sobre a natureza em si, contudo, na realidade determina apenas a relação do crescimento orgânico, largamente dos patamares inferiores, ao seu mundo ambiente que, por sua vez, é explicitamente de caráter inorgânico. De tais interações emerge uma mobilidade de tipo cíclica especialmente conspícua no mundo vegetal, mas também em determinadas

Teilen der Tierwelt (z.B. bei vielen Insekten) den Prozeß des Lebens an den Zyklus solcher stets wechselnden Änderungen in der Natur (Jahreszeiten) bindet. Wir haben es also mit Prozessen zu tun, in denen die unauflösbare Verflochtenheit zweier Sphären — hier des Organismus und seiner Umwelt — als Dialektik von Dauer und Wechsel zum Ausdruck kommt. Seiner Weltanschauung entsprechend schließt Goethe daran das Erhellen des menschlichen Lebens auf der Höhe seiner maximalen Selbstgeformtheit unmittelbar an. Auch hier ergibt sich — ganz allgemein gesprochen — eine Bewegung zyklischen Charakters, es handelt sich jedoch dabei nicht mehr um die Wiederkehr von objektiv zyklischen Bestimmungen desselben Komplexes, wie etwa in der Beziehung der Pflanzen zu den Jahreszeiten, sondern um die selbstgeschaffene, menschliche, gewollte oder zumindest gesetzte Verknüpfung von Anfang und Ende des jeweils eigenen Lebens, deren Grundlagen an sich durch die Natur des menschlichen Organismus unaufhebbar gegeben sind, in der Entwicklung des Menschen aber einem eigenartigen Formungsprozeß unterworfen werden; »Laß den Anfang mit dem Ende / Sich in Eins zusammenziehn« — sagt Goethe hier, eine Hauptthese seiner Ethik poetisch formulierend, die er in Prosa so ausgedrückt hat: »Das ist der glücklichste Mensch, der das Ende seines Lebens mit dem Anfang in Verbindung setzen kann.« Hier ist die Dauer bereits etwas in wesentlichen Momenten Gesetztes, Ergebnis einer konsequent (wenn auch keineswegs notwendig bewußt) durchgeführten Reihe von Alternativentscheidungen innerhalb eines ganzen Menschenlebens. Sowohl der biologische Ablauf des Lebens, wie seine rein gesellschaftlichen und vergesellschaftet biologischen Bestimmungen, wie die gesellschaftliche Umwelt dieses Lebens bilden jenen Komplex, dem diese Setzungstätigkeit als Kontinuität in der selbstwerdenden Persönlichkeit formend, Dauer schaffend gegenübersteht. Das Ergebnis ist eine bestimmte reale Lebensform, die aber gerade in ihrem Sein und ausschließlich seinsmäßig etwas Werthaftes ist.

Die Unterschiede, die diese Komplexe von dem hier behandelten trennen, ergeben die Möglichkeit, diesen in seiner echten Eigenart klar herauszustellen. Vor allem handelt es sich in unserem Fall um ein Reflexionsverhältnis innerhalb eines gesellschaftlichen Komplexes. Daß es dabei im Fundament, in der Arbeit, sich um einen Stoffwechsel mit der Natur handelt, ändert daran nichts Wesentliches, denn eben durch die Arbeit wird die Natur selbst gesellschaftlich vermittelt, während etwa Geburt, Wachstum, Lebensende im zweiten von Goethe behandelten Fall bei aller Vergesellschaftung ihrer Formen doch Naturphänomene zu bleiben scheinen. Freilich ist es kein Zufall, daß das Gebiet des Wesens, die Verkörperung der Dauer im Wechsel, eben jenes ist, in welchem die Kategorien dieses



partes do mundo animal (p. ex., em muitos insetos), o processo de vida liga-se ao dos ciclos das constantes alterações transformadoras na natureza (estações do ano). Temos de tratar, portanto, com processos nos quais a indissolúvel entrelaçabilidade de duas esferas — aqui, o organismo e seu mundo ambiente – expressa-se como dialética de duração e mudança. Em correspondência à sua concepção de mundo, Goethe imediatamente prossegue com o iluminar da vida humana a partir do mais elevado de sua máxima autoformatabilidade. Mesmo aqui se dá — dito de todo em geral — um movimento de caráter cíclico, portanto, não mais se trata de um recorrer às determinações objetivamente cíclicas do mesmo complexo, como, por exemplo, na relação das plantas com as estações do ano, mas da ligação autocriada, humana, desejada ou pelo menos posta do início ao fim da respectiva própria vida, cujas bases em si são inexoravelmente dadas pela natureza do organismo humano que, no desenvolvimento do ser humano, são submetidas a um peculiar processo de formação; »Deixa que início e fim/ se juntem num só« — diz Goethe, formulando aqui poeticamente uma das teses principais de sua ética, que assim expressou em prosa: »O mais feliz dos homens é aquele que consegue enlaçar o fim de sua vida com o começo«. Aqui a duração já é algo posto em momentos essenciais, resultado de uma (mesmo se de maneira alguma necessariamente consciente) consistente série de decisões alternativas, levada a cabo no interior de toda uma vida humana. Tanto o percurso biológico da vida, quanto as determinações puramente sociais e aquelas biológicas mais socializadas, bem como o mundo ambiente social dessa vida, constituem aquele complexo ao qual esta atividade de posição se contrapõe enquanto criadora de duração, formadora da continuidade na personalidade que se torna a si própria. O resultado é uma determinada forma real de vida que, contudo, precisamente em seu ser e exclusivamente ontologicamente é algo valoroso.

As diferenças que separam estes complexos dos aqui tratados produzem a possibilidade de torná-los claros em sua autêntica peculiaridade. Antes de tudo se trata, no nosso caso, de uma relação de reflexão no interior de um complexo social. Que com isso no fundamento, no trabalho, trate-se de um metabolismo com a natureza, em nada altera de essencial, pois justamente através do trabalho a própria natureza torna-se socialmente mediada, enquanto, por exemplo, nascimento, crescimento, fim da vida, no caso tratado por Goethe, em que pese toda socialização de suas formas, parecem permanecer ainda como fenômenos naturais. Contudo, não é nenhum acaso que a esfera da essência, a corporificação da duração na mudança, seja justamente aquela na qual as categorias desse

Stoffwechsels ein Übergewicht über die der rein gesellschaftlichen Beziehungen haben. Denn allein in diesem Gebiet wirkt sich das im Wesen der Arbeit begründete Prinzip des Neuen, relativ gradlinig und den Verhältnissen entsprechend, relativ ungehemmt aus. Je vermittelter die teleologischen Setzungen werden, d. h. je entfernter sie auf den Urprozeß der Arbeit einwirken, desto stärker treten jene Faktoren in den Vordergrund, die in diese Entwicklung Ungleichmäßigkeiten (auch Stagnationen, Rückfälle etc.) hineintragen. Der direkte Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur im Gegensatz zu seinen vermittelteren Formen ist also der Grund für die Unwiderstehlichkeit des Wachstums der Produktivkräfte; freilich bloß in einer weltgeschichtlichen Trendlinie betrachtet. Wir erhalten also hier nicht wie bei den von Goethe behandelten Fällen als Wesen, als Dauer im Wechsel, Prozesse mit Anfang und Ende oder gar mit ihrer zyklischen Wiederkehr, sondern eine — weltgeschichtlich — permanent aufsteigende Trendlinie. (Nur so, wie z.B. in den asiatischen Produktionsverhältnissen die Erscheinungsweise unüberwindbare Hemmungen für diese permanente Erhöhung der Produktivität schafft, kehren die zyklischen Momente des Gesamtprozesses wieder. Marx spricht von »selbstgenügenden Gemeinwesen, die sich beständig in derselben Form reproduzieren und, wenn zufällig zerstört, an demselben Ort, mit demselben Namen, wieder aufbauen«.[468]) Es ist leicht verständlich, daß aus dieser Lage oft die fetischisierende Folgerung gezogen wird und wurde, daß diese Entwicklung eine »naturhaft« notwendige ist, wo doch ihre ontologische Grundlage gerade das Heraustreten des Menschen aus der Natur, sein Menschwerden, sein Gesellschaftlichwerden infolge der Arbeit ist. Auch für diese Entwicklung gilt der von uns oft angeführte Satz von Marx: Die Menschen machen ihre Geschichte selbst.

Freilich muß sogleich hinzugefügt werden: aber nicht unter selbstgewählten Umständen. Denn so sehr das allgemeinste Wesen der Arbeit, die teleologische Setzung, der Stoffwechsel mit der Natur das fundierende Prinzip — an sich betrachtet — sich selbst gleich bleibt und seinen Grundcharakter prinzipiell nicht zu ändern vermag, so sehr kann sie sich seinsmäßig nur im jeweiligen konkreten hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Seins verwirklichen. Dieses hic et nunc ist anfangs überwiegend naturbestimmt, mit der Entfaltung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung jedoch, die notwendig aus der Arbeit entspringt, wird es immer gesellschaftlicher, einerseits durch die Formen, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung jeweils aufnimmt und fixiert, andererseits durch die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen, die aus dem Arbeitsprozeß im weitesten Sinne

468 {36} Kapital I, S. 323; MEW 23, S. 379.



metabolismo têm uma preponderância sobre as relações sociais puras. Pois apenas nessa esfera o princípio do novo fundado na essência do trabalho tem efeito relativamente retilíneo e, nas circunstâncias correspondentes, relativamente desimpedido. Quanto mais mediadas se tornam as posições teleológicas, *i.e.*, quanto mais distantemente afetam o processo originário de trabalho, tanto mais intensamente adentram ao primeiro plano aqueles fatores que trazem desigualdades (mesmo estagnações, retrocessos, etc.), a esse desenvolvimento. O metabolismo direto da sociedade com a natureza é, portanto, ao contrário das suas formas mediadas, o fundamento para a irresistibilidade do crescimento das forças produtivas; contudo, meramente considerada em sua linha tendencial histórico-mundial. Temos, portanto, aqui, não, como nos casos tratados por Goethe enquanto essência, enquanto duração na mudança, processos com início e fim ou, mesmo, com sua recorrência cíclica, mas com uma — histórico-mundial — permanente linha tendencial ascendente. (Apenas, portanto, como, p. ex., nas relações de produção asiáticas, os modos fenomênicos criam invencíveis inibições para a elevação permanente da produtividade, retornam os momentos cíclicos do processo como um todo. Marx fala de »comunidades autossuficientes, que se reproduzem constantemente da mesma forma e, se forem destruídas acidentalmente, são de novo reconstruídas no mesmo lugar, com o mesmo nome«[469].) É facilmente compreensível que com frequência foi e é tirada dessa situação a conclusão fetichizadora de que esse desenvolvimento é »naturalmente« necessário, ainda que sua base ontológica é precisamente o destacar-se dos seres humanos da natureza, seu tornar-se-humano, seu tornar-se-social como consequência do trabalho. Também para esse desenvolvimento vale a frase de Marx, por nós com frequência citada: os seres humanos fazem por si a sua história.

Todavia, deve imediatamente ser agregado: mas não sob circunstâncias escolhidas por eles. Pois, por mais que a essência mais geral do trabalho, a posição teleológica, o princípio fundante do metabolismo com a natureza, — considerado em si — permaneça igual a si mesmo e não seja capaz, por princípio, de alterar seu caráter fundamental, este apenas pode se realizar ontologicamente no respectivo *hic et nunc* concreto do ser histórico-social. Este *hic et nunc* é, no início, prevalentemente naturalmente determinado, contudo, com o desdobramento da divisão social de trabalho, que necessariamente brota do trabalho, torna-se sempre mais social, por um lado, através das formas que a divisão social de trabalho sempre incorpora e fixa, por outro lado, através do desenvolvimento das capacidades dos seres humanos, que brotam do processo de trabalho tomado no sentido mais amplo,

469 {36} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.472.

genommen entspringen, die sowohl von dem Vermittlungssystem der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bestimmt werden, wie auch ihrerseits auf dieses modifizierend einwirken. Dieses immer mehr den ganzen Lebensumkreis der Menschen umfassende System der nicht selbst gewählten Umstände kann aber ebenfalls nicht unabhängig von den menschlichen Aktivitäten wirklich und wirkend werden. Das Zurückweichen der Naturschranke verstärkt in doppelter Hinsicht, in permanenter Wechselwirkung den aktiven Anteil der menschlichen Praxis an diesem System, indem diese Aktivitäten einen immer stärkeren Einfluß auf Formen und Inhalte der stets vermittelter aufgebauten Komplexe ausüben, zugleich jedoch in allen ihren Bestimmungen von der selbstgeschaffenen Gesellschaftlichkeit als sozialer »Außenwelt«, als realem Spielraum einer jeden Tätigkeit bedingt bleiben. Diese vielfältigen, untereinander heterogenen Kräfte und Tendenzen verdichten sich auf diese Weise zu den ökonomischen Formationen, die — weltgeschichtlich — werden und vergehen, in denen das, was Hegel Erscheinung im Gegensatz zu Wesen, Goethe Wechsel im Gegensatz zu Dauer nennt, plastisch zum Ausdruck kommt.

Wenn Hegel in der Bestimmung der Erscheinungswelt ihre Selbständigkeit, ihre vielfache inhaltliche Neuheit dem Wesen gegenüber betont, so kommt er auch in einigen wichtigen Zügen den wahren Tatbeständen in der Wandlung des gesellschaftlichen Seins recht nahe. Er hebt, wie wir gesehen haben, mit Recht hervor, daß die Erscheinung andere Inhalte dem Gesetz gegenüber hat, daß sie eine unruhige, sich bewegende Form besitzt, die dem Wesen an sich fremd bleiben muß. Hegel hat damit richtig erkannt, daß das Gebiet der Erscheinung durch diese seine eigenartige, vom Wesen gerade in seiner Buntheit, Beweglichkeit, Einmaligkeit, selbst Flüchtigkeit deutlich unterschiedenen Physiognomie das eigentliche Gebiet der Historizität in ihrer Unmittelbarkeit ist. Wenn hier die Andersheit dem Wesen gegenüber — so wie früher beim Wesen die Ruhe — etwas überbetont zum Ausdruck kommt, so hat das seinen Grund in der idealistischen Grundkonzeption Hegels. Marx hat gerade für dieses Problem die idealistische Schranke Hegels scharf hervorgehoben; nachdem er Hegels Größe darin erblickt, daß er »die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt ..., daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift«, fügt er kritisch hinzu: »Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.«[470] Alle richtigen Bestimmungen Hegels entstammen aus der Erkenntnis der Arbeit als Grundlage des Seins und der Entwicklung des Menschen; alle

470 {37} Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Werke (MEGA) III, S. 156-157; MEW EB I, S. 574.



as quais tanto são determinadas pelo sistema de mediação da divisão social de trabalho quanto também, por seu lado, têm um efeito modificador sobre ela. Esse sistema, que abarca sempre mais todo o âmbito de vida dos seres humanos, de circunstâncias não escolhidas pelos próprios, igualmente não pode tornar-se real e atuante independentemente das atividades humanas. O afastamento da barreira natural intensifica, em duplo sentido, uma permanente interação da porção ativa da práxis humana com este sistema, na medida em que estas atividades exercem uma influência sempre mais intensa sobre as formas e conteúdos dos complexos sempre mais mediadamente construídos; ao mesmo tempo, todavia, em todas as suas determinações, desde a socialidade autocriada até o »mundo exterior« mais social, permanecem condicionados pelo espaço de manobra real de cada atividade. Essas forças e tendências variadas, entre si heterogêneas condensam-se, desse modo, em formações econômicas que — histórico-mundialmente — vêm a ser e passam, nas quais ganha expressão plástica o que Hegel denomina fenômeno em oposição à essência, e Goethe, mudança em oposição à duração.

Quando Hegel, na determinação do mundo fenomênico, sublinha sua independência, sua novidade conteudisticamente múltipla ante a essência, corretamente se aproxima também de alguns traços importantes dos verdadeiros estados de fato na mudança do ser social. Ele enfatiza, como vimos, com acerto, que o fenômeno tem outros conteúdos em face da lei, que possui uma forma inquieta, que se move, que tem de permanecer estranha à essência em si. Com isso, Hegel corretamente reconheceu que a esfera do fenômeno, com essa sua fisionomia peculiar, nitidamente diferente da essência precisamente em sua policromia, mobilidade, unicidade, mesmo fugacidade, é a própria esfera da historicidade em sua imediaticidade. Quando aqui a alteridade, ante a essência, expressa-se algo enfatizada — tal como antes, na essência, a serenidade —, tem seu fundamento na concepção fundamentalmente idealista de Hegel. Marx enfatizou aguçadamente este problema dos limites idealistas de Hegel; após ter contemplado a grandeza de Hegel, que ele »apreende a autogeração do homem como um processo (...), apreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado do seu *próprio trabalho*«, ele acresce criticamente: »O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*.«[471]. Todas as corretas determinações de Hegel provêm da compreenção do trabalho como base de ser e do desenvolvimento do ser humano; todas as

471 {37} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.370-1.

Überspannungen und darum Fehlbestimmungen aus dieser ihrer unbewußtspontanen gedanklichen Verwandlung ins rein Geistige. Gehen wir im Korrigieren der Interpretation Hegels auf die wirkliche Arbeit zurück, so wird damit das Neue, das Andere, das dem Wesen gegenüber selbständig Scheinende nicht gänzlich aufgehoben, es wird bloß an seine richtige Stelle in der Totalität der Wechselbeziehungen zum Wesen gerückt. Die »Ruhe« des Wesens verwandelt sich bei einer solchen vom Idealismus nicht verfälschten ontologischen Einsicht in die letzthinnige tendenzielle Unaufhaltsamkeit, die sein Sichdurchsetzen im Gesamtprozeß der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt, die Selbständigkeit der Erscheinungswelt reduziert sich darauf, daß sie eine — relative — Selbständigkeit innerhalb der Wechselwirkung mit dem Wesen besitzt, also niemals bloß dessen mechanisch hervorgebrachtes Produkt sein kann. Diese Selbständigkeit ist aber ausschließlich im Rahmen der Wechselwirkung mit dem Wesen vorhanden, als freilich sehr weitausgreifender, vielschichtiger und vielseitiger Spielraum, aber doch nur als Spielraum der Selbstentfaltung innerhalb einer Wechselwirkung, in der das Wesen die Funktion des übergreifenden Moments besitzt.

Die Feststellung dieses ontologischen Tatbestandes hat nach zwei Seiten wichtige Folgen. Erstens muß man mit dem idealistischen Vorurteil brechen, als würde die Einmaligkeit, die vielfältige Besonderheit der Gegenstände der Geschichte, die die Erscheinungswelt auch ökonomisch ausmacht, etwas seinsmäßig Endgültiges sein, ohne eine weitere Zurückführbarkeit auf den Begriff, auf Verursachung durch anderes, als wäre die bunte Tatsächlichkeit der geschichtlich vorhandenen Welt etwas schlechthin Letztes, rein in sich selbst Begründetes. Zweitens muß auch das entgegengesetzte Vorurteil des vulgären Materialismus (auch wenn er sich Marxismus nennt) abgelehnt werden, als wäre jedes einzelne Moment der Erscheinungswelt eine direkte, mechanische Folge des Wesens, aus dessen Gesetzlichkeit bis in ihre Einmaligkeit hin einfach kausal ableitbar. Ein noch so allgemeines Verständnis für das hier geschilderte Seinsverhältnis zwischen Wesen und Erscheinung zeigt die völlige Hinfälligkeit beider Anschauungen. Es ist unschwer einzusehen, daß ein Spielraum, der durch Wechselwirkung zweier Komplexe in dem einen entsteht, unmöglich sich zu einer völlig autonomen, auf sich selbst gestellten Eigengesetzlichkeit erheben kann; daß eine relative Selbständigkeit in den jeweiligen Spielräumen entstehen kann und tatsächlich entsteht, hebt deren entscheidende Determiniertheit durch Prinzipien und Gesetze, die den Spielraum letzthin bedingen, keineswegs auf. Gerade dadurch wird aber die direkte, geradlinig kausale Bestimmtheit der einzelnen Momente der Erscheinungswelt, ihrer immanenten Kausalverkettungen durch die Wesensgesetze



hipostasias e, com elas, determinações equivocadas, vêm dessa transformação intelectual espontâneo-inconsciente em puro espírito. Ao retornamos ao trabalho real para corrigir a interpretação de Hegel, não é, com isso, inteiramente superado o novo, o outro; a aparência independente ante a essência, apenas se aproxima de seu correto lugar na totalidade das inter-relações para com a essência. O »sereno« da essência se transforma, por este discernimento ontológico não deformado pelo idealismo, na inexorabilidade tendencial última que mostra seu impor-se no processo como um todo do desenvolvimento do ser social; a independência do mundo fenomênico se reduz a que possui uma — relativa — independência no interior da interação com a essência, portanto jamais pode ser mero produto mecanicamente produzido por ela. Essa independência é existente, contudo, exclusivamente na moldura da interação com a essência, como, claro, espaço de manobra muito vasto, multiestratificado e variado, entretanto, apenas como espaço de manobra do autodesdobramento no interior de uma interação na qual a essência possui a função de momento predominante.

A constatação desse estado de fato ontológico tem importantes consequências em dois aspectos. Primeiro, deve-se romper com o preconceito idealista como se a unicidade, a particularidade variada dos objetos da história que economicamente também perfazem o mundo fenomênico, fossem algo ontologicamente definitivo, sem uma retornabilidade posterior ao conceito, sem uma causação através de outro, como se a policromada facticidade do mundo socialmente existente fosse algo, por último, absolutamente fundado sobre si mesmo. Segundo, deve-se também rejeitar o preconceito oposto do materialismo vulgar (mesmo que ele se denomine marxismo), de que todo momento do mundo fenomênico seria uma consequência direta, mecânica, da essência, como se fosse simplesmente deduzida causalmente dessa legalidade até em sua unicidade. Ainda por mais geral, uma compreensão da aqui descrita relação de ser entre essência e fenômeno mostra a completa invalidade de ambas as concepções. Não é difícil enxergar que é impossível que um espaço de manobra que, através da interação de dois complexos, surge em um deles, possa se elevar a uma legalidade própria completamente autônoma, posta sobre si mesma; que uma relativa independência que pode surgir, e de fato surge, no respectivo espaço de manobra, de maneira alguma supera a sua determinabilidade decisiva por princípios e leis que, por último, condicionam o espaço de manobra. Justamente através disso, no entanto, torna-se igualmente impossível a determinabilidade direta, linearmente causal, dos momentos singulares do mundo fenomênico, suas concatenações causais imanentes através

ebenfalls unmöglich. Das Wesen bringt in seinen Wechselwirkungen mit der Erscheinungswelt die in dieser entstehenden »freien« Spielräume hervor und deren Freiheit kann nur eine innerhalb der Gesetzlichkeiten des Spielraums mögliche sein. Der flüchtigste Blick auf die Geschichte der ökonomischen Formationen kann diesen Tatbestand bewahrheiten. Es ist ebenso einleuchtend, daß Existenz, Blüte und Verfall von Athen, Sparta und Rom die Sklaverei als Basis voraussetzen, wie daß jede von ihnen eine eigenartige, von den anderen qualitativ verschiedene Geschichte haben mußte; daß diese Konstellation im Kapitalismus für England, Frankreich, Deutschland etc. dieselbe Struktur der Abhängigkeit vom Wesen und von Eigenart in der Erscheinungsweise zeigt, bedarf, so hoffen wir, keines näheren Nachweises. Wie diese Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung sich im gesellschaftlichen Sein konkret auswirken, kann erst dort behandelt werden, wo die Probleme der Ideologie eingehend untersucht werden. Es ist aber doch nicht unnütz, schon hier darauf hinzuweisen, was bereits früher angedeutet wurde, daß nämlich nach Marx die allgemeinste Form des Wesens zu seinen konkreten Verwirklichungen in der Praxis der Erscheinungswelt — auch in der ökonomischen und erst recht in der ideologischen — im Verhältnis einer Möglichkeit, eines konkreten Möglichkeitsspielraums steht.

Wenn damit das allgemeinste Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen von der allgemeinen Dialektik, von Wesen und Erscheinung auf dem Gebiet der Ökonomie beleuchtet wurde, so bedarf diese Feststellung, im Interesse der Probleme der Ideologie, die wir hier zu erhellen trachten, noch einer weiteren Ergänzung. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß je ausgebreiteter die gesellschaftliche Arbeitsteilung, je gesellschaftlicher dementsprechend die Gesellschaft selbst wird, desto zahlreichere und kompliziertere Vermittlungen nötig werden, um den Reproduktionsprozeß im normalen Gang zu halten. Wie sich das in der Ökonomie durchsetzt, konnten wir an vielen Beispielen wahrnehmen, und es ist eine banale Selbstverständlichkeit, wenn wir hier aussprechen, daß der ökonomische Reproduktionsprozeß von einer bestimmten Stufe an, auch ökonomisch, nicht funktionieren könnte ohne Ausbildung von nichtökonomischen Tätigkeitsfeldern, die die Abwicklung dieses Prozesses seinsmäßig ermöglichen. Ohne jetzt die hier auftauchenden, konkreten und wesentlichen Probleme auch nur anzudeuten, ist es klar, daß wir damit auf das Gebiet des Überbaus, der Ideologie zu sprechen gekommen sind. Was darüber jetzt gesagt werden kann, ist höchst einfach. Obwohl der Hunger nach Mehrarbeit (Mehrwert) eine zentrale Triebkraft des gesellschaftlichen Geschehens war und ist, ist es ebenso selbstverständlich, daß er sich real einzig und allein im jeweiligen hic et nunc der Erscheinungswelt durchsetzen kann. Der von der jeweiligen Entwicklung der



das leis da essência. Em suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz os espaços de manobra »livres« que neste surgem, e cuja liberdade apenas é possível no interior das legalidades dos espaços de manobra. O olhar mais fugaz à história das formações econômicas pode confirmar este estado de fato. É tão convincente que a existência, o florescimento e a queda de Atenas, Esparta e Roma pressupõem a escravidão como base, quanto que cada uma teve de ter sua própria história, qualitativamente distinta das outras; que esta constelação mostre no capitalismo, para a Inglaterra, França, Alemanha, etc., a mesma estrutura de dependência para com a essência e para com a peculiaridade no modo fenomênico, esperamos, não necessita de nenhuma prova mais detalhada. Como essas interações entre essência e fenômeno têm um efeito concreto no ser social, pode apenas ser tratado onde se investigam detalhadamente os problemas da ideologia. Contudo, não é inútil apontar já aqui o que já foi anteriormente indicado, que, a saber, segundo Marx, a forma mais geral da essência está para sua realização concreta na práxis do mundo fenomênico — mesmo no econômico, e ainda mais no ideológico — em relação a uma possibilidade, a um concreto espaço de manobra de possibilidades.

Ao, com isto, ser iluminada a relação mais geral entre forças produtivas e relações de produção para a dialética geral de essência e fenômeno da esfera da economia, esta constatação requer, no interesse do problema da ideologia, que aqui nos esforcemos para iluminar ainda uma complementação posterior. Sobre isso temos apontado seguidamente que, quanto mais disseminada a divisão social de trabalho, quanto mais decididamente social se torna a própria sociedade, tanto mais numerosas e complicadas necessariamente se tornam as mediações para manter o processo de reprodução em andamento normal. Como isto se impõe na economia, pudemos perceber em muitos exemplos, é uma banal evidência se aqui enunciamos que o processo de reprodução econômica, a partir de um determinado patamar, não pode funcionar sem a formação de campos de atividade não econômicos que ontologicamente possibilitem o desdobramento desse processo. Sem sequer indicar os problemas concretos e essenciais que aqui emergem, é claro que com isso chegamos a falar da esfera da superestrutura, da ideologia. O que sobre isso pode ser, agora, dito, é muitíssimo simples. Embora a fome por mais-trabalho (mais-valia) foi e é uma força impulsionadora central dos eventos sociais, é igualmente evidente que ela apenas e exclusivamente pode se impor no respectivo *hic et nunc* do mundo fenomênico. O espaço de manobra, sempre criado pelo respectivo desenvolvimento

Produktivkräfte jeweils geschaffene Spielraum ist der allein seiende Schauplatz, die einzig real mögliche Objektwelt für die Praxis des Menschen. Es ist also klar, daß die nicht ökonomischen, aber gesellschaftsorganisierenden Tätigkeiten, deren Summe und System den Überbau bildet — Marx hebt die juristischen und politischen hervor —, sich unmittelbar an die Erscheinungswelt der ökonomischen Sphäre anschließen müssen. Diese Verbindung ist so eng, so intim, daß es in manchen Einzelfällen gar nicht leicht wäre, festzustellen, wann der Inhalt der hier entstehenden teleologischen Setzungen vorwiegend ökonomisch ist, wann er über das rein Ökonomische hinausgeht; in den meisten Fällen richten sich diese auf ein gleichzeitiges Ingangsetzen beider Komplexe, auf eine Formung der ökonomischen Erscheinungswelt (die natürlich ebenso eine Aufbewahrung wie eine Weiterbildung oder eine Zerstörung zum Inhalt haben kann), die von ihren unmittelbaren Bedürfnissen ausgeht, unmittelbar auf ihre Formung hinzielt, dabei aber gleichzeitig in ihrer Intention doch auf die Wesenssphäre gerichtet ist. Es handelt sich also nicht nur formell ebenso um teleologische Setzungen wie in der ökonomischen Sphäre selbst, sondern auch die Inhalte der Setzungen decken sich oft auf weiten Strecken.

Es wäre aber trotzdem verfehlt, wie unsere späteren Darlegungen detailliert zeigen werden, zu glauben, daß mit alledem nun die Grenze zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau gänzlich verschwinden würde. So schwer in Einzelfällen diese Grenze genau zu ziehen ist, sie existiert in der Wirklichkeit und hat sehr weitausgreifende Folgen für die Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins. Was die bisherige Analyse bloß sichern wollte, ist vor allem dessen fundamental einheitliche Struktur, die seinsmäßig letzthinnige Einheitlichkeit seiner »Elemente«, seiner aktiv bewegenden Kräfte. Es ist von höchster Wichtigkeit, einzusehen, daß nichts gesellschaftlich Relevantes geschehen kann, dessen Motor nicht teleologische Setzungen der Menschen wären. Natürlich gibt es Naturkatastrophen etc., jedoch von den Krisen der Eiszeitperiode bis zum Erdbeben in Lissabon gehen sie in die Geschichte des gesellschaftlichen Seins infolge der — in teleologischen Setzungen verwirklichten — Reaktionen der Menschen auf sie ein. Auch hier bewahrheitet sich, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, was ja nur eine auf das Subjekt zentrierte Fassung der Marxschen These ist, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter selbst gewählten Umständen. Diese Feststellung geht aber über die bloß formelle Bestimmung, daß die teleologischen Setzungen die letzten fundamentalen »Elemente« des gesellschaftlichen Seins sind, hinaus. Denn die teleologische Setzung beinhaltet zugleich die Tatsache, daß in jeder solchen Setzung das ideelle Moment den Ausgangspunkt bilden muß. Wenn hier sogleich der Vorbehalt auftaucht, daß



das forças produtivas, é o único cenário, o único mundo objetivo possível real para a práxis dos seres humanos. Portanto, é claro que as atividades não econômicas, organizadoras da sociedade, cuja soma e sistema constituem a superestrutura — Marx sublinha a jurídica e a política — têm de enlaçar-se imediatamente com o mundo fenomênico da esfera econômica. Esse enlace é tão estreito, tão íntimo, que em muitos casos singulares não seria absolutamente fácil constatar se o conteúdo de uma posição teleológica aqui surgida é prevalentemente econômico ou se vai para além do puro econômico; na maioria dos casos se dirige a uma atuação em ambos os complexos, a uma formação do mundo fenomênico econômico (que, naturalmente, pode ter por conteúdo uma manutenção tanto quanto um aperfeiçoamento ou uma destruição), que parte de suas necessidades imediatas, que diretamente visa à sua formação, mas que, ao mesmo tempo, com isso se dirige em sua intenção à esfera da essência. Portanto, trata-se, não apenas formalmente, das mesmas posições teleológicas tal como na própria esfera econômica, mas também de os conteúdos das posições coincidirem em amplos trechos.

Contudo, seria, apesar disso, equivocado, como será mostrado detalhadamente em nossas exposições a seguir, crer que com tudo isso desapareceria o limite entre a base econômica e a superestrutura ideológica. Por mais difícil que é extrair com precisão esse limite, ele existe na realidade e tem consequências muito vastas para a qualidade do ser social. O que a análise até aqui quis meramente assegurar é, antes de tudo, essa estrutura fundamentalmente unitária, a unitariedade ontológica última de seus »elementos«, de suas forças moventes ativas. É da mais elevada importância perceber que nada socialmente relevante pode acontecer cujo motor não sejam as posições teleológicas dos seres humanos. Naturalmente, há catástrofes naturais, etc., contudo, desde as crises da era glacial até o terremoto em Lisboa, entram para a história do ser social como resultado das reações humanas — realizadas em posições teleológicas — a elas. Também aqui se confirma que o ser humano é um ser que responde, que apenas é uma versão da tese marxiana de que os próprios seres humanos fazem sua história, contudo, em circunstâncias que eles próprios não escolheram. Essa constatação, contudo, vai para além da determinação meramente formal de que as posições teleológicas são os, por último, »elementos« fundamentais. Pois a posição teleológica implica ao mesmo tempo o fato de que em cada tal posição o momento ideal tem de constituir o ponto de partida. Ao aqui imediatamente emergir a ressalva de

es ja keineswegs, weder formell noch inhaltlich, einen autonomen Charakter haben kann, sondern eine Antwort auf Fragen verkörpert, die das gesellschaftliche Sein und das von ihm vermittelte, zum Gegenstand eines Stoffwechsels mit ihm gemachte Natursein aufwirft, so muß sogleich hinzugefügt werden, daß eine vom Sein verursachte Bedrohung, Ernährungsmöglichkeit, etc. im unmittelbaren Ansich ihres Seins noch lange keine Frage ist. Um auf den Wind mit Aufziehen von Segeln »antworten« zu können, ist abermals die Einschaltung, das praktische Wirksamwerden des ideellen Moment vonnöten. Erst dieses verwandelt die Reaktion auslösenden Tatsachen der Natur (und später der Gesellschaft) in zu beantwortende und beantwortbare Fragen des gesellschaftlichen Seins, primär der gesellschaftlichen, der ökonomischen Reproduktion des Menschen selbst. Auch die höchst verwickelte organische Natur kommt nur bis zu — eventuell bewußtseinsmäßig geleiteten — Reaktionen auf die Begebenheiten der Umwelt. Frage und Antwort setzen eine ideelle Bearbeitung dieser Tatbestände voraus, die erst in der Arbeit entsteht und deren Universalwerden — zugleich sprunghaft und allmählich — das gesellschaftliche Sein, die neue Form der Reproduktion mit ihrem ökonomischen Fundament als Seiendes setzt. Bevor wir also auf die Probleme der Ideologie eingehen können, müssen wir einen Blick auf jenen Prozeß werfen, in welchem diese Fragen und die Art ihrer Beantwortung seinsmäßig entstehen.

## 2.

## Zur Ontologie des ideellen Moments

Unsere bisherigen Darlegungen führten vor allem zum Ergebnis, daß das gesellschaftliche Sein in seiner fundamentalen ontologischen Struktur etwas Einheitliches darstellt: Seine letzten »Elemente« sind die teleologischen Setzungen der Menschen, die in ihrer grundlegenden seinsmäßigen Beschaffenheit innerhalb und außerhalb des ökonomischen Gebiets keine prinzipiell unterschiedlichen Merkmale aufzeigen. Natürlich bedeutet diese Feststellung keine Gleichartigkeit dieser Setzungen. Es wurde in anderen Zusammenhängen wiederholt darauf hingewiesen, daß Setzungen, die unmittelbar auf den Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur gerichtet sind, sich subjektiv wie objektiv wesentlich von jenen unterscheiden, deren direkte Intention die Veränderung des Bewußtseins anderer Menschen ist; auch diese können qualitative Unterschiede zeigen, je nachdem wie weit die Vermittlungen sind, die die beabsichtigten Bewußtseinsveränderungen mit den direkten Reproduktionsproblemen der Menschen verbinden und was der Inhalt dieser Änderungen ist. Auf die Wichtigkeit dieser



que, de maneira alguma, tanto formal quanto conteudisticamente, pode ter um caráter autônomo, antes corporifica uma resposta a questões levantadas pelo ser social e pelo ser natural por ele mediado em objeto de um metabolismo com ele, então tem de ser imediatamente acrescido de que uma ameaça causada pelo ser, uma possibilidade de alimentação, etc., está ainda muito longe, no imediato em-si de seu ser, de ser uma pergunta. Para se poder »responder« ao vento com o içar de velas é de novo necessária a decisão, o prático tornar-se operante do momento ideal. Apenas este transforma a reação desencadeada pelos fatos da natureza (e mais tarde da sociedade) em perguntas e questões a serem respondidas e respondíveis do ser social, primariamente da reprodução social, econômica, dos próprios seres humanos. Também a natureza orgânica altamente intrincada chega até — eventualmente guiadas conscientemente — reações às ocorrências do mundo ambiente. Pergunta e reposta pressupõem uma elaboração ideal desses estados de fato que apenas surgem no trabalho e cujo tornar-se universal — ao mesmo tempo por salto e gradual — põe como existente o ser social, a nova forma da reprodução com seu fundamento econômico. Portanto, antes que possamos tratar do problema da ideologia, devemos lançar um olhar àquele processo no qual surgem ontologicamente essas perguntas e ao tipo de suas respostas.

## 2.

## Para a ontologia do momento ideal

Nossas exposições até aqui conduziram antes de tudo ao resultado de que o ser social, em sua estrutura ontológica fundamental, representa algo unitário: seus »elementos« últimos são as posições teleológicas dos seres humanos que, em sua qualidade ontológica fundamental, no interior e no exterior da esfera econômica, não exibem nenhuma marca distintiva por princípio diferente. Naturalmente, essa constatação não significa nenhuma homogeneidade dessas posições. Em outras conexões foi seguidamente apontado que posições que são imediatamente dirigidas ao metabolismo entre sociedade e natureza se diferenciam essencialmente, tanto subjetivamente quanto objetivamente, daquelas cuja intenção direta é a alteração da consciência de outros seres humanos; também estas podem mostrar diferenças qualitativas, tudo depende de quão amplas são as mediações das visadas alterações na consciência com o problema direto da reprodução dos seres humanos, e qual é o conteúdo dessas alterações. A importância dessa

Differenzen wurde schon bis jetzt mehr als einmal hingewiesen und wir werden später noch auf diesen höchst wichtigen Problemkomplex wiederholt zurückkommen müssen. Dabei geht es nicht nur um die Verschiedenheit der Setzungen nach ihrer Einzelstruktur, sondern vor allem darum, welche Differenzen sich ergeben, wenn von jenen Synthesen die Rede ist, die sich im notwendigen Gesellschaftlichwerden je eines Typus solcher Setzungen ergeben, die sich dann in weiteren Folgen für die Wechselwirkungen der so entstandenen sozialen Folgenreihen sichtbar machen. Aber die große Wichtigkeit, hier so differenziert wie nur irgendmöglich zu unterscheiden, kann die Gemeinsamkeit der allgemeinontologischen Grundlagen nicht aus der Welt schaffen. Und diese Erkenntnis ist für die Beziehungen von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau von entscheidender Bedeutung. Die ontologische Genesis dieses Verhältnisses erscheint einerseits bereits in jedem Faktum der Arbeit, deren Verzweigungen und Verfeinerungen, deren Funktionswandel in der Analyse von Ökonomie und Uberbau systematisch sichtbar zu machen sind. Andererseits ist dieser Urkomplex der Gesellschaftlichkeit seinem Wesen nach historischen Charakters. Wie die Arbeit selbst als entscheidender Motor der Menschheit und des Menschen nicht ein fixer Tatbestand, sondern ein historischer Prozeß ist, so müssen alle noch so variierten, scheinbar noch so selbständigen, in Wirklichkeit weit vermittelten und zu einer relativen Selbständigkeit erhobenen Momente der Menschheitsentwicklung immer als bewegte Stadien des historischen Prozesses dieser Menschwerdung angesehen werden.[472]

Wir haben bereits oft auf den entscheidenden methodologischen Gesichtspunkt des Marxismus hingewiesen, daß alle komplizierten Formen des gesellschaftlichen Seins aus den primitiven Formen ihrer seinsmäßigen Genesis objektiv entspringen; man denke daran, daß Marx gleich am Anfang des »Kapitals« zeigt, wie das Geld aus der inneren Dialektik der Entwicklung des Warenverkehrs entsteht.[473] So müssen wir auch hier vorgehen und zu zeigen versuchen, worin die seinsmäßigen Voraussetzungen und Folgen der teleologischen Setzung in deren Anfangsform, in der Arbeit, bestehen, um von dort aufsteigend das Wesen der Vermittlungen, Verfeinerungen etc. aus der Entwicklung der Sache selbst zu begreifen.[474] Über diese Frage ist im Kapitel über die Arbeit schon einiges ausgeführt worden, jetzt kommt es darauf an, das dort bereits Klargelegte in bezug auf unser gegenwärtiges Problem weiter zu konkretisieren. Zuallererst muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Engels mit Recht die Entstehung der Sprache als einen mit der der

472 {1} {Nota de Benseler}[Fußnote siehe am Ende des Kapitels, S. 500.]

473 {2} {Nota da tradução} Aqui, Benseler colocou a nota 2, referida na nota de Benseler ao lado: {2} Kapital I, 323; MEW 23, S. 379.

474 {3} Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (MEGA) In, S. 156 f.; MEW EB 1, S. 374.



diferença até agora já foi mais de uma vez indicada, e teremos de retornar seguidamente, mais tarde, a esse complexo de problemas altissimamente importante. Com isto, não é apenas da diversidade das posições segundo sua estrutura singular, mas antes de tudo daquelas cujas diferenças se elevam quando é falado daquelas sínteses que se elevam no necessário tornar-se-social de cada tipo daquelas posições que, então, se fazem visíveis nas consequências posteriores para as interações das séries de consequências sociais assim emergidas[475]. Todavia, a grande importância, aqui, de diferenciar o tanto quanto seja possível para distinguir, não pode eliminar, a partir do mundo, o comum das bases ontológicas gerais. E este conhecimento é de significado decisivo para as relações da base econômica e da superestrutura ideológica. A gênese ontológica dessa relação, por um lado, já aparece em cada fato do trabalho, cujas ramificações e aperfeiçoamentos, cuja mudança de função, são feitas sistematicamente visíveis na análise da economia e da superestrutura. Por outro lado, esse complexo originário da sociedade, sua essência, é de caráter histórico. Tal como o próprio trabalho, enquanto motor decisivo da humanidade e do ser humano, não é um estado de fato fixo, mas antes um processo histórico, assim têm de ser vistos todos os momentos do desenvolvimento da humanidade, por mais variados, aparentemente por mais independentes, na realidade amplamente mediados e que se elevam a uma relativa independência sempre como patamares móveis do processo histórico desse devir-humano[476].

Com frequência já apontamos ao ponto de vista metodológico decisivo do marxismo, que todas as formas complicadas do ser social brotam objetivamente das formas mais primitivas de sua gênese ontológica; pense-se, sobre isso, que Marx, bem no início de »O Capital« mostra como o dinheiro surge da dialética interior do desenvolvimento do intercâmbio de mercadorias[477]. Temos, também aqui, de tentar avançar e mostrar em que consistem os pressupostos e consequências ontológicos da posição teleológica na sua forma inicial, no trabalho, e ascendendo daqui, compreender a essência das mediações, do aperfeiçoamento, etc., a partir do desenvolvimento da própria coisa.[478] Sobre essa questão, no capítulo sobre o trabalho, já foi apontada alguma coisa; agora, sobre isso, o que interessa é concretizar mais amplamente o já aclarado em relação ao nosso problema presente. Antes de tudo, tem-se de chamar a atenção a que Engels, com razão, compreendeu o surgimento da linguagem como um processo

475 {Nota da tradução} Esta frase de Lukács possui uma redação confusa, o que levou as traduções a distintas soluções. Schneider (p.400), optou por »Nesse tocante, não se trata só da diversidade dos pores conforme sua estrutura singular, mas sobretudo das diferenças que resultam quando se fala das sínteses que decorrem da necessária socialização de cada um dos tipos desses pores que vão se tornando visíveis em consequências ulteriores para as interações das sequências sociais de consequências que assim surgem.« Morbois (p.87): »Ce qui est en cause ici, ce n'est pas seulement la diversité des positions du point de vue de leur structure particulière, mais surtout de savoir quelles différences apparaissent dans les synthèses qui ont lieu dans la socialisation nécessaire de chacun de ces types de positions, qui sont ensuite mises en lumière dans les interactions sociales ultérieures des enchaînements sociaux qui naissent ainsi.« Scarponi (p.379): » Quel che ci interessa non è solo la diversa struttura delle singole posizioni, ma soprattutto quali differenze risultano quando si osservano quelle sintesi che vengono a formarsi nel necessario socializzarsi di ciascun tipo di esse e che appaiono poi in luce nelle ulteriori interazioni fra le serie di conseguenze sociali cui ciò dà luogo.«

476 {Nota de Benseler} Nota de rodapé ao final do capítulo, p.500. {Nota da tradução} Inicia-se aqui uma significativa diferença entre os textos assentados por Benseler e por Scarponi (p.380) No manuscrito (p.1083/a e 1083/b) há as notas numeradas de 1 a 4, mas sem indicações de onde deveriam ser inseridas. Scarponi optou por não publicar as notas de 1 a 3. Benseler deslocou a nota {1} para a p.500, como a última nota do capítulo sobre a ideologia. As notas de 2 a 4, inseriu nesta e na página seguinte ({2}, {3} e {4} respectivamente). Seguimos a opção Benseler pois mais completa que a de Scarponi. Morbois (p.88) e Schneider (p.400) não mencionam estas notas.

477 {2} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.471 ss. Em Schneider (p.400) há a observação: »A referência correta a ›O capital‹ é MEW, v. 23, p.109s.«

478 {3} Correspondência de Marx a Carl Friedrich Bachmann de 6 de abril de 1841, não consta da edição dos Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, pela Expressão Popular.

Arbeit simultanen Prozeß auffaßt und die Sprache, wie erinnerlich, daraus ableitet, daß infolge der Arbeit die Menschen einander etwas zu sagen haben.[479] Dieser neue Inhalt und ihm entsprechend die neue Form, das neue Medium der Kommunikation entspricht genau jenem neuen Komplex des menschlichen Verhaltens zur Wirklichkeit, seiner neuen Reaktionsart auf sie, den wir früher so charakterisiert haben, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist. Wir haben in diesem Zusammenhang ebenfalls angedeutet, daß die Antwort immer eine Frage voraussetzt, diese kann jedoch in ursprünglicher Seinsmäßigkeit unmöglich unmittelbar gegeben sein, ihre Grundlagen bilden zwar bestimmte Einwirkungen auf den Menschen seitens der ihn umgebenden Wirklichkeit (Natur und Gesellschaft), diese müssen aber noch einer ideellen Transformation unterworfen werden, um als zu beantwortende Frage vor dem Menschen zu stehen, um in ihm teleologische Setzungen auszulösen.

Es ist klar, daß eine derartige, ideelle Vorbereitungen erfordernde Reaktionsweise auf die Wirklichkeit eine lange Vorgeschichte haben muß. Diese beginnt, wie wir wiederholt gezeigt haben, mit den Reizen, die die Umwelt in einem Organismus auslöst, die diesen vorerst bloß rein physikalisch oder chemisch zu bestimmten Reaktionen veranlassen. Die der Entwicklung der Organismen immanent innewohnende Tendenz zu einer immer abgestufteren Anpassung, zur Steigerung der Möglichkeiten einer besseren, gesicherteren ontogenetischen und phylogenetischen Reproduktion, bringt eine ständig zunehmende Differenzierung der Reize durch eine Differenzierung von Aufnahme- und Reaktionsorganen im Organismus hervor. Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen Prozeß auch nur skizzenhaft zu schildern — und der Schreiber dieser Zeilen besitzt auch keine fachliche Kompetenz dazu —, es kann nur darauf ankommen, die Kluft anzudeuten, die selbst die Höchstformen dieser Entwicklung von den primitivsten menschlichen Arbeitsleistungen trennt; diese Kluft konnte nur durch den Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, genommen werden. Gerade die Experimente, die mit höchst entwikkelten Tieren gemacht werden, die Beobachtung der Eigenschaften jener Tiere, die mit den Menschen im engen Zusammenleben stehen, zeigen diese Kluft in der krassesten Weise. Nachdem die Tiere in eine Umgebung der Sekurität versetzt worden sind, in der sie weder für ihre Nahrung selbst zu sorgen, noch sich vor Feinden selbst zu schützen brauchen, kann der Mensch ihnen mitunter sogar komplizierte neue Verhaltensweisen beibringen, kann ihnen »Fragen« stellen, welche sie, nach kürzeren oder längeren Übungen, oft mit großer Geschicklich-

479 {4} Engels: Anteil der Arbeit and der Menschwerdung des Affen, in: MEGA, Dialetik der Natur, S. 696; MEW, 20, S. 444 f.



simultâneo ao do trabalho e a linguagem, como recordamos, deriva da consequência do trabalho de os seres humanos terem algo a dizer um ao outro.[480] Este novo conteúdo e a nova forma a ele correspondente, o novo medium da comunicação, corresponde precisamente àquele novo complexo do comportamento humano para com a realidade, seu novo tipo de reação que nós, anteriormente assim caracterizamos, que o ser humano é um ser que responde. Nessa conexão igualmente indicamos que a resposta pressupõe sempre uma pergunta, é impossível, contudo, que esta seja imediatamente dada na ontologicidade originária[481], suas bases constituem determinados efeitos sobre os seres humanos de parte de sua realidade circundante (natureza e sociedade), estes ainda têm de ser submetidos a uma transformação ideal para se tornar, ante os seres humanos, uma pergunta a ser respondida, para desencadear neles posições teleológicas.

É claro que um tal modo de reação à realidade, que requer preparações ideais, tem de ter uma longa pré-história. Esta começa, como mostramos seguidamente, com os estímulos que o mundo ambiente desencadeia em um organismo, que, no momento, induz meramente a determinadas reações puramente físicas ou químicas. A tendência inerente, imanente, ao desenvolvimento do organismo, a uma adaptação sempre mais escalonada, a uma intensificação das possibilidades de uma reprodução melhor, ontogenética e filogeneticamente dirigida, produz uma constante diferenciação crescente dos estímulos a partir de uma diferenciação dos órgãos de recepção e reação no organismo. Não é nossa tarefa descrever, ainda que em esboço, esse processo — e o autor destas linhas não possui nenhuma competência especializada para tanto —, apenas aqui interessa indicar o abismo que separa as próprias formas mais elevadas desse desenvolvimento dos mais primitivos rendimentos do trabalho humano; este abismo apenas pode ser franqueado através do salto que o trabalho e a fala representam. Precisamente os experimentos que são feitos com os animais mais altamente desenvolvidos, a observação das propriedades daqueles animais que vivem conjuntamente, estreitamente, com os seres humanos, mostram este abismo no modo mais crasso. Após os animais serem movidos para um entorno de segurança em que sequer devem cuidar de sua própria alimentação, nem necessitam se proteger de seus próprios inimigos, os seres humanos ocasionalmente até podem ensinar-lhes alguns complicados novos modos de comportamento, pode o ser humano lhes colocar »perguntas« as quais, após práticas mais curtas ou longas, com frequência

480 {4} Engels: O papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In Marx e Engels: Texto I, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.65.

481 {Nota da tradução} A expressão »in ursprünglicher Seinsmäßigkeit« parece não contar com uma tradução ideal. Scarponi (p.380) preferiu »ma che questa non può essere un dato originário«; Morbois (p.89): »mais que celle-ici n'est jamais donnée pour lui immédiatement, spontenément dans l'être«; Schneider (p.401): »é impossível que esta esteja dada de modo imediato em conformidade com o ser original«.

keit »beantworten« können, niemals wird aber vom Tier selbst eine an sich neutrale Situation zu einer echten Frage verallgemeinert, um auf sie selbständig eine Antwort zu finden. (Affen können Kisten aufeinanderschichten, um eine Banane zu erreichen, aber die Kisten sind vom Menschen fertig in den Käfig gestellt worden etc.) Natürlich sind auch diese Ergebnisse höchst lehrreich. Sie zeigen, daß bestimmte höhere Tiere bis dahin latente Möglichkeiten zu weiteren Differenzierungen ihrer Reaktionen auf ihre Umwelt besessen haben, die in einem Zustand der Sekurität, der diese Möglichkeiten freisetzt, sich in außerordentlicher Weise verwirklichen konnten. Der Sprung jedoch, der den arbeitenden Menschen vom auf die Umwelt im Rahmen der noch so hoch gespannten biologischen Möglichkeiten reagierenden Tier trennt, bleibt doch ein qualitativer, durch Annäherungen nicht adäquat erfaßbarer Sprung. (Es wäre interessant, könnte man die menschlichen Verhaltensweisen in der Periode des bloßen Sammelns, also vor der Herrschaft der Arbeit im eigentlichen Sinn mit denen der höchstentwikkelten Tiere vergleichen. Hier könnte eventuell auf den »Absprung« zum Menschsein ein Licht fallen.)

Die Erkenntnis der so sichtbar gewordenen Möglichkeiten und Schranken der biologischen Reaktion auf die Umwelt kann also jenen Sprung, den Arbeit und Sprache vorstellen, nicht erhellen, wohl aber bringt sie uns in die Lage, das Spezifische an ihrem Sein konkreter zu fassen. Der Sprung bedeutet eben, daß der arbeitende und sprechende Mensch, ohne aufzuhören ein biologisch determinierter Organismus zu sein, neuartige Tätigkeiten entwickelt, deren wesentliche Beschaffenheit mit keiner Naturkategorie erfaßt werden kann. Wir haben bereits bei Behandlung der Arbeit sehen können, daß durch sie subjektiv wie objektiv Zusammenhänge, Prozesse, Gegenständlichkeiten etc. entstehen, die der Natur gegenüber etwas qualitativ Neues vorstellen, wobei freilich immer daran festgehalten werden muß, daß all dies Neue nur dann möglich ist, wenn es die Gesetze der Natur in neuen Kombinationen verwirklicht. Die Arbeit zeigt so einen doppelten Aspekt: einerseits ist ihr Vollzug durch Anwendung dieser Gesetze in ausnahmsloser Unbedingtheit an die Naturgesetze gebunden, andererseits bringt sie zugleich etwas der Natur gegenüber qualitativ Neues hervor. Das bedeutet, daß in der Gesellschaft die Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt durch eine Zwischenschaltung bereichert und verwandelt wird, mit der des Bewußtseins, das die Funktion erhält, die vom Reiz unmittelbar ausgelösten Reaktionen durch solche Vermittlungen effektiver zu machen. Diese Zwischenschaltung verwandelt also das unmittelbare Verhältnis zwischen den Bedürfnissen des Organismus und ihren Befriedigungsarten in ein vemitteltes. Zum Verständnis dieses Phänomens genügt es nicht, einfach in der



podem »responder« com grande destreza; jamais, contudo, pelo próprio animal é generalizada uma situação em si neutra em uma autêntica pergunta, para a partir dela encontrar independentemente uma resposta. (Macacos podem empilhar caixas para alcançar uma banana, mas as caixas são, já prontas, postas na jaula por seres humanos, etc.). Naturalmente, esses resultados são também altamente instrutivos. Mostram que determinados animais superiores possuíam possibilidades, até então latentes, de mais amplas diferenciações de suas reações ao seu mundo ambiente que, em uma situação de segurança que libera essas possibilidades, podem se realizar em um modo extraordinário. Contudo, o salto que separa o ser humano que trabalha do animal que reage ao mundo ambiente na moldura ainda altamente estreita das possibilidades biológicas, permanece ainda um salto qualitativo que não pode ser adequadamente apreendido através de aproximações. (Seria interessante se se pudesse considerar os modos de comportamento humanos no período da mera coleta, portanto antes do domínio do trabalho em sentido próprio, com os dos animais mais altamente desenvolvidos. Eventualmente aqui poderia vir à luz o »pulo« para o ser humano.)

O conhecimento das possibilidades e limites da reação biológica ao mundo ambiente, com isto tornados visíveis, não pode, portanto, esclarecer aquele salto que o trabalho e a linguagem representam, embora, contudo, traga-nos à situação de apreender mais concretamente o específico de seu ser. O salto significa, justamente, que o ser humano que trabalha e fala, sem cessar de ser um organismo biologicamente determinado, desenvolve atividades de novos tipos cuja qualidade essencial não pode ser apreendida por nenhuma categoria natural. Já pudemos ver, no tratamento do trabalho, que através dele surgem conexões, processos, objetividades, etc., tanto subjetivas quanto objetivas, que representam algo qualitativamente novo ante a natureza, ainda que, admissivelmente, deve-se sempre se ter presente que todo este novo apenas é possível quando realiza as leis da natureza em novas combinações. O trabalho mostra, assim, um duplo aspecto: por um lado, sua execução pelo emprego destas leis está ligada à natureza por uma incondicionalidade sem exceção; por outro lado, produz ao mesmo tempo algo qualitativamente novo ante a natureza. Isso significa que, na sociedade, a inter-relação de organismo e mundo ambiente é enriquecida e transformada por uma interconexão com a qual a consciência adquire a função de tornar as reações imediatamente desencadeadas pelos estímulos mais efetivas através de tais mediações. Essa interconexão transforma, portanto, a relação imediata entre as necessidades do organismo e seus tipos de satisfação em uma mediada. Para a compreensão desse fenômeno não é suficiente, simplesmente enxergar

Arbeit das zwischengeschaltete Moment zu erblicken. Das ist keineswegs falsch, muß jedoch, um in seiner wahren Beschaffenheit gezeigt werden zu können, auch in seine Momente zerlegt werden, denn die verschiedenen Momente, deren Zusammenwirken erst den Komplex Arbeit ergibt, haben verschiedene, heterogene Funktionen, die besonders erkannt werden müssen, damit ihre konkrete Totalität klar ans Licht treten könne.

Das Bedürfnis teilt der menschliche Organismus ursprünglich mit dem tierischen, indem jedoch, wie dies Marx wiederholt hervorhebt, seine Befriedigung aufhört biologisch unmittelbar vollzogen zu werden, d. h. unmittelbar (innerhalb eines biologischen Spielraums) die Aktionen zu ihrer Verwirklichung zu lenken, erfährt es sehr wichtige Veränderungen. Erstens entspringen unmittelbar aus dem Bedürfnis Erwägungen über Aktionen, teleologische Setzungen, die zwar letzthin auf die Bedürfnisbefriedigungen gerichtet sind, unmittelbar jedoch nicht aus dem Bedürfnis selbst folgen, mit ihm unmittelbar nicht verknüpft sind und darum auch zur Befriedigung ganz anderer Bedürfnisse verwendet werden können. Angenommen z. B. das Feuer hätte ursprünglich zum Bedürfnis der Abschreckung wilder Tiere gedient; einmal vorhanden kann es auch zum Kochen, Braten etc. verwendet werden, sein Gebrauch muß aber auch hier nicht stehenbleiben, es kann sich auch auf Herstellung besserer Waffen, Werkzeuge etc. erstrecken. Die Vermittlungen in der Bedürfnisbefriedigung können also zu einer grenzenlos scheinenden Ausbreitung im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur führen. Der biologische Weg dagegen bei den Tieren bleibt eingleisig an seine ursprünglichen Funktionen gebunden; selbst wenn eine gewisse Bearbeitung entsteht, wie bei der Honig-»Fabrikation« der Bienen, bleibt diese im Prozeß wie im Resultat, subjektiv wie objektiv ein nicht ausweitbarer biologischer Vorgang. Zweitens wirkt jedes neue Mittel der Bedürfnisbefriedigung auf das Bedürfnis selbst modifizierend zurück; mit dem einmal in ihm entstandenen Wandel kann das ursprüngliche Bedürfnis, rasch oder langsam, je nach Entwicklungstempo der jeweiligen gesellschaftlichen Produktion sogar vollständig verschwinden oder bis zur Unerkennbarkeit modifiziert werden. Drittens erhält in diesem sozialdynamischen Zusammenhang die reale Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung einen immer ausgeprägteren gesellschaftlich-ökonomischen Charakter. Indem die Bedürfnisbefriedigung sich allmählich zur Konsumtion entwickelt, indem der Warenverkehr die Bedürfnisbefriedigung vergesellschaftet, kann nur ein »zahlungsfähiges« Bedürfnis eine Befriedigung erlangen. Das natürliche biologische Bedürfnis bleibt natürlich im menschlichen Organismus bestehen, es kann aber nur von rein gesellschaftlich-ökonomischen Bestimmungen vermittelt tatsächlich befriedigt werden.



no trabalho o momento interposto. Isto de maneira alguma é falso, contudo, para poder ser mostrado em sua verdadeira qualidade, tem de ser decomposto também em seus momentos, pois o complexo do trabalho apenas resulta do operar-conjunto dos diferentes momentos, que têm funções diferentes, heterogêneas, que especialmente devem ser esclarecidos para, com isso, poder se trazer à luz sua totalidade concreta.

A necessidade, originalmente, é compartilhada com o organismo humano e os animais, na medida, contudo, como Marx repetidamente sublinha, que sua satisfação cessa de ser imediatamente executada biologicamente, *i.e.*, ao conduzir as ações imediatamente (no interior de um espaço de manobra biológico) para sua realização, esta experimenta alterações muito importantes. Primeiro, brotam imediatamente das necessidades considerações acerca das ações, das posições teleológicas que são, por último, direcionadas às satisfações das necessidades, imediatamente, contudo, não resultam da necessidade, não são a ela imediatamente vinculadas e, por isso, podem ser empregadas para a satisfação de necessidades de todo outras. Suponham, p. ex., que o fogo originalmente tivesse servido para a necessidade de intimidação de animais selvagens; uma vez disponível pode também ser empregado para cozinhar, assar, etc., seu uso, contudo, também não deve parar nisso, pode estender-se também à fabricação de armas melhores, ferramentas, etc. As mediações na satisfação da necessidade podem, portanto, conduzir a uma propagação aparentemente ilimitada no metabolismo da sociedade com a natureza. A via biológica, ao contrário, nos animais permanece ligada em um único sentido às suas funções originárias; mesmo quando surge uma certa preparação, como na »fabricação« de mel das abelhas, esse processo permanece, no resultado bem como no processo, subjetiva bem como objetivamente, um procedimento biológico não expansível. Segundo, cada novo meio de satisfação de necessidade tem um efeito modificador sobre a própria necessidade; uma vez com a mudança nela surgida, a necessidade original pode, rápida ou longamente, segundo o ritmo de desenvolvimento da respectiva produção social, mesmo desaparecer completamente ou ser modificada até a irreconhecibilidade. Terceiro, nessa conexão dinâmico-social, a possibilidade real de satisfação de necessidade adquire um caráter econômico-social sempre mais pronunciado. À medida que a satisfação de necessidade gradualmente se desenvolve para o consumo, à medida que o intercâmbio de mercadorias socializa a satisfação de necessidade, apenas uma necessidade »capaz de se pagar« pode atingir uma satisfação. Que a necessidade biológica permanece naturalmente existente no organismo humano, é claro, contudo, apenas pode ser de fato satisfeita pela mediação de determinações puramente econômico-sociais.

Der hier untersuchte, zwischen Bedürfnis und Befriedigung eingeschaltete ökonomische Prozeß weist bereits deutlich darauf hin, was die von uns hervorgehobene »Frage« im Prozeß der Arbeit seinsmäßig bedeutet. Denkt man an die Nahrungsaufnahme eines beliebigen Tieres, so zeigt sich, daß sowohl bei den pflanzen- wie bei den fleischfressenden eine kumulierte Erfahrung dem bereits instinktmäßig fixierten Zustand vorangegangen sein muß; diese bewegt sich jedoch, auch wenn vom Jagen der Beute die Rede ist, innerhalb des Bereichs der biologischen Bedürfnisbefriedigung. Ist jedoch von dem primitivsten Feuergebrauch des Menschen die Rede, so ist es evident, daß weder das Feuer, unmittelbar genommen, die Fähigkeit zum Kochen oder Braten, noch das Fleisch oder die Pflanze eine Tendenz auf Gekocht- oder Gebratenwerden unmittelbar enthält, und die Instrumente, die diesen Prozeß verwirklichen, müssen erst recht vom arbeitenden Menschen eigens dazu geschaffen werden. Ihre Kombination ist also eine Synthese von an sich heterogenen Elementen, die zu diesen Funktionen eigens umgestaltet werden müssen. Eigenart des hier entstehenden Neuen ist gerade in ihrer entscheidenden Struktur der Modellfall für jede Art menschlicher Aktivität, indem die Kombination der reellen und ideellen Momente bei allen Verschiedenheiten, die sie auf entwickelten Stufen auch zeigen mögen, in den seinsmäßigen Grundlagen sich erhält. Die unaufhebbare seinsmäßige Priorität des reellen Moments zeigt sich darin, daß — um z. B. mit Hilfe von Feuer, Fleisch, Bratspieß etc. eine menschliche Nahrung hervorzubringen — die objektiv, an sich vorhandenen, vom aktiven Subjekt völlig unabhängigen Eigenschaften, Verhältnisse etc. dieser Gegenstände richtig erkannt und richtig angewendet werden müssen. Freilich zeigt bereits der Ausdruck »richtig« die Doppelseitigkeit dieses Verhältnisses an. Die an sich seienden Eigenschaften des Reellen müssen richtig erkannt werden, d. h. die menschliche Praxis muß all das in ihnen in Gang setzen, wodurch sie die teleologischen Setzungen verwirklichen können. Der arbeitende Mensch muß also mit seinem Denken nicht nur überhaupt zu diesem Ansichsein vordringen, er muß vielmehr jene eventuell unmittelbar überhaupt nicht wahrnehmbaren Eigenschaften, Verhältnisse etc. entdecken, die sie zu geeigneten Mitteln für seine Zielsetzung machen. Ein Stock z. B. hat zwar an sich eine Eignung dazu, als Bratspieß verwendet zu werden, sein Ansichsein würde aber diese Eignung von sich aus niemals verraten können. Um deshalb von den an sich seienden Gegenständen, Prozessen etc. eine »Antwort« der Realität auf das Bedürfnis, das die teleologische Setzung in Bewegung bringt, erhalten zu können, muß ihr eine vernünftige, auf diese wahren Zusammenhänge gerichtete »Frage« vorangehen. Die Antilope enthält — freilich nicht in einem teleologischen Sinn, sondern kausal, zugleich notwendig und zufällig — in ihrem unmittelbaren realen



O processo econômico inserido entre satisfação e necessidade, aqui investigado, indica já nitidamente o que para nós significa ontologicamente a, por nós enfatizada, »pergunta« no processo de trabalho. Pense-se na ingestão de alimento em um animal qualquer que, tanto nos herbívoros quanto nos carnívoros, mostra que uma experiência acumulada deve ter precedido as situações já fixadas instintivamente; esta se movimenta, contudo, mesmo quando se fala da caça da presa, no interior da esfera da satisfação biológica. Se se fala, contudo, do mais primitivo uso do fogo pelos seres humanos, então é evidente que, enquanto o fogo, tomado imediatamente, nem inclui imediatamente a capacidade de cozinhar ou assar nem, da carne ou da planta, uma tendência a ser-cozida ou ser-assada, e os instrumentos que realizam esse processo têm de, ainda mais, ser criados especialmente para isso pelos seres humanos que trabalham. Sua combinação é, portanto, uma síntese de elementos em si heterogêneos que devem ser especialmente remodelados para essas funções. A peculiaridade do novo que aqui surge é justamente, em sua estrutura decisiva, o caso-modelo para toda atividade humana, na medida em que a combinação de momentos reais e ideais, por todas as suas diferenças que possam mostrar em patamares evoluídos, preserva-se em suas bases ontológicas. A inexorável prioridade ontológica do momento real mostra-se em que — para, p. ex., com a ajuda do fogo, produzirem carne, espeto, etc., para uma alimentação humana — as propriedades, relações, etc., objetivas, em si existentes, completamente independentes do sujeito que age, destes objetos têm de ser corretamente reconhecidos e corretamente aplicadas. Todavia, já a expressão »correta« anuncia a duplicidade dessa relação. As propriedades em si existentes do real têm de ser corretamente reconhecidas, *i.e.*, a práxis humana tem de pôr em andamento tudo aquilo através do que as posições teleológicas podem se realizar. O ser humano que trabalha tem de, portanto, com seu pensamento, não apenas alcançar em geral a este ser-em-si, ele tem de, eventualmente, descobrir aquelas propriedades, relações, etc., imediatamente em geral não discerníveis e fazê-las meios adaptados para sua posição. Um bastão, p. ex., tem de fato, em si, uma aptidão de ser transformado em espeto, seu ser-em-si, contudo, jamais pode revelar essa aptidão por si. É por isso que, para poder obter dos objetos, dos processos, etc., em si existentes, uma »resposta« da realidade à necessidade que a posição teleológica coloca em movimento, deve preceder uma »pergunta« racional dirigida a essas conexões verdadeiras. O antílope contém — não em um sentido teleológico, claro, mas causal e ao mesmo tempo casual — no seu ser real imediato

Sein die Möglichkeit, Nahrung für den Löwen zu werden, der noch so gerade Zweig jedoch keineswegs die, als Bratspieß in der Hand des Menschen dienen zu können.

Infolge einer solchen Beziehung der »Frage« zur »Antwort« entsteht in der Arbeit, im gesellschaftlichen Sein überhaupt, die diese Seinsstufe charakterisierende untrennbare Verbundenheit von reellen und ideellen Momenten. Es kann dabei nicht nachdrücklich genug betont werden, daß in dieser Vereinigung das Reelle das sachlich übergreifende Moment bildet: nichts kann in teleologischen Setzungen wirksam werden, dessen Grundlage nicht die reale Beschaffenheit des Seins bilden würde; das Ideelle muß das Reelle zwar in die gewünschte Bewegung setzen, kann aus ihm solches herauslocken, was sich in seinem naturhaften Sein von selbst niemals verwirklicht hätte, aber all dieses Freisetzen von realen Möglichkeiten im Ansichseienden mußte in diesem — unabhängig von jeder teleologischen Setzung — als reale Möglichkeit bereits vorhanden gewesen sein. Das materielle Ansichsein der Natur kann also — als Ansichseiendes — keine Änderung durch welche Setzung immer erfahren. Diese Priorität des Reellen beherrscht unbedingt das Reich der Natur. Das gesellschaftliche Sein tritt nur insofern daraus heraus, als für ihre Gegenstände, die aus seinem Stoffwechsel mit der Natur entstehen, der eben geschilderte Auslösungsprozeß ebenfalls eine unbedingte Voraussetzung bildet. Indem die Naturgesetze im Bereich des gesellschaftlichen Seins — ohne ihr Wesen zu verändern — auch andere Gegenstände, Bewegungen etc. hervorbringen können, als ihr reines Ansichsein dies offenbar zu machen pflegt, indem sie in Verhältnisse eintreten können, die die Natur von sich aus nie produziert hätte, entsteht erst das gesellschaftliche Sein als eine eigene Seinsform.

Was ist nun aber dieses ideelle Moment? Als bewegende, Neues schaffende Kraft des gesellschaftlichen Seins eben die leitende Intention jener materiellen Bewegung der Arbeit, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur an ihr diese Veränderungen, besser gesagt diese Verwirklichungen von realen Möglichkeiten vollzieht. Hier wirkt die materielle Kraft der Arbeit auf das materielle Dasein der Natur ein. (Ob es sich um die unmittelbarmenschliche Kraft der Arbeit oder um in Werkzeugen, Maschinen auf gespeicherte »tote«, aber ursprünglich unmittelbar-menschliche Arbeit handelt, ändert seinsmäßig nichts an dieser Sachlage.) Unmittelbar wird auch hier die materielle Welt keineswegs überholt oder gar verlassen. Das ist auch unmöglich, denn was sich nicht— direkt oder noch so weit vermittelt — materiell verwirklichen kann, ist auch nicht. Das bestimmt aber bloß den realen Spielraum des ideellen Moments innerhalb des gesellschaftlichen Seins; außerhalb davon ist es nicht vorhanden, innerhalb seines Bereichs ist es aber die



a possibilidade de se tornar alimento para o leão, mas a rama, por mais retilínea, contudo, de modo algum pode auxiliar como espeto na mão do ser humano.

Como consequência de uma tal relação entre »pergunta« e »resposta«, surge no trabalho, no ser social em geral a combinabilidade inseparável, caracterizadora desse patamar de ser, dos momentos reais e ideais. Não pode ser enfatizado com suficiente vigor que nessa união o real constitui, de fato, o momento predominante: nada pode se tornar operante nas posições teleológicas cuja base não constituísse a qualidade real do ser; o ideal, de fato, tem de pôr o real em um movimento desejado, pode dele sacar o que, em seu ser natural, por ele mesmo jamais poderia realizar, mas todo esse liberar de possibilidades reais do em-si-existente — independente de toda posição teleológica — tem de nele já ser existente como possibilidade real. O ser-em-si material da natureza não pode, portanto, — como em-si-existente — experimentar nenhuma alteração através de qualquer posição. Essa prioridade do real domina incondicionalmente o reino da natureza. O ser social apenas vai para além dele na medida em que seus objetos, os que surgem de seu metabolismo com a natureza, o processo desencadeador há pouco descrito, constitui igualmente um pressuposto incondicional. Na medida em que as leis da natureza, na esfera do ser social — sem alterar sua essência — podem produzir também outros objetos, movimentos, etc., do que os com frequência seu puro ser-em-si manifestamente costuma, na medida em que eles podem entrar em relações que a natureza, por si, não teria produzido jamais, apenas então surge o ser social como uma forma própria de ser.

O que, todavia, é então este momento ideal? Como força movente, força criadora do novo do ser social, é justamente a intenção condutora daquele movimento material do trabalho que, no metabolismo da sociedade com a natureza, executa, nesta, mudanças, melhor dizendo, realizações a partir de possibilidades reais. Aqui opera a força material do trabalho sobre a existência material da natureza. (Se se trata de uma força humano-imediata do trabalho ou de instrumentos de trabalho »morto« acumulado, mas, originariamente, de trabalho humano-imediato, nada altera ontologicamente nesse estado de coisa.) Imediatamente aqui também, de modo algum, ultrapassa-se ou sequer se abandona o mundo material. Isto é mesmo impossível, pois o que não se pode realizar — direta ou amplamente mediado — materialmente, também não é. Isto determina, contudo, meramente o espaço de manobra real do momento ideal no interior do ser social; no exterior do qual é não existente, contudo, no interior de sua esfera é o

unersetzliche Voraussetzung von allem, was gesellschaftlich entsteht und existiert. Wir haben, um auf diesen nicht immer anerkannten Tatbestand die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken, gerade in bezug auf die ökonomische Sphäre zu zeigen versucht, daß alles, was in ihr geschieht, ideelle Momente zur Voraussetzung hat. Das soeben Ausgeführte steht damit in keinem Widerspruch, denn das Spezifische des gesellschaftlichen Seins besteht eben darin, daß die materiellen Wechselwirkungen in ihm überall von teleologischen Setzungen ausgelöst werden und diese können nur als Verwirklichungsversuche eines ideell gesetzten Zieles in Wirksamkeit treten. Das ideelle Moment kann diese Rolle in den teleologischen Setzungen nur darum spielen, weil in ihm nicht nur die Zielsetzung selbst weitgehend konkretisiert wird, sondern auch alle realen Wege ihrer Verwirklichung zuerst gedanklich fixiert werden müssen, bevor sie in der realen materiellen Tätigkeit des die Arbeit vollziehenden Menschen zu materiell-praktischen Aktionen werden können.

Wie wir gesehen haben, wird dabei das Wesen der an sich unüberwindlichen Macht des materiell Seienden niemals vom ideellen Moment auch nur angetastet. Dieses kann die Gesetze der materiellen Wirklichkeit nur so beherrschen, indem es sie erkennt, als unbedingt herrschend anerkennt, an ihnen aber Proportionen, Kombinationen etc. entdeckt, mit deren Hilfe aus ihrem gesetzlichen Sichauswirken qualitativ auch anderes entstehen kann, als in ihrem an sich seienden Funktionieren ohne diese Zwischenschaltung der teleologischen Setzung geschehen würde. Bei einer solchen Unbeeinflußbarkeit des Wesens wird eine weitgehende Ausdehnung und Variation seiner Erscheinungswelt zustande gebracht. Das ontologische Neue dieser Zwischenschaltung in der Genesis des gesellschaftlichen Seins ist also, daß im Bewußtsein des Menschen ein der objektiven Wirklichkeit entsprechendes Abbild entsteht, dessen nähere Analyse, dessen immer differenziertere Anwendung auf die Wirklichkeit die materielle Praxis, die Verwirklichung der teleologischen Setzungen erst möglich macht. Dieses Abbild, diese Widerspiegelung der Wirklichkeit im Bewußtsein der Menschen hat also eine unmittelbare Selbständigkeit im Bewußtsein erhalten, steht diesem als eigener und eigenartiger Gegenstand gegenüber, wodurch erst eine derart unerläßlich gewordene Analyse, ein fortlaufender Vergleich ihrer Ergebnisse mit der Wirklichkeit selbst entstehen kann. Die teleologische Setzung erfordert somit eine bestimmte Distanz des Bewußtseins zur Wirklichkeit, eine Setzung des Verhältnisses des Menschen (des Bewußtseins) zur Wirklichkeit: als Subjekt-Objekt-Beziehung.

Das Neue tritt vor allem auf der Objektseite auf. Der Reiz löst ursprünglich physikalisch-chemische Reaktionen im Organismus aus. Wenn diese sich diffe-



pressuposto insubstituível de tudo o que surge e existe socialmente. Para dirigir a atenção do leitor a esse estado de fato, nem sempre reconhecido, tentamos mostrar, justamente em relação à esfera econômica, que tudo o que nela ocorre tem por pressuposto o momento ideal. O há pouco explicado não está, com isso, em nenhuma contradição, pois o específico do ser social consiste justamente em que as interações materiais são, nele, desencadeadas sobretudo por posições teleológicas, e estas apenas podem adentrar na realidade como tentativas de realização de uma finalidade idealmente posta. O momento ideal apenas pode desempenhar esse papel nas posições teleológicas porque, nele, não apenas a própria posição de finalidade é amplamente concretizada, mas também todas as vias reais de sua realização têm primeiro de ser fixadas intelectualmente antes de poderem ser executadas pelo trabalho na atividade material real, pelas ações prático-materiais dos seres humanos.

Como vimos, com isso, a essência do poder em si insuperável do materialmente existente jamais é sequer tocado pelo momento ideal. Este apenas pode dominar as leis da realidade material na medida em que as reconhece, em que as admite como incondicionalmente dominantes, contudo, nas quais descobre proporções, combinações, etc., com cuja ajuda, a partir de seus autoefeitos legais, pode alterar, mesmo qualitativamente, o como ocorreria seu funcionar existente em si sem essa inserção da posição teleológica. Em que pese uma tal não-influenciabilidade da essência, é acarretada uma ampla extensão e variação de seu mundo fenomênico. O ontologicamente novo dessa inserção na gênese do ser social é, portanto, que, na consciência dos seres humanos emerge uma imagem correspondente à realidade objetiva, cuja análise mais próxima, cuja aplicação sempre diferenciada à realidade da práxis material, apenas a realização das posições teleológicas torna possível. Essa imagem, esse reflexo da realidade na consciência dos seres humanos obteve, portanto, uma independência imediata na consciência, está ante aquela como objeto próprio e peculiar, apenas com o que pode surgir uma análise tornada tão imprescindível, uma contínua comparação de seus resultados com a própria realidade. A posição teleológica requer, portanto, uma determinada distância da consciência para com a realidade, uma posição da relação do ser humano (da consciência) para com a realidade: como relação-sujeito-objeto.

O novo adentra, antes de tudo, a partir do lado do objeto. O estímulo originalmente desencadeia reações químico-físicas no organismo. Quando estas se dife-

renziercn, als Licht, Schall etc. gesondert wahrgenommen werden, müssen sie sich weder vom seienden Gegenstand noch vom wahrnehmenden Organismus zu einer hier geschilderten Selbständigkeit ablösen; sie bleiben als Momente im Reproduktionsprozeß des Organismus in der davon unabtrennbaren jeweilig konkreten Wechselbeziehung zu seiner Umwelt eingebettet; in diesem Sinn konnten wir wiederholt sagen, daß ein in solchen Zusammenhängen entstehendes und funktionierendes Bewußtsein ein Epiphänomenon des realen, biologischen Reproduktionsprozesses ist. In der teleologischen Setzung der Arbeit erlangt aber das im Bewußtsein entstehende Abbild der objektiven Wirklichkeit eine weitgehende Unabhängigkeit. Im Subjekt löst es sich vom praktisch gegebenen Anlaß, der seine Wahrnehmung, das Rechnen mit ihm biologisch auslöst, immer entschiedener ab, reproduziert in steigendem, in immer differenzierterem Ausmaße das Abbild des Gegenstandes (im weitesten Sinne genommen), so wie er wirklich, an sich, unabhängig von den Beziehungen, die den Mensch vital mit ihm verknüpfen, ist. Die durch die teleologische Setzung bewußt gewordene und darum strenggenommen allein eigentliche Praxis kann also nur dann entstehen, wenn das Bewußtsein des Handelnden jene biologisch unmittelbar gegebenen Gebundenheiten überholt, die aus seinen vitalen Wechselbeziehungen zu seiner Umwelt spontan entstehen und sich bewußtseinsmäßig als instinktive Reaktionen auf diese verfestigen. Das vormenschliche Bewußtsein verknüpft nämlich, oft mit außerordentlichen Feinheiten im Detail, eine bestimmte Erscheinungsweise in der Umwelt mit einer bestimmten, zumeist richtigen Reaktion auf sie. Man denke etwa an die Signale, die viele Tiere etwa bei sich in der Luft nahenden Raubvögel geben. Wenn aber auch Henne und Kücken auf solche Signale noch so prompt und zweckgemäß zu reagieren pflegen, so folgt daraus keineswegs, daß sie ein Bild darüber hätten, was der Raubvogel an sich ist; es ist nicht einmal sicher, ob sie ihn in einer völlig anderen Situation überhaupt erkennen würden.

Gerade diese Gebundenheit der bewußtseinsmäßigen Aufnahmefähigkeit an häufig und mit vitaler Wichtigkeit auftretenden Einwirkungen der Umwelt wird in der Arbeit und in der Sprache überwunden. Die primitivste Arbeit setzt eine Loslösung der Apperzeption des als Arbeitsgegenstand, Arbeitsinstrument etc. dienenden Objekts aus solchen Relationen, wie eben geschildert, voraus. Um in der Arbeit gebraucht werden zu können, müssen ihre Eigenschaften mit einer gewissen Vielseitigkeit, in ihrer Reaktionsfähigkeit in mannigfachen Relationen erkannt werden, d. h. — tendenziell — das Ansichsein der Dinge in bestimmten objektiv wesentlichen Bestimmungen. Daraus entspringt ein spontan und — für sehr lange Zeit — sicherlich nicht bewußt vollzogener Abstraktionsprozeß. Soll z. B. ein Stein zum Schneiden gebraucht werden, so tauchen allgemeine Bestim-



renciam e tornam-se perceptíveis como luz, som, etc., não têm de se desprender nem do objeto existente nem do organismo perceptivo para uma independência aqui descrita; permanecem inseridas como momentos do processo de reprodução do organismo na respectiva inseparável inter-relação concreta com o seu mundo ambiente; nesse sentido, pudemos dizer repetidamente que, em tais conexões, surge e funciona uma consciência que é um epifenômeno do real processo de reprodução biológica. Na posição teleológica do trabalho, contudo, a imagem da realidade objetiva surgida na consciência alcança uma ampla independência. No sujeito, ela toma o lugar sempre mais resolutamente da ocasião prática dada, da sua percepção, da estimativa nele desencadeada biologicamente, reproduz crescentemente, em medida sempre mais diferenciada, a imagem do objeto (tomado no sentido mais amplo) tal como é realmente, em si, independente das relações que os seres humanos, vitalmente, vinculam-se a ele. A práxis que se tornou consciente através da posição teleológica e por isso, estritamente tomada, é a única autêntica, pode então apenas surgir quando a consciência daquele que age ultrapassa todas as imediatas restrições biologicamente dadas que surgem espontaneamente de suas interações vitais com seu mundo ambiente e se consolidam conscientemente como reações instintivas a ele. A consciência pré-humana, de fato, enlaça, com frequência com extraordinária delicadeza nos detalhes, um determinado modo de decisão no mundo ambiente com uma reação determinada, na maior parte correta. Pense-se, por exemplo, nos sinais que muitos animais dão ao se aproximar pelo ar aves de rapina. Contudo, mesmo se galinha e pintinhos costumam reagir a tal sinal rápido e propositadamente, disso não decorre, de modo algum, que possuam uma imagem de como a ave da rapina é em si; nem sequer é seguro se, em uma situação inteiramente outra, seria em geral reconhecida.

Precisamente essa dependencialidade entre a receptividade consciente e os frequentes, e com importância vital, efeitos que ocorrem do mundo ambiente é ultrapassada no trabalho e na linguagem. O trabalho mais primitivo pressupõe um destacar-se da apercepção do que serve como objeto de trabalho, como instrumento de trabalho, etc., de tais relações como a há pouco descrita. Para poderem ser usadas no trabalho, suas propriedades devem ser reconhecidas em uma certa multilateralidade, em sua capacidade de reação em variadas relações, *i.e.*, — tendencialmente — o ser-em-si das coisas em determinações essenciais e objetivamente determinadas. Disto brota um processo de abstração espontâneo e — por um tempo muito longo — certamente não executado conscientemente. Deva, p. ex., uma pedra ser utilizada para cortar, emergem determina-

mungen wie Härte, Schleifbarkeit etc. auf, die bei unmittelbar, äußerlich sehr verschiedenen Steinen vorhanden sein und bei scheinbar sehr ähnlichen fehlen können. Der allerprimitivsten Arbeit müssen also Verallgemeinerungen, Abstraktionen verschiedenster Art praktisch vorangehen. Ob der diese Akte vollziehende Mensch auch nur eine Ahnung davon hat, daß er Abstraktionen vollzieht, tut nichts zur Sache; hier gilt die von uns oft angeführte Marxsche Wahrheit: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es.« Sie tun es aber nicht jeder für sich allein, sondern gesellschaftlich. Der primitivst bearbeitete, ja selbst der zur Arbeit aufgelesene Stein ist bereits ein Gegenstand in der Welt, für die Welt des gesellschaftlichen Seins: jeder kann ihn gebrauchen. Das wird hier zu einer der Gegenständlichkeit selbst inhärenten Eigenschaft, die die Naturgegenstände in ihrer originären Seinsmäßigkeit nicht besitzen. Von diesem Standpunkt ist ihre gesellschaftliche Brauchbarkeit zufällig. (Was natürlich deren kausales Bestimmtsein nicht ausschließt.) Die gesellschaftliche Gegenständlichkeit ist also immer eine allgemeine.

Dieser spontane Prozeß der Verallgemeinerung objektiviert sich parellel mit seiner Anwendung in der Arbeitspraxis, »theoretisch« in der Sprache. Es ist evident, daß auch das einfachste, alltäglichste Wort eine Abstraktion ist; ob wir »Tisch« sagen oder »gehen«, in beiden Fällen können wir nur das Allgemeine an den Gegenständen, Prozessen etc. sprachlich ausdrücken; gerade zur Spezifizierung brauchen wir oft höchst komplizierte syntaktische Operationen, denn gerade das einfachste Wort drückt immer nur eine Verallgemeinerung aus. Wir haben bereits in früheren Zusammenhängen darauf hingewiesen, wie scharf sich diese eigentliche Sprache von jenen Signalen unterscheidet, die Tiere in wichtigen Lebenslagen einander zu geben imstande sind; diese spielen freilich auch im gesellschaftlichen Leben der Menschen, bis zu dessen entwickeltesten Stufen eine bestimmte Rolle. Jedoch: Signale sind immer situationsgebunden, Wörter nie; Signale bezwecken, und zwar direkt, ein ganz bestimmtes Verhalten in einer genau bestimmten Lage, Wörter dagegen haben, gerade infolge ihres abstrahierenden Charakters eine universelle Anwendbarkeit und drücken, isoliert genommen, nur die allgemeine Beschaffenheit eines Gegenstandes aus, enthalten deshalb auf dieser Ebene des Bewußtseins noch keineswegs die Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten. An sich äußert sich in der sprachlichen Aussage nur das gedankliche Fixieren eines Tatbestandes, vorerst scheinbar unabhängig von der menschlichen Stellungnahme dazu. Scheinbar, denn die seinsmäßige Genesis auch der Wörter ist stets praktischen Ursprungs. Die Aufforderung dazu bedarf spezifischer sprachlicher Ausdrucksformen, die, eben weil sie auch Objektivationen intentionierten, über den bloßen Signalcharakter hinausgehen müssen.



ções gerais como dureza, propriedade de ser afiada, etc., que são existentes em pedras externamente muito diferentes e que podem faltar em aparentemente muito similares. O mais primitivo trabalho deve ser praticamente precedido, portanto, por generalizações, abstrações de distintos tipos. Se o ser humano que executa esse ato tem ao menos um pressentimento de que executa uma abstração, nada tem a ver com o tópico; aqui vale a verdade marxiana por nós com frequência citada: »Não o sabem, mas fazem.« Fazem, contudo, não sozinhos, cada um por si, mas socialmente. A pedra mais primitivamente elaborada, mesmo a apanhada para o trabalho, é já um objeto no mundo, para o mundo do ser social: todos podem usá-la. Torna-se, aqui, uma propriedade inerente da própria objetividade que os objetos naturais, em sua ontologicidade original, não possuem. Deste ponto de vista, sua usabilidade social é casual. (O que, naturalmente, não exclui as suas determinações causais.) A objetividade social, portanto, é sempre uma geral.

Esse processo espontâneo de generalização se objetiva »teoricamente« na linguagem, paralelamente com sua aplicação na práxis do trabalho. É evidente que mesmo a palavra mais simples, cotidiana, é uma abstração; se dizemos »mesa« ou »andar«, em ambos os casos podemos apenas expressar linguisticamente o geral dos objetos, processos, etc.; precisamente para a especificação necessitamos, com frequência, de operações sintáticas altamente complicadas, pois justamente as palavras mais simples sempre expressam apenas uma generalização. Já apontamos, sobre isso, em conexões precedentes, o quão nitidamente se diferencia essa autêntica linguagem dos sinais que os animais, em situações de vida importantes, são capazes de dar uns aos outros; estes também desempenham, todavia, na vida social dos seres humanos, até em seus patamares mais desenvolvidos, um papel determinado. Contudo: sinais estão sempre ligados a situações; palavras, jamais; sinais visam, e muito diretamente, um comportamento de todo determinado em uma situação precisamente determinada, palavras, ao contrário, justamente em consequência de seu caráter abstrativante, têm uma aplicabilidade universal e expressam, tomadas isoladamente, apenas a qualidade geral de um objeto; de modo algum contêm, por isso, nesse plano da consciência, a exortação por um comportamento determinado. Em si expressa-se na proposição linguística apenas o fixar intelectual de um estado de fato, no momento aparentemente independente da tomada de posição humana para com ele. Aparentemente, pois também a gênese ontológica da palavra é sempre de origem prática. A exortação requer formas de expressão práticas específicas, as quais, justamente porque também intencionam objetivações, têm de ir para além do mero caráter de sinal.

Sprachlich sage ich: Du sollst nicht stehlen (oder ein anderes Verbot), erstrebe also ein generell-menschliches Verhalten in der Gesellschaft. Das bloße Signal, etwa das rote Licht auf der Straßenecke verbietet bloß die Überquerung dieses bestimmten Teiles einer bestimmten Straße innerhalb einer genau bestimmten Zeitdauer. Ist also streng situationsgebunden.

Natürlich ist auch diese Beschaffenheit der Sprache das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses. Die allerersten Schritte auf diesem Wege sind uns unbekannt und es ist zu befürchten, daß sie uns auch unbekannt bleiben werden. Die Archäologie hat über die Entwicklungsgeschichte der Werkzeuge bereits ein großes Material zusammengetragen und konnte darüber hinaus durch Datierung, durch Feststellung von Reihenfolgen, durch Analyse von Arbeitsweise, Arbeitsteilung etc. die Entwicklungshöhe und die Entwicklungsrichtungen der Werkzeuge verraten, sehr vieles aus der Geschichte der Arbeit erhellen. Dazu kommt, daß die menschlichen Funde ebenfalls nicht wenig über die Transformation des Menschen in dem und durch den Entwicklungsprozeß der Arbeit ans Licht bringen (Gehirnentwicklung des Menschen im Zusammenhang mit der Geschichte der Werkzeuge, der Arbeit). Über die Anfänge der Sprache können wir keine derartige Dokumentensammlung besitzen. Wo die Ethnographie primitive Sprachen untersuchen kann, sind die Anfangsstadien schon längst in Vergessenheit geraten. Trotzdem, so glauben wir, könnte man die realen Entwicklungstendenzen der Sprachen viel mehr als heute konkretisieren, wenn man die echten Trendlinien der Wandlung an der Hand des Wachsens der Produktivität der Arbeit verfolgen würde, statt aus den Mythen der Vergangenheit und der Gegenwart alt-neue Mythen in die Urzeit zu projizieren. Die Trendlinien sind bereits aus dem bisher bekanntgewordenen Material entzifferbar: die Bewegung der Wortformen von einem Vorstellungsniveau (Verbundenheit einer konkreten Lage mit dem konkreten Zustand des Sprachsubjekts und -objekts) zu der Höhe des Begriffs. Man kann z. B. beobachten, wie solche tastende Vergleiche von Vorstellungsmäßigkeit: »wie ein Rabe« etc. allmählich absterben und Wort und Begriff des Schwarzen entstehen, oder Wörter einer größeren Abstraktionshöhe den Einzelerscheinungen gegenüber, die freilich sprachlich bereits ebenfalls verallgemeinert sind; man nehme Wörter wir Getreide, Obst etc., wie aus der Konjugation die Gebundenheit an die Art, Zahl, Bewegungsrichtung etc. der Beteiligten immer mehr verschwindet und diese sich auf eine abstrakte Allgemeinheit zurückzieht. (Der Dualis und seine spärlichen Überreste weisen noch heute auf solche Übergänge hin.)

Uns interessiert hier nur das ontologische Problem, das in solchen Entwicklungen verborgen ist. Es besteht darin, daß sowohl in der Arbeit wie in der Sprache der



linguisticamente, digo eu: não deves roubar (ou uma outra proibição), visando, portanto, um comportamento humano-geral na sociedade. O mero sinal, por exemplo, a luz vermelha num cruzamento, proíbe meramente o cruzar deste determinado pedaço de uma certa rua no interior de uma duração de tempo precisamente determinada. Está, portanto, estritamente ligado à situação.

Naturalmente, também esta qualidade da linguagem é o resultado de um processo histórico-social. Os primeiríssimos passos desse percurso são para nós desconhecidos, e teme-se que permanecerão para nós desconhecidos. A arqueologia já coletou um grande material sobre a história do desenvolvimento das ferramentas e pôde, através da datação, através de constatação de sequências, através do modo de trabalho, divisão do trabalho, etc., esclarecer o nível do desenvolvimento e a direção do desenvolvimento das ferramentas, iluminando muitíssimo da história do trabalho. Acrescente-se que os achados humanos trouxeram à luz não pouco sobre as transformações dos seres humanos no e através do processo de desenvolvimento do trabalho (desenvolvimento do cérebro em conexão com a história das ferramentas, do trabalho). Sobre o início da linguagem, não possuímos nenhum acervo de documentos deste tipo. Onde a etnografia pode investigar linguagens primitivas, os estágios iniciais há muito caíram no esquecimento. Apesar disso, cremos, poder-se-iam concretizar as tendências reais de desenvolvimento da linguagem muito mais do que hoje se fossem perseguidas as autênticas linhas tendenciais de transformação por meio do crescimento da força produtiva no trabalho, ao invés de, a partir dos mitos do passado e do presente, projetar novos-velhos mitos na época primitiva. As linhas tendenciais já são inteligíveis a partir do material presentemente conhecido: o movimento da forma palavra de seu nível de representação (*Vorstellungsniveau*) (combinabilidade de uma situação concreta com o estado concreto do sujeito que fala e do objeto da linguagem) à altura de conceito. Pode-se, por exemplo, observar como tais comparações incertas de tipo representativo: »como um corvo«, etc., gradualmente fenecem e surge a palavra e conceito de preto, ou palavras são generalizadas em um nível maior de abstração ante os fenômenos singulares, que, todavia, já são igualmente generalizadas linguisticamente; tome-se palavras como cereal, frutas, etc., como, a partir da conjugação sempre mais desaparece a dependencialidade para com a espécie, número, direção do movimento, etc., dos participantes e ela recua a uma generalidade abstrata (O dual e seus esparsos remanescentes ainda hoje indicam uma tal transição.)

Aqui apenas nos interessa o problema ontológico que está velado em tais desenvolvimentos. Consiste em que, tanto no trabalho quanto na linguagem, ganha expressão

Mensch als fundierende Kraft der neuentstehenden Seinsform, des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck kommt. Werkzeug wie Arbeitsprozeß, Wort wie Satz sind dynamische Momente des Prozesses, in welchem der Mensch — ohne die biologische Determiniertheit seines Lebens je verlieren zu können — sich eine eigene neue Seinsform, die der Gesellschaftlichkeit aufbaut. Der Akzent liegt auf der Aktivität. Der gesellschaftlich gewordene Mensch ist das einzig existierende Wesen, das — in steigendem Maße — die Bedingungen seiner Wechselwirkung mit seiner Umwelt selbst hervorbringt und höherentwickelt. Die Instrumente dieser Aktivität müssen deshalb so beschaffen sein, daß mit ihrer Hilfe die Naturgegenstände und Naturkräfte in einer neuen Weise, den so entstehenden Setzungen entsprechend in Bewegung gebracht werden können. Das ist bei allen, subjektiven wie objektiven Momenten der Arbeit bereits dargelegt worden.

Wenn wir nun das dort noch unvermeidliche Allgemeinbleiben überschreiten wollen, müssen wir von den damals festgestellten ontologischen Tatsachen ausgehen, und zwar vor allem davon, daß es sich dabei überall, subjektiv wie objektiv, um Komplexe handelt, und zwar um solche, in denen die teleologische Setzung und das von ihr in Bewegung gebrachte Ansichsein von Naturobjekten und Naturprozessen wieder einen seinem Sein nach untrennbar einheitlichen neuen Komplex bilden. Allerdings — und das unterscheidet sie wesentlich von den Komplexen, die in der biologischen Wechselwirkung zwischen lebenden Organismen und ihrer anorganischen oder organischen Umwelt entstehen — steht fest, daß alle seine Momente gedanklich objektiviert und dadurch verselbständigt werden, ohne freilich damit die seinsmäßige Einheit des prozessierenden Komplexes faktisch aufheben zu können. Um die Ergebnisse einer solchen Analyse der Momente wieder ins Sein umzusetzen, bedarf es einer erneuerten teleologischen Setzung, die einen neuen (abgewandelten oder völlig umgestalteten) Komplex entstehen läßt, der freilich in seiner abstrakt allgemeinen ontologischen Beschaffenheit vom veränderten alten prinzipiell nicht zu unterscheiden ist; beide sind seiend, beide sind gegenständlich. Es werden also vom Bewußtsein der Vorbereitung als Vorbereitung der teleologischen Setzung analytische und synthetische Akte vollzogen, als deren Ergebnis die neue teleologische Setzung die früheren entweder wiederholt oder modifiziert oder radikal neu gestaltet. Analyse wie Synthese sind nun Produkte des Bewußtseins, keineswegs reale Momente jenes realen Prozesses, den die teleologische Setzung in verschiedenen Weisen zu beeinflussen versucht. Sollen sie als deren Grundlage funktionieren, so müssen ihre Ergebnisse den Bewegungsgesetzen solcher Komplexe, die sie zu erfassen versuchen, entsprechen. Sie müssen also diese ihre dauernden Momente — wenn auch über die direkte Abbildung hinausgehend — irgendwie reproduzieren. Diese



o ser humano como força fundante da nova forma de ser que emerge, o ser social. A ferramenta bem como o processo de trabalho, a palavra bem como a sentença, são momentos dinâmicos do processo pelo qual o ser humano — sem poder perder jamais a determinabilidade biológica de sua vida — constrói-se uma nova forma de ser própria, a socialidade. O acento repousa na atividade. O ser humano tornado social é o único ser existente que — em medida ascendente —, por si próprio, produz e desenvolve ascendentemente as condições de sua interação com seu mundo ambiente. Os instrumentos dessa atividade, por isso, devem ser feitos de tal maneira que, com sua ajuda, os objetos naturais e as forças naturais podem ser conduzidos a movimento em novo modo, correspondente às posições que assim surgem. Isto já foi exposto em todos os momentos do trabalho, subjetivos bem com objetivos.

Agora, se quisermos ir para além do permanecer-geral ali ainda inevitável, temos de partir dos fatos ontológicos então constatados e, de fato, antes de tudo, de que se trata em geral, subjetivamente tanto quanto objetivamente, de complexos tais que, neles, a posição teleológica e o ser-em-si dos objetos naturais e processos naturais postos por ela em movimento formam novamente um novo, inseparável, complexo unitário de seu ser. Contudo — e isto os diferencia essencialmente dos complexos que surgem na interação biológica entre organismos vivos e seu mundo ambiente inorgânico ou orgânico — é certo que todos os seus momentos são intelectualmente objetivados e, através disso, independentizados, todavia sem que com isso possa ser faticamente superada a unidade ontológica do complexo processual. Para converter os resultados de uma tal análise dos momentos novamente em ser, necessita-se de uma posição teleológica renovada, que permita surgir um novo complexo (modificado ou plenamente remodelado), o qual, entretanto, em sua qualidade ontológica geral abstrata, não se diferencia por princípio do velho transformado, ambos são existentes, ambos são objetivos. Portanto, são executados atos analíticos e sintéticos pela consciência da preparação enquanto preparação da posição teleológica, cujo resultado, a nova posição teleológica, ou repete, ou modifica ou faz radicalmente nova a anterior. A análise, tanto quanto a síntese, são então produtos da consciência, de modo algum momentos reais daquele processo real que a posição teleológica, em modos diferentes, tenta influenciar. Elas têm de funcionar como sua base, assim seus resultados têm de corresponder às leis de movimento de tais complexos que tentam apreender. Têm de portanto, de algum modo, reproduzir estes seus momentos duradouros — mesmo que vá para além da representação direta. Tal

Abbildlichkeit zeigt nun neue und wesentliche Züge, die festgestellt werden müssen, will man das gesellschaftliche Sein in seiner spezifischen Seinshaftigkeit angemessen erfassen. Erstens zeigt sich dabei die Priorität des Seins darin, daß die teleologische Setzung sich nur dann realisiert, nur dann zu einem Moment des gesellschaftlichen Seins werden kann, wenn sie die wesentlichsten Momente jenes Seins, das sie zu verändern sich anschickt, annähernd adäquat zu erfassen imstande ist. Nur der zum Schneiden geeignet bearbeitete Stein wird zum aktiven Element der Arbeit, der Produktion, des gesellschaftlichen Seins. Gelingt die Formung nicht, so bleibt der Stein ein Naturgegenstand, kann also am gesellschaftlichen Sein nicht teilhaben. Hier zeigt sich jedoch die Struktur der neuen Seinsform der Gesellschaftlichkeit sehr konkret. Denn das mißlungene Produkt der Arbeit bleibt zwar ein bloßer Naturgegenstand, kann kein gesellschaftliches Sein erlangen, der Prozeß seiner Herstellung hat aber trotzdem einen — negativen — gesellschaftlichen Charakter: es ist ein Aufwand an menschlicher Energie, der vertan wurde.

Da tritt wieder eine neue Kategorie des gesellschaftlichen Seins — Kategorie im Marxschen Sinn als »Daseinsform, Existenzbestimmung« — ans Tageslicht: die Produkte der Arbeit sind in objektiv seinsmäßiger Weise wertvoll oder wertwidrig (mit sehr abgestuften, verbindenden Übergängen). Der objektive Wert, die von ihm hervorgerufene subjektive Bewertung, Wertsetzung, Wertbejahung oder Wertverneinung sind also nicht Ergebnisse einer hochentwickelten menschlichen Kultur, die aus dem »Natursein« des Menschen unableitbar bleiben müssen, zu diesem im Verhältnis eines unüberbrückbaren Gegensatzes stehen, wie dies die idealistische Philosophie sagte. Sie sind vielmehr seinsmäßig notwendige Bestandteile des Menschseins, seines Gesellschaftlichseins überhaupt und bilden nur als Momente der Arbeit einen solchen Gegensatz zur bloß naturhaften Existenz, die keinen objektiven Wert kennt. Da freilich im Dasein des Organismus, in seinem Reproduktionsprozeß die Momente des Günstigen und Ungünstigen notwendig auftreten, können hier vorbereitende Übergangsformen sicherlich festgestellt werden. Der Sprung jedoch, den das Faktum der Arbeit vorstellt, löst erst diese Momente aus dem biologischen Reproduktionsprozeß aus, macht aus ihnen Gegenstände des Bewußtseins, der bewußten Praxis, die im Bewußtsein eine relative — relativ hohe — Selbständigkeit dem unmittelbaren Subjekt gegenüber erhalten und gerade in dieser Selbständigkeit seine Praxis entscheidend beeinflussen können. Für unsere gegenwärtige Betrachtung ist dabei das Moment der Übereinstimmung mit der an sich seienden Wirklichkeit das ausschlaggebende. Nicht aus der Wertsetzung entsteht der Wert, sondern aus der objektiven Wirklichkeit, aus der objektiven Lebensfunktion des Werts als Index der gelunge-



representabilidade (*Abbildlichkeit*) mostra agora traços novos e essenciais que devem ser constatados se se quer apreender adequadamente o ser social em sua específica ontologicidade. Primeiro, mostra-se com isto a prioridade do ser em que a posição teleológica apenas se realiza, apenas pode ser um momento do ser social, se é capaz de aproximadamente apreender adequadamente os momentos essenciais daquele ser que ele se prepara para alterar. Apenas a pedra adequadamente preparada para o cortar torna-se elemento ativo do trabalho, da produção, do ser social. Não tendo êxito a moldagem, então a pedra permanece um objeto natural, portanto não pode participar do ser social. Aqui, contudo, mostra-se muito concreta a estrutura da nova forma de ser da socialidade. Pois, o produto não exitoso do trabalho permanece, de fato, um mero objeto natural, não pode obter nenhum ser social; o processo de sua produção tem, todavia, um — negativo — caráter social: é um dispêndio de energia humana que foi desperdiçada.

Isto, novamente, traz à luz uma nova categoria do ser social — categoria no sentido marxiano, como »forma de ser, determinação da existência« — os produtos do trabalho são, em modo objetivamente ontológico, pleno-de-valor ou avesso-ao-valor (com transições muito escalonadas, enlaçadas). O valor objetivo e a, por ele provocada, avaliação subjetiva, posição de valor, afirmação de valor ou negação de valor não são, portanto, resultados de uma cultura humana altamente desenvolvida que devem permanecer não deriváveis do »ser-natural« do ser humano; que está, para com este, em uma relação de insuperável oposição, como diz a filosofia idealista. São, ao contrário, componentes ontologicamente necessários do ser do ser humano, do seu ser social em geral, e apenas como momentos do trabalho constituem uma tal oposição para com a existência meramente natural, que não conhece nenhum valor objetivo. Contudo, já que necessariamente adentram à existência do organismo, em seu processo de reprodução, momentos do favorável e do desfavorável, podem ser aqui constatadas seguramente formas de transição preparatórias. O salto, portanto, que o fato do trabalho representa apenas desencadeia esses momentos a partir do processo de reprodução biológica, fazendo-os seus objetos da consciência, da práxis consciente, que obtêm na consciência uma relativa — relativamente elevada — independência ante ao sujeito imediato e precisamente nesta independência podem influenciar decisivamente sua práxis. Para nossa presente consideração, o momento do acordo com a realidade existente em si é o decisivo. O valor surge não da posição de valor, mas da realidade objetiva, da função vital objetiva do valor como *index*[482] do trabalho

482 {Nota da tradução} Schneider (p.412) preferiu »indicador«; Scarponi (p.392), »índice«. Morbois (p.101), »indice du travail«.

nen Arbeit erwachsen die subjektiven wertenden Reaktionen auf sein Verwirklichtsein oder Verfehlen, auf den Prozeß, der Gelingen oder Versagen herbeiführt. (Wie diese Struktur bei weitgehenden Modifikationen in dem höheren Wertverhältnis doch erhalten bleibt, kann erst in der Ethik dargestellt werden.)

Hier kommt es auf die Einsicht in eine andere Seite dieses Phänomens an, auf die Beziehung der so entstehenden Bewußtseinsformen zur objektiven Wirklichkeit und im engsten Zusammenhang damit auf die dadurch entstehenden neuen Bewußtseinsfunktionen. Mit der Arbeit, in ihr, verlieren die menschlichen Handlungsweisen ihre Gebundenheit einzelne konkrete Situationen, ebenso wie ihre Produkte auch von der ursprünglichen Verwendungsweise immer losgelöster werden können. Mit denselben oder entsprechenden modifizierten Handgriffen kann immer Verschiedenes hergestellt und auch die Werkzeuge können in einer immer vielseitigeren Weise verwendet oder differenziert werden. Diese Tatsache ist eng verbunden mit der Möglichkeit einer wachsenden Vervollkommnung des Arbeitsprozesses und seiner Produkte, indem die Erfahrungen einer konkreten Herstellungsweise durch Verallgemeinerung ihrer Grundlagen, durch Neukonkretisierung solcher Abstraktionen auf vollkommen neuen Gebieten fruchtbar und wirksam werden können. (Es ist klar, daß dabei die oben erwähnten, an sich heterogenen, aber sachlich aneinander gebundenen Bewußtseinsakte der Analyse und der Synthese fortlaufend und ständig vervollkommnet zur Geltung gelangen.) All dies hat im Bewußtsein des praktizierenden Subjekts ein Selbständigwerden des Wirklichkeitsabbilds zur Folge und zur Voraussetzung. Dieses Selbständigwerden beruht selbstredend nicht auf Selbständigkeit des Bewußtseinsaktes von seinem intentionierten Gegenstand, von den Naturgegenständen, von ihren Gesetzen, von den objektiv möglichen Verfahrensarten des Subjekts in der Praxis. Im Gegenteil. Diese Objekte stehen dem Subjekt einerseits in der harten Unveränderbarkeit ihres Ansichseins gegenüber, andererseits muß sich das Subjekt der Praxis zwar diesem Ansichsein bedingungslos unterwerfen, es möglichst unbefleckt von subjektiven Vorurteilen, von Projektionen der Subjektivität ins Objekt etc. zu erkennen versuchen; es entdeckt jedoch gerade auf diesem Weg jene bis dahin unbekannten Momente am Objekt, die seine Verwandlung in Arbeitsmittel, Arbeitsgegenstand etc. ermöglichen, die den Stoffwechsel zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur, sowie darin — sich darauf stützend — die Produktion des Neuen überhaupt ins Leben rufen. Die Unwiderlegbarkeit einer solchen Priorität des Ansichseins entsteht gerade daraus, daß eine erfolgreiche Arbeit (Praxis) nur möglich ist, wenn das Bewußtsein die Gegenstände der Außenwelt so wahrnimmt, gedanklich so abbildet, so erfaßt, so bearbeitet, wie es ihrem Ansichsein entspricht. Der weitverbreitete Widerstand gegen diese elemen-



exitoso, elevam-se as reações valorativas subjetivas ao seu ser-realizado ou ao fracasso, ao processo que causa o sucesso ou fracasso. (Como esta estrutura por amplas modificações sobrevive nas relações de valor mais elevadas, pode apenas ser descrito na ética.)

O que aqui interessa é um discernimento em um outro lado desse fenômeno, da relação das formas de consciência que assim surgem para com a realidade objetiva, e em estreita conexão com isso, das novas funções da consciência que através disso surgem. Com o trabalho, nele, os modos de agir humanos perdem sua dependencialidade para com as situações concretas singulares, igualmente a como seus produtos também podem se tornar sempre mais destacados do modo de uso original. Com manuseios, os mesmos ou correspondentemente modificados, pode-se sempre fabricar o diferente e, mesmo, as ferramentas podem, em um modo sempre mais variado, ser empregadas ou diferenciadas. Esse fato está estreitamente atado à possibilidade de um crescente aperfeiçoamento do processo de trabalho e de seus produtos, na medida em que as experiências de um concreto modo de produzir-se, através da generalização de suas bases, através da nova concretização de tais abstrações, podem se tornar frutífero e operante em novas esferas. (É claro que os atos de consciência de análise e de síntese, há pouco mencionados, em si heterogêneos, mas de fato ligados um ao outro, contínuo e permanentemente, aperfeiçoam-se para ganhar validade.) Tudo isso, na consciência do sujeito da prática, tem por consequência e pressuposto um tornar-se independente da imagem da realidade. Esse tornar-se independente baseia-se, naturalmente, não na independencialidade dos atos da consciência para com seu objeto intencionado, para com os objetos da natureza, para com suas leis, para com tipos de procedimentos do sujeito na práxis. Ao contrário. Esses objetos estão ante o sujeito, por um lado, na endurecida inalterabilidade de seu ser-em-si; por outro lado, o sujeito da práxis tem de, de fato, submeter-se incondicionalmente a esse ser-em-si, tanto quanto possível tentar conhecer afastado de preconceitos subjetivos, de projeções da subjetividade, sobre o objeto, etc.; descobre, todavia, precisamente nesse percurso, aqueles momentos até então desconhecidos no objeto que possibilitam sua transformação em meio de trabalho, objeto de trabalho, etc., que o metabolismo entre ser humano (sociedade) e natureza, bem como nele — nele se apoiando — a produção do novo em geral. A irrefutabilidade de uma tal prioridade do ser-em-si surge precisamente disso, de que um trabalho (práxis) exitoso apenas é possível quando a consciência representa tão discernivelmente, intelectualmente, os objetos do mundo exterior, apreende-os, elabora-os, tal como corresponde ao ser-em-si deles. A difundida resistência a essa relação

tare und unaufhebbare Beziehung des Menschen zur Welt, die ihn umgibt, auf die er einwirkt, stammt nicht zuletzt aus der mechanistisch-erkenntnistheoretischen Bewußtmachung dieses Verhältnisses, die diesen höchst komplexen und komplizierten Abbildungsprozeß in eine Art von Photographieren der Gegenstände durch das Bewußtsein verwandeln will. Bei Marx ist aber nie davon die Rede. Die frühe Kritik des Feuerbachschen Materialismus ist bereits darauf konzentriert, daß bei ihm dieses Verhältnis nicht im Sinne der Praxis gefaßt wird, bloß als »Anschauung«, »nicht subjektiv«.[483] Was bedeutet aber für den komplexen Subjekt-Objekt-Prozeß der Arbeit diese Subjektivität? Keineswegs das Leugnen jener richtigen, mit dem Objekt übereinstimmenden Abbildlichkeit, von der hier die Rede ist. Deren Genesis muß nur dahin ergänzt werden, daß seinsmäßig nie einfach von einer bloßen Anschauung, von einem passiv-bewußtseinsmäßigen Hinnehmen des Objekts die Rede ist, daß vielmehr dem Subjekt dabei eine aktive, initiative Rolle zukommt: ohne teleologische Setzung keine richtige, praktisch belangvolle Wahrnehmung, Abbildung, Erkenntnis der Objektwelt. Erst die auf den Gebrauch, auf die Veränderung der Objektwelt gerichtete teleologische Setzung bringt jene Auswahl aus der extensiven wie intensiven Unendlichkeit der Naturgegenstände und -prozesse hervor, die ein Verhalten der Praxis zu ihnen ermöglicht. Natürlich bleibt dabei das Ansichsein unverändert bestehen, es gibt aber kein praktisch-menschliches Verhalten zur Objektwelt, dessen Intention sich auf diese Unveränderlichkeit beschränken würde. Die teleologische Setzung bringt nicht nur eine Begrenzung, eine Auswahl im Abbilden hervor, sondern darin — und darüber hinaus — ein konkretes Gerichtetsein auf jene Momente des Ansichseienden, die durch sie in die gewünschte Relation, in den geplanten Zusammenhang etc. gebracht werden sollen und können. Dieses Gerichtetsein ist als konkrete Verhaltensweise bei den verschiedenen teleologischen Setzungen verschieden geartet, und zwar nicht bloß für die denkende Erkenntnis, in der eine solche Setzung ihren bewußtseinsmäßigen Gipfelpunkt erreicht, sondern für jede Wahrnehmung, jede Beobachtung, deren Ergebnisse das denkende und setzende Bewußtsein ausarbeitet und zur Einheit der Setzung zusammenfaßt. Im selben Wald wird der Jäger, der Holzfäller, der Pilzsucher etc. rein spontan (freilich in der Praxis ausgebildet) qualitativ völlig Verschiedenes wahrnehmen, obwohl das Ansichsein des Waldes keinerlei Veränderung erfährt. Es verändert sich bloß der Aspekt, von dem aus die inhaltliche und formelle Auswahl in der Abbildung stattfindet. Und man darf auch hier nicht das Mechanistische mechanistisch überwinden wollen: nicht isolierte Momente werden aus dem Gesamtkomplex

483 {5} Marx-Engels: Deutsche Ideologie, MEGAV; S. 533; MEW 3, S. 5.



elementar e inexorável do ser humano com o mundo que o cerca, em que atua, procede, não por último, da tomada de consciência gnosiológico-mecanicista dessa relação, que quer transformar esse processo de representação altamente complexo em uma espécie de fotografar dos objetos através da consciência. Em Marx, jamais se fala disso. A crítica juvenil ao materialismo feuerbachiano já está concentrada em que essa relação não é apreendida, por ele, no sentido da práxis, meramente como »contemplação«, »não subjetivamente«[484]. O que significa, todavia, essa subjetividade para o complexo[485] processo-sujeito-objeto? De maneira alguma a negação daquela correta representabilidade que corresponde ao objeto, da qual aqui se fala. De sua gênese deve apenas ser adicionado que jamais se fala de uma simples, de uma mera contemplação, de um aceitar passivo-consciente dos objetos, mas, ao contrário, ao indivíduo corresponde um papel ativo, de iniciativa: sem posição teleológica, nenhuma percepção, representação, conhecimento corretos, praticamente relevantes, do mundo objetivo. Apenas a posição teleológica dirigida ao uso, à alteração do mundo objetivo, produz aquela escolha a partir da infinitude extensiva bem como intensiva dos objetos e processos naturais que possibilita o comportamento da práxis para com eles. Naturalmente, com isso, permanece o ser-em-si inalteradamente existente, contudo, não há nenhum comportamento humano-prático para com o mundo objetivo cuja intenção se limitaria a essa inalterabilidade. A posição teleológica não apenas produz uma limitação, uma escolha no representar, mas com isso — e para além disso — um concreto ser-dirigido para aqueles momentos do em-si-existente, através dos quais podem e devem ser empregados na relação desejada, na conexão planejada, etc. Esse ser-dirigido, enquanto modo concreto de comportamento, é diferentemente disposto pelas diferentes posições teleológicas, e de fato não meramente para o conhecimento razoável, que alcança em tal posição seu ápice consciente, mas para toda percepção, para toda observação cujos resultados a consciência que pensa e que põe elabora e sumariza em unidade da posição. No mesmo bosque, o caçador, o lenhador, o catador de cogumelos, etc., puramente espontaneamente (claro, formados na práxis), percebem coisas completamente qualitativamente distintas, embora o ser-em-si do bosque não sofra nenhuma alteração. Altera-se meramente o aspecto a partir do qual ocorre a escolha conteudística e formal na representação. E não se pode aqui querer superar mecanicamente o mecanicismo: momentos isolados não são isoladamente retirados do complexo como um todo,

484 {5} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.533.

485 {Nota da tradução} »komplexen Subjekt-Objekt-Prozeß«, complexo, aqui, como adjetivo de processo-sujeito-objeto e, não, como substantivo, como poderia levar a crer.

etwa des Waldes isolierend herausgerissen und mechanisch an einandergereiht, es entsteht vielmehr schon in der Wahrnehmung ein Abbild des Waldes als komplexer Totalität, jedoch sub specie der jeweilig beabsichtigten teleologischen Setzung und des von ihr diktierten Verhaltens. Es entsteht also keineswegs eine Aufhebung der Abbildlichkeit, vielmehr bloß eine Verschiebung der Wichtigkeitsakzente innerhalb ihres Bereichs: jene Momente, die für die teleologische Setzung belangvoll sind, werden mit stets wachsender Genauigkeit, Feinheit, Nuanciertheit etc. wahrgenommen, während die außerhalb dieses Spielraums befindlichen, sich zu einem sich verblassenden Horizont zusammenziehen. Trotz dieser durch das Subjekt produzierten Auswahl und Anordnung im Abbilden, deren ständig systematisiertere Ausarbeitung das wichtigste Vehikel schon des anfänglichen Fortschritts ist, bedeutet jede solche Verfeinerung des Abbilds zugleich einen Schritt zur größeren Annäherung an das Original. Die dialektische Lehre der Abbildlichkeit ist eine Ontologie zugleich der Genesis und der der Vervollkommnung: sie zeigt jene Dynamik auf, die in der Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt der Praxis wirksam ist, in welcher aus der extensiven und intensiven Unendlichkeit jene Momente faktisch erkannt und praktisch in Bewegung gesetzt werden, die die immer bewußtseinsmäßigeren teleologischen Setzungen zur Verwirklichung führen.

Damit ist die mechanistische Konzeption der Abbildlichkeit praktisch wie theoretisch beiseitegeschoben, keineswegs jedoch die allgemein materialistische Abhängigkeit der Setzung vom Ansichsein der Wirklichkeit. Der Unterschied zwischen beiden besteht »nur« darin, daß die mechanistische Theorie der Widerspiegelung eine rätselhafte Fähigkeit des Menschen voraussetzt, seine Umwelt vermittels seiner Sinne photographisch adäquat zu fixieren, während die dialektische Auffassung von Marx nichts weiter ist als eine Reproduktion, ein Begriffenwerden jenes Prozesses, der in der Arbeit, in ihrer Vorbereitung jedesmal notwendig stattfindet. Sie schließt in sich alle Widersprüche, die diesen Prozeß so schicksalhaft wichtig für das Menschwerden des Menschen gemacht haben. Die Priorität des Materiellen wirkt sich, wie wir bereits gesehen haben, vor allem im Alternativcharakter der teleologischen Setzung aus: sie kann erfolgreich oder vergeblich sein, und die primäre Voraussetzung des Gelingens beruht darauf, ob die Wahrnehmung, die aus ihr herauswachsende Beobachtung, die diese ordnende Bewußtheit als einheitlich gewordener theoretisch-praktischer Akt auf das Ansichsein des Gegenstandes wirklich auftrifft. Freilich würde diese Beschaffenheit, abstrakt allgemein genommen noch nicht die Eigenart des Arbeitsakts zur Darstellung bringen. Denn jede Wechselwirkung zwischen einem Organismus und seiner Umwelt setzt seine dem Ansichsein beider angemessenen Reaktions-



do bosque, por exemplo, e mecanicamente justapostos; antes surge já na percepção uma imagem do bosque enquanto totalidade complexa, todavia *sub specie* da correspondente posição teleológica intencionada e do comportamento por ele ditado. Não surge, portanto, de modo algum, uma superação da representabilidade, antes meramente um deslocamento do acento da importância no interior de sua esfera: aqueles momentos que são significantes para a posição teleológica são percebidos com sempre crescentes acurácia, fineza e sutileza, etc., enquanto os localizados no exterior desse espaço de manobra se encolhem a um horizonte desvanecido. Apesar dessa escolha e ordenação produzidas através do sujeito no representar, cuja elaboração constantemente mais sistematizada é o veículo mais importante já do progresso mais inicial, cada um de tais aperfeiçoamentos da imagem significa, ao mesmo tempo, um passo para a maior aproximação ao original. A teoria dialética da representabilidade é, ao mesmo tempo, uma ontologia da gênese e uma do aperfeiçoamento: mostra aquela dinâmica que é operante na inter-relação de sujeito e objeto na práxis, na qual de fato reconhece, e na prática são postos em movimento, aqueles momentos da infinitude extensiva e intensiva que conduzem à realização de posições teleológicas sempre mais conscienciosamente.

Com isso, a concepção mecanicista da representabilidade é, tanto prática quanto teoricamente, posta de lado; de modo algum, contudo, a dependência materialista geral da posição para com o ser-em-si da realidade. A diferença entre ambas »apenas« consiste em que a teoria mecanicista do reflexo pressupõe uma misteriosa capacidade dos seres humanos fotograficamente fixarem adequadamente seu mundo ambiente por meio de seus sentidos, enquanto a visão dialética de Marx nada mais é que uma reprodução, um tornar-conceito daqueles processos que necessariamente ocorrem no trabalho, em sua preparação. Ela inclui em si todas as contradições que fizeram desse um processo tão fatalmente importante para o tornar-se-humano dos seres humanos. A prioridade do material se efetua, como já vimos, antes de tudo no caráter de alternativa da posição teleológica: pode ser exitoso ou inútil e o pressuposto primário da validade se apoia em se a percepção, a observação dela nascente, a conscienciosidade que a ordena como ato prático-teórico tornado unitário, atinge o ser-em-si do objeto. Todavia, essa qualidade, tomada geral abstratamente, ainda não traz a descrição da peculiaridade do ato de trabalho. Pois toda interação entre um organismo e seu mundo ambiente pressupõe um modo de relação adequado

weisen voraus. Wir haben aber gesehen, daß wo, wie bei den höheren Tieren, eine Art von Bewußtsein diese Reaktionen reguliert, im praktischen Prozeß doch keine wie hier geschilderte Selbständigkeit des abgebildeten, an sich seienden Gegenstandes im Bewußtsein vorhanden ist. Dieses reduziert seine Funktionen auf Reaktionen, die eine jeweils konkret deutlich bestimmte Situation auslöst. Die Tierexperimente in der Gefangenschaft ergeben ein gewisses Bild vom Wie des Entstehens solcher Reaktionen, von den mißlungenen Versuchen, die früher oder später zu einem richtigen Verhalten führen können (nicht müssen). Das Lehrreiche an ihnen ist nicht nur der Prozeß dieses Findens und seiner Einübung, sondern darüber hinaus, daß die Aufgabe niemals vom Tier selbst gestellt wird, sondern, in den Experimenten von den Menschen, in der Natur von den Veränderungen in der Umwelt. Beim arbeitenden Menschen ist gerade die Aufgabe unmittelbar ein Produkt des Bewußtseins.

Erst dadurch kann jenes Subjekt-Objekt Verhältnis in der teleologischen Setzung entstehen, von welchem soeben die Rede war. Ihre bis jetzt geschilderte aktive Rolle erschöpft keineswegs das hier zu Tage tretende Neue. Dieses zeigt sich vielmehr vor allem darin, daß das vom Subjekt so produzierte, sachlich als treu abbildend intentionierte, aber in keiner Hinsicht »photographische« Abbild im Lebensprozeß des Subjekts eine Selbständigkeit erlangt. Das Abbild des Gegenstandes fixiert sich im Menschen als Gegenstand des Bewußtseins, der einerseits von dem ihn auslösenden Anlaß in der objektiven Wirklichkeit auch getrennt betrachtet werden kann und oft auch so betrachtet wird, andererseits steht er zum Bewußtsein selbst im Verhältnis einer weitgehenden Selbständigkeit, er ist ein Gegenstand für das Bewußtsein, dessen Anwendbarkeit auf unmittelbar sehr verschiedene Fälle erwogen, dessen Richtigkeit, Vollständigkeit, Brauchbarkeit etc. immer wieder Überprüfungen unterworfen wird und das Ergebnis dieser Neubetrachtungen des Abbilds entscheidet darüber, ob die zukünftigen teleologischen Setzungen einfache Wiederholungen der bereits vollzogenen werden, oder ob eine mehr oder weniger modifizierte teleologische Setzung oder sogar eine völlig umgestaltete zur Grundlage der späteren Praxis wird. Wir haben früher gezeigt, eine wie große Rolle die Sprache infolge der Verallgemeinerung der spontan-einzelnen Abbildlichkeit durch die Namensgebung, durch das Benennen von Gegenständen und Prozessen spielt.

Die Wichtigkeit dieser neuen Bewußtseinstatsache, dieser Änderung von Struktur und Funktion des Bewußtseins kann unmöglich genügend gewichtig betont werden. Denn das spezifisch menschliche Verhalten zur Außenwelt, das wir bereits so umschrieben haben, daß erst hier ein Subjekt-Objekt-Verhältnis im eigentlichen Sinne entsteht, kann nur dann in seiner konkreten Eigenart begriffen



ao ser-em-si de ambos. Já vimos, contudo, que onde, como nos animais superiores, um tipo de consciência regula essas reações, no processo prático não é existente nenhuma independência na consciência, como aqui descrita, do representado (*abgebildeten*) objeto em si existente. Isso reduz suas funções às reações desencadeadas por uma situação, sempre concreta, nitidamente determinada. As experiências animais em cativeiro resultam em uma certa imagem de como surgem tais reações, desde as tentativas fracassadas que podem (não têm de) conduzir, mais cedo ou mais tarde, a um comportamento correto. O instrutivo nelas não é somente o processo desse encontrar e seu treinamento, porém, para além disso, que a tarefa jamais é posta pelo próprio animal, mas, nos experimentos, pelos seres humanos e, na natureza, pelas alterações do mundo ambiente. No ser humano que trabalha, a tarefa é precisa e imediatamente um produto da consciência.

Apenas através disso pode surgir aquela relação-sujeito objeto na posição teleológica, da qual há pouco foi falado. Seu papel ativo, já descrito, de modo algum exaure o novo que aqui emerge. Este mostra-se antes de tudo em que a imagem assim produzida pelo sujeito, de fato intencionada como fielmente retratada, mas em nenhum aspecto imagem »fotográfica«, alcança uma independência para com o processo de vida do sujeito. A imagem do objeto fixa-se no ser humano como objeto da consciência que, por um lado, pode ser considerada separadamente da ocasião na realidade objetiva que a desencadeou e mesmo, com frequência, é assim considerada; por outro lado, ela tem para com a própria consciência uma relação de ampla independência, ela é um objeto para a consciência cuja aplicabilidade a casos imediatamente muito distintos é considerada, cuja correção, completude, utilidade, etc., está sujeita continuamente a verificações e o resultado dessas novas considerações da imagem decide se as posições teleológicas futuras serão simplesmente repetições das já executadas ou se uma posição teleológica mais ou menos modificada ou, mesmo, uma completamente remodelada, torna-se a base da práxis subsequente. Mostramos anteriormente quão grande papel desempenha a linguagem como consequência da generalização da representabilidade singular-espontânea através da nomeação, através do nomear de objetos e processos.

Impossível que se possa suficientemente sublinhar o peso da importância desses novos fatos da consciência, dessa alteração da estrutura e função da consciência. Pois o comportamento especificamente humano para com o mundo exterior, que já tanto circunscrevemos, apenas surge, em sentido estrito, aqui, na relação-sujeito-objeto, pois apenas pode ser compreendida em sua concreta peculiaridade

werden, wenn diese Gedoppeltheit der Objektwelt, ihre Scheidung in reale Objekte und deren Bewußtseinsabbilder in ihrer wahren Struktur und Dynamik erhellt wird. Einerseits kann Selbständigkeit, Konkretheit, Gesetzmäßigkeit etc. der Objekte für das Subjekt nur dann wirksam werden, wenn diese Selbständigkeit des Abbilds entsteht. Vor allem kann das Objekt nur im bewußtseinsmäßigen Ausbau, im bewußtseinsmäßigen Aufeinanderbeziehen der sehr verschiedenen Erscheinungsweisen etc., also als Resultat eines analysierenden und synthetisierenden Gedankenprozesses in seiner wechselvollen Vielfältigkeit als einheitlich Seiendes, sein wahres Sein für das Subjekt gegenständlich offenbaren. Das Selbständigwerden des Abbilds ist somit die Voraussetzung für das bewußtseinsmäßige Erfassen des Objekts in seiner differenzierten an sich seienden Identität mit sich selbst. Die oft außerordentlich feinen und differenzierenden Reaktionen der Tiere auf einen Gegenstand in der Umwelt beschränken sich immer auf konkrete Situationen, auf je eine konkrete, situationsbedingte Beziehung eines solchen Phänomens zu den Selbsterhaltungsbedingungen des betreffenden Organismus. Sie beziehen sich jedoch nicht — wie wir gesehen haben — auf die Ganzheit des Gegenstandes. Die hier geschilderte Selbständigkeit des Abbilds geht aber gerade darauf aus, von den allerverschiedensten Erscheinungsweisen zur Identität eines Objekts mit sich selbst, zur objektiven Einheit seiner Erscheinungsweisen, seiner Eigenschaften vorzudringen. Die Arbeit, ihre Weiterentwicklung, ihre Vervollkommnung wird nur dadurch möglich, daß den teleologischen Setzungen ein immer größerer und sicherer, immer verfeinerterer Schatz an solchen Begriffen über die Dinge und Prozesse der Wirklichkeit zur Verfügung steht, denn nur so kann die teleologische Setzung diese als Arbeitsmittel etc. erfassen, gebrauchen und vervollkommnen.

Wenn wir Begriffe sagen, haben wir zugleich von Wort und Satz gesprochen. Das simultane Entstehen von Arbeit und Sprache hat hier seine ontologisch-genetische Grundlage. Wie unsere bisherigen Ausführungen zeigen, kommt dabei ein fundamentales Moment des gesellschaftlichen Seins zum Vorschein, mit dessen allgemeinen Charakter wir uns hier etwas detaillierter befassen müssen: die Vergegenständlichung des Objekts und die Entäußerung des Subjekts, die als einheitlicher Prozeß die Grundlage von menschlicher Praxis und Theorie bilden. Dieser Problemkomplex hat in einem Teil der neueren Philosophie eine zentrale Stelle eingenommen, indem er als Grundlage der Entfremdung behandelt wurde. Ein Zusammenhang, sogar ein sehr inniger, ist hier ohne Zweifel vorhanden: die Entfremdung kann nur aus der Entäußerung entspringen; wo die Struktur des Seins diese nicht in den Mittelpunkt rückt, können bestimmte Arten jener überhaupt nicht auftreten. Man darf jedoch, wenn man an dieses Problem



se for esclarecida essa duplicidade do mundo objetivo, sua separação em objetos reais e suas imagens da consciência em suas verdadeiras estrutura e dinâmica. Por um lado, a independência, a concretude, a legalidade, etc., dos objetos apenas podem se tornar operantes quando surge essa independência da imagem. Antes de tudo, o objeto pode revelar objetivamente seu verdadeiro ser para o sujeito apenas na consolidação consciente, na consciente relação de um com os outros dos muito diferentes modos fenomênicos, etc., portanto, como resultado de um processo intelectual que o analisa e sintetiza, em sua variedade plena de mudança, como unitariamente existente. O tornar-se-independente da imagem é, portanto, o pressuposto do apreender consciente dos objetos em sua identidade diferenciada, em si existente, consigo própria. As reações, com frequência extraordinariamente precisas e diferenciadas, dos animais para com um objeto no mundo ambiente limitam-se sempre às situações concretas, a uma relação concreta condicionada pela situação de um tal fenômeno com as condições de autopreservação do organismo concernente. Contudo, elas não se referem — como vimos — à totalidade (*Ganzheit*) do objeto. A aqui descrita independência da imagem parte precisamente de que avança de todos os mais diferentes modos fenomênicos à identidade de um objeto consigo próprio, à unidade objetiva de seus modos fenomênicos, às suas propriedades. O trabalho, seu desenvolvimento posterior, seu aperfeiçoamento apenas são possíveis ao as posições teleológicas terem disponível uma riqueza sempre maior, mais segura, mais refinada de tais conceitos sobre as coisas e processos da realidade, pois apenas assim pode a posição teleológica as apreender, usar e aperfeiçoar como meio de trabalho, etc.

Quando dizemos conceito, falamos ao mesmo tempo de palavra e frase. O surgir simultâneo de trabalho e linguagem tem, aqui, sua base genético-ontológica. Como mostram nossas exposições até aqui, com isso vem à luz um momento fundamental do ser social, e aqui devemos olhar algo mais detalhado a esse seu caráter geral: a objetivação do objeto e a exteriorização do sujeito que constituem, como processo unitário, a base para a práxis e teoria humanas. Esse complexo de problemas, em uma parte da filosofia contemporânea, tomou um lugar central na medida em que foi tratado como a base para a alienação. Uma conexão, mesmo uma muito íntima, é aqui, sem dúvida, existente: a alienação pode apenas brotar da exteriorização; onde a estrutura do ser não coloca esta última no centro, não podem absolutamente adentrar determinadas espécies da primeira. Contudo, não se pode, quando se aborda esse problema,

herantritt, nie vergessen, daß seinsmäßig der Ursprung der Entfremdung aus der Entäußerung keineswegs eine eindeutige und unbedingte Zusammengehörigkeit beider Seinskomplexe bedeutet: bestimmte Formen der Entfremdung können zwar nur aus der Entäußerung entstehen, diese kann aber sehr wohl sein und wirken, ohne Entfremdungen hervorzubringen. Die in der modernen Philosophie so weit verbreitete Identifikation stammt aus Hegel. Gegen seine Auffassung schreibt Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung. «[486] Wenn also der junge Marx von manchen Existentialisten als Vorläufer »moderner« Tendenzen betrachtet wird, so handelt es sich um ein Mißverständnis: die Hegelsche Konzeption von Entäußerung und Entfremdung erscheint ihnen als Philosophie des jungen Marx (oft im angeblichen Gegensatz zu seiner späteren Entwicklung), obwohl Marx selbst diese Folgerungen des Hegelschen Idealismus damals ebenso schroff ablehnt wie später. Um das Problem selbst aus diesem verzerrten Zustand auf seine richtigen Fundamente zurückzuführen, halten wir es für vorteilhaft, die Frage nach der Entfremdung vorläufig auszuklammern (unser nächstes Kapitel ist sowieso dieser Frage gewidmet) und uns zunächst auf die Marxsche Kritik der Entäußerung zu beschränken. Hier ist die Marxsche Hegelkritik höchst radikal und treffend. Wenn Hegel den Standpunkt vertritt, daß die Gegenständlichkeit aus der Entäußerung entsteht und ihre wahre und echte Vollendung nur eine Aufhebung einer jeden Gegenständlichkeit sein kann, so stellt Marx dieser Auffassung die ontologische Ursprünglichkeit der Gegenständlichkeit gegenüber: »Ein Wesen, welches keinen *Gegenstand* außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, d. h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.«[487] Der Prozeß also, den der Hegelsche Idealismus als Genesis der Gegenständlichkeit (und dementsprechend als Rücknahme der Gegenständlichkeit ins Subjekt) auffaßt, spielt sich in der Wirklichkeit, und auch bei Marx, in einer originär bereits gegenständlichen Welt als Reaktion realer, d. h. gegenständlicher Wesen auf ihre primäre, unaufhebbare gegenständliche Wirklichkeit ab.[488] Der dynamische Gegensatz des gesellschaftlichen Seins zur Natur, aus der es herauswächst, mit der es

486 {6} Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a. a. O., S. 155; MEW EB I, S. S72.
487 {7} Ebd., S. 161; ebd., S. 578.
488 {8} Ebd., S. 160; ebd., S. 577.



jamais esquecer que, ontologicamente, a origem da alienação a partir da exteriorização de modo algum significa uma conexidade inequívoca e incondicionada entre ambos os complexos de ser: determinadas formas de alienação de fato podem apenas surgir da exteriorização, esta pode, contudo, muito bem ser e operar sem produzir alienações. A identificação tão amplamente difundida na filosofia moderna vem de Hegel. Contra sua visão escreve Marx nos »Manuscritos econômico-filosóficos«: »O que vigora como essência posta e a ser superada da *alienação* é, não que a essência humana se *objetive inumanamente*, em oposição a si própria, mas, antes, que ela se *objetive* em *diferença* de e em *oposição* ao pensar abstrato.«[489] Quando, portanto, Marx é considerado por alguns existencialistas como precursor de tendências »modernas«, trata-se de um mal-entendido: a concepção hegeliana de exteriorização e alienação parece a eles como filosofia do jovem Marx (com frequência em alegada oposição ao seu desenvolvimento posterior), embora o próprio Marx bruscamente recuse então, como mais tarde, essas conclusões do idealismo hegeliano. Para, a partir desta condição distorcida, conduzir o próprio problema de volta aos seus corretos fundamentos, consideramos vantajoso provisoriamente deixar de lado a questão da alienação (nosso próximo capítulo é, em todo o caso, dedicado a essa questão) e nos limitarmos, por enquanto, à crítica marxiana da exteriorização. Aqui, a crítica de Hegel por Marx é altamente radical e apropriada. Se Hegel assume o ponto de vista de que a objetividade surge a partir da exteriorização e sua verdadeira e autêntica consumação apenas pode ser uma superação de toda objetividade, Marx confronta à esta visão a originalidade ontológica da objetividade: »Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, *i.e.*, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser*.«[490] O processo, portanto, que o idealismo hegeliano compreende como gênese da objetividade (e correspondentemente, como retraimento da objetividade no sujeito), tem lugar na realidade e, também em Marx, em um mundo originalmente já objetivo como reação real, *i.e.*, seres reais a uma realidade primária, inexoravelmente objetiva.[491] A oposição dinâmica do ser social para com a natureza, da qual ele brota, com a qual

489 {6} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p. 367-8].
490 {7} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.376. {Nota da tradução} Schneider (p.419) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.892), em Benseler, em Scarponi (p.398) nem em Morbois (p.107)
491 {8} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.374. {Nota da tradução} Esta sentença e a referência à nota {8} ao lado estão em uma folha separada como um adendo à p.892 do manuscrito.

nur in unaufhebbarer Wechselwirkung existieren kann, wirkt sich deshalb nicht in der Hegelschen Gegenüberstellung der entäußerten Gegenständlichkeit und ihrer Aufhebung durch Rücknahme in das Subjekt aus, sondern darin, daß der auch als bloßes Naturwesen bereits gegenständliche Mensch in seiner aktiven, bewußten, gattungsmäßigen Wechselbeziehung zur Naturgegenständlichkeit in der Arbeit bis zur Vergegenständlichung dieses Gattungslebens fortschreitet.[492] Mit der Vergegenständlichung ist jene objektive Grundkategorie des gesellschaftlichen Seins entstanden, die gleichzeitig die letzthinnige ontologische Identität eines jeden Seins (Gegenständlichkeit überhaupt) und Nichtidentität in der Identität (Vergegenständlichung im gesellschaftlichen Sein, versus bloßer Gegenständlichkeit im Natursein) zum Ausdruck bringt. Was wir im Kapitel über die Arbeit als Verwirklichung im Gegensatz zur Wirklichkeit vereinfacht formuliert haben, um auf dieser anfänglichen Stufe kein dort unlösbares, ja adäquat gar nicht formulierbares Problem aufzuwerfen, erhält erst hier seine präzise gedankliche Bestimmung. Dieses ontologisch Neue jedem vorgesellschaftlichen Sein gegenüber drückt sich am prägnantesten darin aus, was wir in unseren vorangehenden Betrachtungen über die Beziehung von Ansich und Füruns ausgeführt haben. Die Gegenständlichkeiten der Natur bilden als solche die Grundlage zum Stoffwechsel der Gesellschaft mit ihr. Dabei ist es unerläßlich, daß ihr Ansich fortlaufend, im steigenden Maße, immer vielseitiger in ein Füruns verwandelt werde. Dies vollzieht sich im Subjekt der Arbeit durch ihre teleologische Gesetztheit, und der Naturgegenstand selbst wird zwar umgewandelt; es hängt zwar von seinen Eigenschaften ab, ob der betreffende Prozeß an ihm überhaupt vollzogen werden kann, aber für die abstrakt-allgemeine Gegenständlichkeit bedeutet das ebenso ein bloßes Anderswerden, eine neue Form der gedachten Gegenständlichkeit, der gegenüber sie völlig gleichgültig bleibt (selbst der Ausdruck Gleichgültigkeit ist zu anthropomorphisierend, um den wahren Zustand angemessen auszudrücken). Jedes Arbeitsprodukt ist jedoch vergegenständlicht, um für gewisse Zwecke gebraucht werden zu können. In der Vergegenständlichung, die es durch die Arbeit erfahren hat, ist es für gewisse Zwecke brauchbar geworden, d. h. sein Fürunssein bildet nunmehr ein materielles Moment seiner materiellen Beschaffenheit. Durch die Vergegenständlichung eines Gegenstandskomplexes fixiert sich das Fürunssein als seiende Eigenschaft des vergegenständlichten Objekts, das Subjekt muß also keine schöpferische Analyse und Synthese an ihm vollziehen, um das Füruns überhaupt zu erfassen; daß es in den meisten Fällen erlernt werden muß, hat mit dieser Frage nichts zu tun.

492 {9} Ebd., S. 89; ebd., S. 512 f.



apenas pode existir em inexorável interação, não resulta, por isso, na confrontação hegeliana da objetividade exteriorizada e sua superação pelo retraimento no sujeito, mas em que o ser humano, já objetivo como mero ser natural, progride em sua interação ativa, consciente, genérica com a objetividade natural no trabalho até a objetivação dessa vida genérica.[493] Com a objetivação surgiu aquela categoria objetiva fundamental do ser social que expressa, ao mesmo tempo, a identidade ontológica última de cada ser (objetividade em geral) e a não-identidade na identidade (objetivação no ser social *versus* mera objetividade no ser natural). O que, no capítulo do trabalho, simplificadamente formulamos como realização em oposição à realidade, para, naquele patamar inicial, não levantar um problema insolúvel, nem adequadamente formulável, recebe apenas aqui sua determinação intelectual precisa. O ontologicamente novo ante todo ser pré-social expressa-se o mais incisivamente no que, em nossas considerações precedentes, explicamos sobre a relação do em-si e para-nós. As objetividades da natureza constituem, como tais, a base para o metabolismo da sociedade com ela. Com isso, é imperativo que seu em-si transforme-se constantemente, em medida crescente, sempre mais variado, em um para-nós. Isso se executa no sujeito do trabalho através de sua posicionalidade (*Gesetztheit*) teleológica[494] e do próprio objeto natural sendo de fato transformado; depende de fato de suas propriedades se o processo concernente pode ser, como um todo, nele executado, mas, para a objetividade geral-abstrata, significa igualmente um mero tornar-se-outro, uma nova forma da objetividade pensada, que permanece ante ela completamente indiferente (mesmo a expressão indiferença é muito antropomorfizada para expressar adequadamente a verdadeira condição.) Todo produto do trabalho, contudo, é objetivado para poder ser usado para um dado propósito. Na objetivação que passou através do trabalho, tornou-se útil para determinado propósito, *i.e.*, seu ser-para-nós constitui, a partir de agora, um momento material de sua qualidade material. Através da objetivação de um complexo de objeto se fixa o ser-para-nós como propriedade existente do objeto objetivado; o sujeito não tem de, portanto, executar nenhuma análise e síntese criativas para compreender em geral o ser-para-nós; que, na maior parte dos casos tenha de ser aprendido, nada tem a ver com essa questão.

493 {9} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.350 e ss.

494 {Nota da tradução} »teleologische Gesetztheit« recebeu distintas traduções. Schneider (p.419) preferiu »seu caráter de pôr teleológico«; Scarponi (p.399) traduziu por »per il carattere teleologicamente posto di questo«; Morbois (p.109): »posés téléologiquement«.

Auf einen anderen, ebenfalls wichtigen ontologischen Aspekt dieser Lage hat interessanterweise, allerdings ohne zu wissen, daß von ihr die Rede ist, gerade Hegel hingewiesen. In der Analyse der Reflexionsbestimmungen macht er auf die ausgesprochene Verschiedenheit der Bestimmungen Form-Inhalt und Form-Materie aufmerksam. Er stellt vorerst ihre Stelle im System der Gegenständlichkeitsformen fest: der Inhalt hat zur Grundlage ein Form-Materie-Verhältnis seines Gegenstandes und erst dieses Verhältnis ist ein gesetztes.[495] Hegel glaubt hier, rein logische Beziehungen zu behandeln — es soll die Kategorie des Grundes herausgearbeitet werden —, er enthüllt aber nebenbei, wie so oft, einen wichtigen Seinsunterschied, und zwar gerade den zwischen Natursein und gesellschaftlichem Sein, indem er der hier bezeichneten gesetzten Wesensart des Inhalts die naturhafte von Materie und Form gegenüberstellt, indem er in dieser die »*Tätigkeit der Form*« als »d*ie eigene Bewegung der Materie selbst*« bestimmt.[496] Daraus ergibt sich, daß die Bewegung der Materie den Ursprung ihrer Form bedeutet, worin das ewige Anderswerden und zugleich Identischbleiben der Natur als Materie-Form-Beziehung zum Ausdruck kommt, wogegen im Bereich der Form-Inhalt-Beziehung, der diese als Inhalt gleich Einheit von Materie und Form zugrunde liegt, gerade der gesetzte, nicht aus der unmittelbaren Bewegtheit spontan entsprungene Charakter der Form das ontologisch Bezeichnende ist. Hegel beobachtet die sich hier ergebenden Verschiedenheiten so scharf, daß er auch darauf aufmerksam macht, daß der Vorwurf der Formlosigkeit nur im Form-Inhalt-Verhältnis auftauchen kann — die Geformtheit jeder Materie ist eine Selbstverständlichkeit —, hier jedoch bereits als Wertbegriff, was die gesetzte Wesensart noch stärker, von einer anderen Seite beleuchtet; Formlosigkeit bedeutet »nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhändensein der *rechten* Form.«[497]

Es unterliegt keinem Zweifel, daß damit das Form-Inhalt-Verhältnis eines jeden Arbeitsprodukts, einer jeden materiellen Vergegenständlichung seinsmäßig genau bestimmt ist. Man darf aber dabei nie vergessen, daß alle teleologischen Setzungen ideeler Art dieselbe Struktur zeigen. Während in der Kommunikation durch Signale im Leben der Tiere noch das Materie-Form-Verhältnis als Wechselbeziehung zwischen Organismus und Umwelt zum Ausdruck gelangt (natürlich sind gesellschaftliche Signale ebenfalls gesetzte), ist in der Sprache bis hinunter zu den einzelnen Wörtern das gesetzte Verhältnis von Form und Inhalt das vorherrschende Prinzip. Sprache ist also nicht nur ein gedankliches Abbild von Gegenständ-

495 {10} Hegel: Logik, a. a. O., S. 85-86; HWA 6, S. 94 f.
496 {11} Ebd., S. 83; HWA 6, S. 91 f.
497 {12} Hegel: Enzyklopädie, § 133, Zusatz; HWA 8, S. 265.



Um outro aspecto ontológico, igualmente importante, desta situação, de modo interessante, foi apontado precisamente por Hegel, apesar de não saber do que era falado. Na análise das determinações de reflexão, chama a atenção para a pronunciada diversidade das determinações conteúdo-forma e matéria-forma. Estabelece, primeiro, seu local no sistema das formas de objetividade: o conteúdo tem por base uma relação-matéria-forma de seu objeto e apenas essa relação é uma relação posta.[498] Hegel crê que aqui, para tratar de relações puramente lógicas — a categoria do fundamento deve ser elaborada — ele, contudo, desvela de passagem, como tão frequentemente, uma importante diferença de ser e, isto, precisamente entre o ser natural e o ser social, na medida em que confronta o aqui denominado tipo de essência posta ao conteúdo natural de matéria e forma, porquanto ele determina, nesta, a »*atividade da forma*« como »*movimento próprio da matéria mesma*.«[499] Disso resulta que o movimento da matéria significa a origem de sua forma, na qual se expressa o eterno tornar-se-outro e, ao mesmo tempo, o permanecer-idêntico da natureza como relação-forma-matéria, contra o que, na esfera da relação-forma-conteúdo, que toma por base a relação-matéria-forma como conteúdo igual à unidade de matéria e forma, o ontologicamente típico é justamente o caráter posto da forma, que não surge espontaneamente da mobilidade imediata. Hegel observa as diferenças que aqui se elevam tão agudamente, que ele até chama a atenção para que a acusação de amorfismo só pode aflorar na relação-forma-conteúdo — o ser formado de toda matéria é uma evidência —; aqui, contudo, já como conceito de valor, o que ilumina ainda mais intensamente, de um outro aspecto, o tipo de essência posta; amorfismo significa »não a ausência de forma em geral, mas só a não-ocorrência da forma *correta*.«[500]

Não está sujeito a nenhuma dúvida que, com isso, a relação-conteúdo-forma de todo produto do trabalho, de toda objetivação material, está precisamente determinada ontologicamente. Jamais se pode esquecer, contudo, que todas as posições teleológicas de espécie ideal mostram essa mesma estrutura. Enquanto na comunicação através de sinais na vida dos animais ainda basta para expressar a relação-forma-matéria como inter-relação de organismo e mundo ambiente (naturalmente, os sinais sociais são igualmente postos), na linguagem o princípio dominante é, descendo até as palavras singulares, a relação posta de forma e conteúdo. A linguagem, portanto, não é apenas uma imagem intelectual das objetivi-

498 {10} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.105 s.
499 {11} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.103.
500 {12} Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, § 133, p.254.

lichkeiten, sondern simultan damit ihre bewußtseinsmäßige Vergegenständlichung. Das zeigt sich nicht nur im spontanen Wertcharakter eines bloßen sprachlichen Ausdrucks, der notwendigerweise sich immer innerhalb der Alternative richtig oder unrichtig bewegt, sondern auch darin, daß der Inhalt (gleich Form-Materie-Verhältnis) sich immer höher über die realen Form-Materie-Verhältnisse erheben kann, ohne seine synthetische Eindeutigkeit, die Möglichkeit richtiger Ausdruck zu sein, zu verlieren; man denke schon im Alltagsleben an Abstraktionen wie Möbel, Getreide, Obst etc., wo deren Inhalt doch immer eindeutig die vergegenständlichte Einheit von Form und Materie aufbewahrt, ja weiterbildet, den Prozeß der Vergesellschaftung der Menschen durch gedankliches Abbilden der Ausdehnung der vergegenständlichten, nicht mehr bloß gegenständlichen Welt in und um die Menschen weiterzutreiben hilft. Je höherentwickelt diese gedanklichen Formen, Momente, Erscheinungsweisen etc. der teleologischen Setzung sind, desto ausgeprägter äußert sich ihr vergegenständlichender Charakter.

Mit diesem Zurherrschafterheben der Vergegenständlichung als Zentralkategorie des auf teleologischen Setzungen beruhenden gesellschaftlichen Seins sind alle idealistischen Verzerrungen, die aus der Hegelschen Konzeption der Entäußerung stammen, widerlegt. Gerade bei der unbedingten Bejahung einer derart radikalen Stellungnahme kann und muß die Frage auftauchen, ob darin, was Hegel mit der Entäußerung zu erfassen erstrebte (keineswegs erreichte), nicht doch auch ein reales Moment des Prozesses mitgemeint ist, dessen klares Herausarbeiten unser Bild dieser Lage vielseitiger als bis jetzt machen könnte, ohne seine Eindeutigkeit, die wir gerade der radikalen Hegelkritik von Marx verdanken, irgendwie anzutasten. Man muß dabei immer davon ausgehen, daß die Vergegenständlichung darin real objektiviertes und darum real objektives Wesen des gesellschaftlichen Seins, einer jeden gesellschaftlichen Praxis ausmacht, zugleich untrennbar davon eine Tätigkeit gesellschaftlicher Subjekte zeigt, die — gerade in ihrer Tätigkeit — nicht nur auf die gegenständliche Welt vergegenständlichend wirken, sondern zugleich, untrennbar davon, ihr eigenes Sein als Vergegenständlichungen setzende Subjekte umformen. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß nach Marx der geistige Reichtum eines Individuums von dem Reichtum seiner Beziehungen zur Welt abhängt, eine Auffassung, die mit dem Selbstbild des reifen Goethe wesentlich zusammenfällt. Darin kommt ebenfalls ein von uns schon berührter fundamentaler Aspekt des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck, daß nämlich einerseits die Totalität der Gesellschaft in ihrem historischen Reproduktionsprozeß, andererseits der sich darin aus der bloßen Einzelheit zur Individualität entwickelnde Mensch, die beiden Pole bilden, deren



dades, mas, simultaneamente a isso, sua objetivação consciente. Isso se mostra não apenas no espontâneo caráter de valor de uma mera expressão linguística, a qual se movimenta necessariamente no interior da alternativa correta ou incorretamente, mas também em que o conteúdo (igual à relação-matéria-forma) pode se elevar sempre acima das reais relações-matéria-forma sem perder a sua inequivocabilidade sintética, a possibilidade de ser expressão correta; pense-se, já na vida cotidiana, em abstrações como móveis, cereais, frutas, etc., onde o conteúdo preserva sempre, inequivocamente, a unidade objetivada de forma e matéria, mesmo a aprimora, e ajuda a avançar o processo de socialização dos seres humanos através do representar intelectual da extensão do mundo objetivado, não mais meramente objetivo no e ao redor do ser humano. Quanto mais altamente desenvolvidas são essas formas intelectuais, momentos, modos fenomênicos, etc., da posição teleológica, tanto mais pronunciadamente se expressa seu caráter objetivador.

Com este elevar-a-dominante da objetivação como categoria central, baseado nas posições teleológicas, do ser social, são refutadas todas as distorções idealistas que provêm da concepção hegeliana da exteriorização. Precisamente pela afirmação incondicional de uma tomada de posição assim radical, pode e deve emergir a questão se, naquilo que Hegel visou apreender com a exteriorização (de modo algum alcançado), não está subentendido também um momento real do processo o qual, claramente elaborado, poderia fazer nosso quadro dessa situação mais multifacético do que até agora, sem de modo algum romper com sua unitariedade, que devemos à crítica radical de Hegel por Marx. Com isso deve-se sempre partir de que a objetivação constitui o real objetivado, por isso, a essência objetiva real do ser social, de toda práxis social, ao mesmo tempo, inseparável disso, mostra uma atividade de sujeitos sociais os quais — precisamente em sua atividade — não apenas operam objetivando sobre o mundo objetivo mas, ao mesmo tempo e disso inseparável, remodelam o seu próprio ser como sujeito que põe objetivações. Temos seguidamente apontado que, segundo Marx, a riqueza espiritual de um indivíduo depende da riqueza de suas relações com o mundo, uma visão que essencialmente coincide com a autoimagem do Goethe maduro. Com isso, expressa-se, igualmente, um aspecto fundamental do ser social já por nós tocado, a saber, por um lado, a totalidade da sociedade em seu processo histórico de reprodução, por outro lado, o ser humano que nela se desenvolve a partir da mera singularidade para a individualidade, os dois polos que

Wechselbeziehung die wesentliche Charakteristik dieses Seinskomplexes zum Ausdruck bringt, indem gerade darin das nicht mehr stumme Wesen der Menschengattung sichtbar wird. Wenn wir nun die von Marx erwähnten Beziehungen näher betrachten, so wird es klar, daß diese unmöglich als etwas dem Menschen »Äußerliches« aufgefaßt werden dürfen, dem seine »Innerlichkeit« schroff, ausschließend, gegensätzlich gegenüberstehen könnte. Da alle Aesserungen[501] des Menschen von elementaren Fundamenten wie Arbeit und Sprache angefangen bis zu den höchstwertigen Objektivationen notwendigerweise immer teleologische Setzungen sind, ist die Subjekt-Objekt-Beziehung, als das typische Verhältnis des Menschen zur Welt, zu seiner Welt eine Wechselbeziehung, in welcher das Subjekt auf das Objekt, das Objekt auf das Subjekt neuformend, Neues hervorbringend permanent einwirkt, in welcher weder die eine noch die andere Komponente isoliert, vom Gegensatzpaar getrennt, also unabhängig begriffen werden kann. Das wird freilich sowohl im Vulgärmarxismus, wie zumeist in der bürgerlichen Philosophie zum Verschwinden gebracht. Ob man den Menschen einfach als »Produkt« seiner gesellschaftlichen Grundlage erfassen will oder etwa mit Gundolf von seinen »zeitlosen Urerlebnissen«, mit Heidegger von seiner »Geworfenheit« ins Dasein ausgeht, ist ontologisch gleicherweise ohne Grundlage. Wenn man dagegen auf die seinsmäßige Untrennbarkeit dieser beiden — gerade in ihrer unmittelbaren Heterogenität — zusammengehörigen Pole des gesellschaftlichen Seins hinweist, wird es deutlich, daß jeder Akt der Vergegenständlichung des Objekts der Praxis zugleich ein Akt der Entäußerung ihres Subjekts ist.

Es kann hier unmöglich unsere Aufgabe sein, das sich historisch ständig, auch der Qualität nach wandelnde Verhältnis von Vergegenständlichung und Entäußerung auch nur in seinen gröbsten Umrissen zu schildern zu versuchen. Sicher dominieren in den Anfängen Komponenten der Vergegenständlichung, obwohl gerade hier die vergegenständlichte Arbeit wichtige umformende Rückwirkungen auf ihr Subjekt haben muß, obwohl es kaum anzunehmen ist, daß persönliche Unterschiede, wie Geschicklichkeit, Erfindungsgabe etc. nicht schon auf den primitivsten Stufen auch am Produkt nicht[502] materielle Spuren der sich entäußernd-vergegenständlichenden Subjektivität gezeigt hätten. Es war aber doch eine lange, vielfach ungleichmäßige Entwicklung nötig, um die Entäußerung einerseits zu einem bestimmten Selbstbewußtsein zu erheben und andererseits ihr eine Rolle im Gesamtprozeß zu sichern, die nicht einfach mit der schon auf der Stufe der bloßen Einzelheit auftretenden einfachen objektiven Werthaftigkeit oder Wertwidrigkeit (geschicktungeschickt) zusammenfällt, sondern bereits die wirkliche Entäußerung eines wirklich (freilich gesellschaftlich relativ) vorhandenen menschlichen

501 {Nota da tradução} Há aparentemente um erro de grafia no manuscrito. Lê-se »Aesserungen« (p.896). Scarponi e Benseler interpretaram como »Äußerungen« (expressões). Morbois (p.112) optou por »extériorizations«, como se fosse »Entäußerungen«, o mesmo escolheu Schneider, »alienações« (p.422) que é como ele optou por traduzir »Entäußerungen«.
502 {Nota da tradução} No manuscrito (p.897), este »nicht« está riscado com letra azul, de forma similar a outras palavras e trechos também riscados.



constituem, em sua inter-relação, o caráter essencial desse complexo de ser, na medida precisamente em que nele torna-se visível a essência não mais muda do gênero humano. Se agora passarmos a considerar mais de perto as relações mencionadas por Marx, é claro o impossível de poder concebê-las como algo »exterior« ao ser humano que poderia se contrapor abruptamente, excludentemente, opostamente à sua »interioridade«. De que todas as expressões do ser humano, desde os fundamentos elementares como trabalho e linguagem iniciais até as objetivações de valores mais elevados são, de modo necessário, sempre posições teleológicas, a relação-sujeito-objeto, como a relação típica do ser humano com o mundo, com seu mundo, é uma inter-relação na qual atua permanentemente o sujeito sobre o objeto, o objeto sobre o sujeito que se remodela, tendo o efeito permanente de produzir o novo, na qual, portanto, não pode ser compreendido nem um nem outro componente isolado, separado do par de opostos, portanto independentemente. Isto, todavia, desapareceu tanto no marxismo vulgar quanto na maior parte das vezes na filosofia burguesa. Se se quer apreender o ser humano simplesmente como »produto« de sua base social ou, por exemplo, com Gundolf, pelas suas »vivências originárias atemporais« ou, com Heidegger, pela sua »dejecção« na existência, é ontologicamente, do mesmo modo, sem base. Quando, ao invés, aponta-se a inseparabilidade ontológica de ambos os polos que se correspondem no ser social — justamente em sua heterogeneidade imediata —, torna-se nítido que todo ato de objetivação do objeto da práxis é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização do sujeito.

É impossível ser aqui nossa tarefa a de tentar descrever a relação histórica permanente, ainda se de qualidade mutável, de objetivação e exteriorização, mesmo em seus contornos mais grosseiros. Seguramente dominam no início componentes da objetivação, apesar de que justamente aqui o trabalho objetivado tem de ter importantes efeitos de retorno remodeladores sobre seu sujeito, embora é difícil aceitar que diferenças pessoais como habilidade, inventividade, etc., já nos patamares mais primitivos, não[503] tenham mostrado pistas materiais da subjetividade que se objetiva-externaliza. Foi, todavia, necessário um longo, variadamente desigual desenvolvimento para a exteriorização, por um lado, elevar-se a uma determinada autoconsciência e, por outro lado, para assegurar-lhe um papel no processo como um todo que não mais simplesmente coincide com as objetivamente simples valorosidade ou avessidade-ao-valor (hábil-inábil) que já ocorrem no patamar da mera singularidade, mas já a exteriorização real de uma existência humana tornada realmente (admissivelmente, socialmente

503 {Nota da tradução} Cf. a segunda Nota da tradução imediatamente ao lado.

Daseins würde. Um auch hier bei den fundamentalen Phänomenen zu bleiben, können wir in der materiellen Arbeit selbst von sehr frühen Zeiten beginnend bis in unsere Tage hinein an den einfachen Arbeitsprodukten oft »die Hand« (die Persönlichkeit) ihres Produzenten erkennen. Erst die Desanthropomorphisierung der Arbeit, die mit einer an sich noch nicht konsequenten Form, mit der Arbeitsteilung in der Manufaktur beginnt, läßt zunehmend das Moment der Entäußerung an solchen Vergegenständlichungen verschwinden. Freilich auch hier nur tendenziell, denn, wenn auch der objektive Anteil der Entäußerung in den letzten, von Einzelarbeitern geleisteten Durchführungen zu verschwinden pflegt, kann die generelle Planung eines Produktentyps, sein »Stil« doch den Stempel der Entäußerung zur Anschauung bringen. Auch in der Sprache drückt sich die Ungleichmäßigkeit dieser Entwicklung, freilich in einer sehr verschiedenen Weise, aus. Das Gesellschaftlicherwerden, die wachsende Integration bringt hier unmittelbar keine desanthropomorphisierenden Uniformisierungen hervor; freilich schafft die zunehmende Vergesellschaftung oft ganz entpersönlichte Sprachschablonen etc., zugleich nimmt aber auch der individuelle Entäußerungscharakter der Sprache zu. Es wird immer leichter möglich, Menschen an ihrer Wortwahl, an ihrem Wortschatz, an ihren syntaktischen Wendungen etc. zu erkennen, als Individualitäten zu erfassen, als auf früheren Stufen.

Es ist natürlich unmöglich, eine ganz genaue Grenze zwischen Lebensgebieten danach zu ziehen, wo in den seinsmäßig einheitlichen Formungen, wie Vergegenständlichung und Entäußerung, diese oder jene die Rolle des übergreifenden Moments spielt. Denn es ist ja ein seinsmäßig einheitlicher Prozeß, in dem simultan die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die Annäherung der Menschheit an eine reale Gattungsmäßigkeit im an sich seienden Sinn und die Entfaltung der menschlichen Individualität vor sich geht. Die Trennung von Produktion oder, allgemeiner gesprochen, von ökonomischen Lebensäußerungen auf der eine Seite und von Ausdrucksformen der Menschen in Tätigkeiten, die nicht unmittelbar auf die eigenen materiell-gesellschaftlichen Reproduktionen gerichtet sind auf der anderen Seite, bringt keine genaue begriffliche Scheidung zustande. Denn es sind vor allem die allerdings aus dem Stoffwechsel mit der Natur herausgewachsenen Naturwissenschaften, die die Desanthropomorphisierung am folgerichtigsten vollführen, und gerade darin kommt die überwiegende Funktion der Vergesellschaftung der Entäußerung gegenüber in der überwältigendsten Weise zur Geltung. Andererseits muß man auch daran denken, daß keine Entäußerung als Ausdruck einer Persönlichkeit wirkend, also seiend werden kann, wenn sie sich nicht irgendwie vergegenständlicht; die nicht entäußerten Gedanken, Gefühle etc. der Menschen sind bloße Möglichkeiten, was sie wirklich bedeuten, erweist sich



relativa) existente. Para permanecer também aqui nos fenômenos fundamentais, podemos reconhecer no próprio trabalho material, começando por épocas muito remotas até nossos dias, nos mais simples produtos do trabalho, com frequência »a mão« (a personalidade) de seu produtor. Apenas a desantropomorfização do trabalho, que começa de uma forma não ainda consistente com a divisão do trabalho na manufatura, deixa desaparecer o momento da exteriorização em tais objetivações. Claro que também aqui apenas tendencialmente, já que, ainda que também a porção objetiva da exteriorização costuma desvanecer nas últimas implementações feitas por trabalhadores singulares, o plano geral de um modelo de produto, seu »estilo«, pode sim trazer, para a concepção, a marca da exteriorização. Também na linguagem se expressa a desigualdade desse desenvolvimento, claro que em um modo muito diferenciado. O tornar-se-mais-social, a crescente integração não produz aqui imediatamente nenhuma uniformização desantropomorfizadora; contudo, a crescente socialização cria com frequência padrões linguísticos de todo despersonalizados, etc.; ao mesmo tempo, contudo, também aumenta o caráter de exteriorização individual da linguagem. Torna-se cada vez mais facilmente possível reconhecer seres humanos, apreender suas individualidades nas suas escolhas de palavra, nos seus vocabulários, nas suas expressões sintáticas, etc., do que em patamares anteriores.

É naturalmente impossível extrair fronteiras de todo precisas entre as esferas de vida de acordo com onde, com como, nas formações ontológicas unitárias, objetivação e exteriorização, esta ou aquela desempenha o papel de momento predominante. Pois é, de fato, um processo ontologicamente unitário, no qual simultaneamente caminha por si a socialização da sociedade, a aproximação da humanidade a uma generidade real em um sentido em si existente, e o desdobramento da individualidade humana. A separação da produção ou, dito em geral, de manifestações da vida econômica de um lado e, de outro, de formas de expressão do humano em atividades que não são dirigidas imediatamente à própria produção sócio-material, não acarreta nenhuma separação conceitual precisa. Pois são, antes de tudo, as ciências da natureza que, todavia, brotando do metabolismo com a natureza, executam mais consistentemente a desantropomorfização e, precisamente nisso, ressalta de modo o mais impressionante a função prevalecente da socialização ante a exteriorização. Por outro lado, deve-se, junto a isso, também refletir que nenhuma exteriorização pode operar como expressão de uma personalidade, portanto, tornar-se existente, se ela não se objetivar de algum modo; os pensamentos, os sentimentos, etc., não exteriorizados dos seres humanos são meras possibilidades, o que eles realmente significam mostra-se

erst im Prozeß ihrer Vergegenständlichung. Das Feststellen dieser Identität, als Identität und Nichtidentität von Vergegenständlichung und Entäußerung wäre aber unvollständig ohne eine Klärung ihres Verhältnisses zur Wertartigkeit. Rein ontologisch gesehen ist diese Frage höchst einfach: Werte entstehen erst durch die Vergegenständlichung-Entäußerung; die einfache Gegenständlichkeit ist prinzipiell wertindifferent, nur indem sie irgendwie ins System der Vergegenständlichungen-Entäußerungen einbezogen wird, kann sie einen Wert erhalten, z. B. wenn ein Stück Natur für die Menschen zur Landschaft wird. Daß dieses Gesetztsein ihre materielle Basis in den real gegenständlichen Momenten des betreffenden Naturstücks hat, versteht sich von selbst, hebt aber diesen Tatbestand nicht auf: hohe Berge hat es längst gegeben, bevor eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung sie im gesellschaftlichen Sinne zu Landschaften gemacht hätte. Es wäre jedoch ganz verfehlt, nun in diesen Setzungsakten selbst etwas Werthaftes zu erblicken. Sie sind einfache Seinsmomente des gesellschaftlichen Seins und können darum ebenso werthaft wie wertwidrig sein; sie sind also notwendigerweise mit einem Bewußtwerden verbunden, dessen Ausfall jedoch von ihrem konkreten Geradesosein abhängt und ihren Seinscharakter — innerhalb des gesellschaftlichen Seins — nicht antastet; ja man kann sagen: nur weil jede Vergegenständlichung-Entäußerung an sich einen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins bildet, löst sie notwendigerweise simultan mit ihrem Seiendwerden Werte und in ihrer Folge Bewertungen aus.

Die Behandlung dieser Frage muß also gleichzeitig davon ausgehen, daß Vergegenständlichung und Entäußerung ontologisch Produkte eines einheitlichen Aktes sind, daß aber ihre gesellschaftlich-geschichtlich notwendige Unterscheidung nicht bloß das Ergebnis einer gedanklichen Analyse ist, daß diese vielmehr nur darum überhaupt möglich wird, weil in der Unterscheidung der beiden Momente des einheitlichen Aktes real ontologische Unterschiede zu Tage treten. Wir sagten: ihr Wesen liegt darin, daß die an sich einheitliche Subjekt-Objekt-Beziehung, die ihrer Einheit zugrunde liegt, in der Vergegenständlichung eine Veränderung der Objektwelt in der Richtung auf ihr Gesellschaftlichwerden bewerkstelligt, während die Entäußerung das Vehikel der Entwicklung des Subjekts in derselben Richtung fördert. Nun ist das Gesellschaftlichwerden des Objekts ein weitaus homogenerer Prozeß als der des Subjekts. Der noch so primitiv geschliffene Stein der Urzeit tritt ebenso entschieden aus der bloßen Naturgegenständlichkeit heraus wie die komplizierteste Maschine. In diesem fundamental-ontologischen Sinn ist der Sprung aus dem Natursein ins gesellschaftliche Sein ein einmaliger und endgültiger. Daraus folgt keineswegs, daß die entwicklungsmäßig erzielten ökonomischen, technischen Fortschritte nunmehr



apenas no processo de sua objetivação. A constatação dessa identidade, como identidade e não-identidade de objetivação e exteriorização, seria, contudo, incompleta sem um esclarecimento de sua relação com a valorativídade. Visto puramente ontologicamente, esta questão é muitíssimo simples: valores surgem apenas através da exteriorização-objetivação; a simples objetividade é, por princípio, indiferente ao valor; apenas na medida em que, de algum modo, é incorporada ao sistema das objetivações-exteriorizações pode conter um valor, p. ex., quando uma porção da natureza se torna uma paisagem para os seres humanos. Que este ser-posto tem sua base material nos reais momentos objetivos da porção de natureza concernente, compreende-se por si próprio; não supera, todavia, este estado de fato: altas montanhas estavam por longo tempo dadas antes que um determinado desenvolvimento humano as tivesse feito uma paisagem em sentido social. Seria, todavia, de todo equivocado enxergar, agora, nesses próprios atos de posição algo de valoroso. Eles são simples momentos de ser do ser social e podem, por isso, igualmente, ser valoroso ou avesso-ao-valor; são portanto, de modo necessário, vinculados a um tornar-se consciente cujo desfecho depende do seu concreto ser-precisamente-assim e não toca — no interior do ser social — seu caráter ontológico, pode-se mesmo dizer: apenas porque cada exteriorização-objetivação constitui em si um componente do ser social, desencadeia de modo necessário, simultaneamente com seu tornar-se existente, valores e, na sua consequência, avaliações.

O tratamento dessa questão deve, portanto, ao mesmo tempo, partir de que objetivação e exteriorização são produtos ontológicos de um ato unitário, que, todavia, sua necessária diferenciação histórico-social não é meramente o resultado de uma análise intelectual; que, antes, esta apenas é em geral possível porque na diferenciação de ambos os momentos do ato unitário revela diferenças ontológicas reais. Dissemos: sua essência repousa em que a relação-sujeito-objeto em si homogênea, que está na base de sua unidade, efetua na objetivação uma alteração no mundo objetivo na direção de seu tornar-se-social, enquanto a exteriorização fomenta o veículo do desenvolvimento do sujeito na mesma direção. Agora, o tornar-se-social dos objetos é um processo amplamente mais homogêneo que aquele do sujeito. A pedra da pré-história, por mais primitivamente afiada, abandona tão decisivamente a mera objetividade natural quanto a máquina mais complicada. Nesse sentido ontológico-fundamental, o salto para fora do ser natural em ser social é único e definitivo. Disso não se segue, de modo algum, que os progressos técnicos, econômicos alcançados no desenvolvimento

ontologisch gleichgültig wären. Sie sind im Gegenteil von höchster Relevanz für die Totalität der sich entwickelnden Gesellschaft. Deshalb haben die Entwicklungsfolgen, die Entwicklungsetappen etc. der Vergegenständlichungen einen entscheidenden Anteil an der wesenhaften wie erscheinungsmäßigen Veränderung des gesellschaftlichen Seins. Das ändert aber an dem fundamentalen Tatbestand, daß die Vergesellschaftung als seinsverändernder Akt in ihrer primitivsten Form bereits eine ontologische Beschaffenheit erlangt hat, die, soweit von seinem allgemeinen Ansichsein die Rede ist, sich bereits hier in endgültiger Weise offenbart, nichts[504].

Anders steht es um die Entäußerung. Ihr Entstehen wirft erst das Problem der Menschwerdung des Menschen, das seiner Gattungsmäßigkeit in einer nicht mehr stummen Gattung auf. Das Hinausgehen über die Stummheit der Gattung bedeutet eben, daß diese ontologisch sowohl an sich, wie darüber hinausgehend für sich seiend werden kann; die stumme Gattungsmäßigkeit in der Natur bedeutet dagegen ein Ansichsein insofern im wörtlichsten Sinne des Wortes, als dieses in den zur Gattung gehörigen Exemplaren, auch wenn sie, wie die höheren Tiere, mit Bewußtsein auf die Außenwelt reagieren, in keiner Weise als solches ins Bewußtsein treten kann. Die Gattung reproduziert sich in den einzelnen Exemplaren, die stets gattungsmäßig auf ihre Umwelt reagieren, aber ihrer selbst doch nicht als gattungszugehörig bewußt werden. Diese Stummheit der Gattung geht mit Arbeit und Sprache sprunghaft in die Gattungsmäßigkeit an sich des gesellschaftlichen Seins über. Bereits die Vergegenständlichung, die an die Stelle der bloßen Gegenständlichkeit des Naturseins tritt, enthält ein artikuliertes Bekenntnis zur Gattungszugehörigkeit in sich. Je mehr das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft fortschreitet, desto reicher, vielfältiger, abgestufter, vermittelt-verbundener etc. werden diese Bestimmungen, desto deutlicher tritt — freilich von alten Widersprüchen der Entwicklung, der jeweilig einzelnen Entwicklungsetappe beschränkt — der nicht mehr stumme Charakter der Gattungsmäßigkeit ans Tageslicht. Marx nennt aber, mit großem Recht, diese ganze Entwicklung eine bloße »Vorgeschichte« der menschlichen Gesellschaft, d. h. des Menschengesschlechtes. Diese Vorgeschichte, die Geschichte des Menschwerdens des Menschen, des zum adäquaten Gattungsausdruck Werdens der Gesellschaft, kann nur zu Ende gehen, wenn die beiden Pole des gesellschaftlichen Seins, menschliches Individuum und Gesellschaft, aufhören, aufeinander spontan antagonistisch zu wirken: Wenn die Reproduktion der Gesellschaft das Menschsein des Menschen fördert, wenn das Individuum in seinem individuellen Leben sich bewußt als Glied der Gattung verwirklicht. Das ist der zweite große Sprung in der Selbstentfaltung des gesellschaftlichen Seins, der Sprung von der Gattungsmäßigkeit an sich

504 {Nota da tradução} No manuscrito (p 900) não há este »nichts« (»ändert ... nichts«) que aparece na edição de Benseler. Scarponi (p.425) traduziu como se houvesse aqui este »nichts«. Sem o acréscimo de Benseler e de Scarponi, a frase fica sem sentido: »Isso, porém, altera...« Schneider (p.425) e Morbois (p.115) seguiram a Benseler e Scarponi.



seriam, a partir de então, indiferentes. Eles são, ao contrário, da maior relevância para a totalidade da sociedade que se desenvolve. Por isso as consequências do desenvolvimento, as etapas do desenvolvimento, etc., das objetivações possuem decisiva parte na alteração, essencial bem como fenomênica, do ser social. Isso, todavia, nada altera no estado de fato fundamental de que a socialização, enquanto ato alterador-do-ser, em sua forma a mais primitiva alcançou uma qualidade ontológica, que, se se fala tão somente de seu ser-em-si geral, já se revela em seu modo definitivo.

É diferente para a exteriorização. Seu surgimento levanta por primeiro o problema do devir-humano dos seres humanos, de sua generidade em um gênero não mais mudo. O ir para além da mudez do gênero significa, exatamente que, este, ontologicamente, tanto pode ser existente em si quanto, indo para além desse, para si; a generidade muda na natureza significa, ao contrário, um ser-em-si no sentido o mais literal da palavra, tanto quanto esta não pode, enquanto tal, adentrar de modo algum aos exemplares pertencentes ao gênero, mesmo se, como os animais superiores, reagem com consciência ao mundo exterior. O gênero se reproduz nos exemplares singulares que sempre reagem genericamente ao seu mundo ambiente, mas eles próprios não se tornam conscientes como pertencentes ao gênero. Esta mudez do gênero, com o trabalho e a linguagem, salta para a generidade em si do ser social. A objetivação, que adentra o lugar da mera objetividade do ser natural, já contém uma articulada admissão do pertencimento em si ao gênero. Quanto mais progride o tornar-se social da sociedade, tanto mais ricas, mais variadas, mais escalonadas, vinculadas-mediadas, tornam-se estas determinações, tanto mais nitidamente adentra à luz do dia — claro, limitado pelas velhas contradições do desenvolvimento, das respectivas etapas singulares de desenvolvimento — o caráter não mais mudo da generidade. Marx, contudo, denomina, com grande razão, todo esse desenvolvimento uma mera »pré-história« da sociedade humana, *i.e.*, da humanidade. Essa pré-história, a história do tornar-se-humano dos seres humanos, do tornar-se da sociedade expressão adequada do gênero, apenas pode chegar ao termo quando os dois polos do ser social, indivíduo humano e sociedade, cessarem de espontaneamente operar antagonisticamente um sobre o outro: quando a reprodução da sociedade promover o ser-humano dos seres humanos, quando o indivíduo, em sua vida individual, realiza-se conscientemente como membro do gênero. Este é o segundo salto no autodesdobramento do ser social, o salto da generidade em si

zur der Gattungsmäßigkeit für sich, der Anfang der wahrhaften Menschheitsgeschichte, in der die — unaufhebbare — Widersprüchlichkeit innerhalb der Gatungsmäßigkeit, die zwischen Individuum und gesellschaftlicher Totalität, aufhört, einen antagonistischen Charakter zu haben. So ist die Entwicklung der Menschheit vom Ansichsein der Gattung zu ihrem Fürsichsein ein Prozeß, der sich in den Menschen, letzten Endes in jedem einzelnen Menschen abspielt, als innere Trennung des bloß partikularen Menschen von jenem, in welchem — und sei es noch so primitiv, noch so verkehrt — das Fürsichsein der Gattung um Existenz ringt. Die Endgültigkeit des Sprunges zeigt sich darin, daß auch der partikulare Mensch gattungsmäßig ist, seine noch bloß an sich seiende Gattungsmäßigkeit äußert sich bereits in teleologischen Akten, sie ist nicht mehr bloß eine biologische Zugehörigkeit des Einzelexemplars zu ihrer Gattung. Das drückt sich zwangsläufig in den Vergegenständlichungsakten aus, in denen der Mensch bewußt etwas Gesellschaftliches hervorbringt, wenn auch ohne eine Bewußtheit darüber, daß er dies tut, wie das Marx wiederholt für die allgemeine, durchschnittliche gesellschaftliche Tätigkeit der Menschen aufgezeigt hat. Indem nun jede solche Tätigkeit auch einen sprachlichen Ausdruck erhält, beginnt sich die in ihr vollzogene Vergegenständlichung zugleich als Entäußerung auszudrücken, d. h. sie erlangt, selbst auf noch so anfänglicher Stufe, auf noch so niedrigem Niveau, auch den Charakter einer Selbstobjektivierung des Subjekts. Die Zwecke, Gefühle, Gesinnungen, Fähigkeiten etc. eines jeden Menschen werden für ihn selbst zu positiv oder negativ bewerteten Vergegenständlichungen, die infolge ihrer elementaren Gesellschaftlichkeit, ihrer elementaren Gemeinsamkeit unter den Menschen — bei allen Verschiedenheiten, die von Anfang an bestehen — auf die späteren teleologischen Setzungen der Subjekte einwirken.

Mit alledem ist jedoch bloß der partikulare Mensch entstanden, freilich bereits als sprunghafte Trennung von der bloß biologisch stummen Gattungsmäßigkeit der Lebewesen in der Natur. Die neue Gattungsmäßigkeit kann aber hier als unmittelbare Wirklichkeit nur in ihrem Ansich direkt zum Vorschein kommen. Sie enthält zwar als Möglichkeit (wieder: im Sinne der Aristotelischen Dynamis) eine Intention auch auf das Fürsichsein der Gattung, hier aber tritt die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung in einer ganz eigenartig gesteigerten Weise zu Tage. Wir wissen: die Ungleichmäßigkeit dominiert sämtliche kausale Ablaufreihen in der Gesellschaft, indem sie die Verwirklichungsformen der Wesensnotwendigkeiten — den Verschiedenheiten im konkreten Geradesosein der Umstände entsprechend — variiert. Dabei darf nicht übersehen werden, daß bei solchen Ungleichmäßigkeiten der Entwicklungen, allgemein gesprochen, das zum Vorschein gelangt, was im Gesamtprozeß rein kausalen Charakters ist und, obwohl von teleologi-



para a generidade para si, o início da verdadeira história humana, na qual a — inexorável— contraditoriedade no interior da generidade, aquela entre indivíduo e totalidade social, cessa de ter um caráter antagônico. Portanto, o desenvolvimento da humanidade do ser-em-si do gênero ao seu ser-para-si é um processo que ocorre nos seres humanos, por último, em cada ser humano singular, como separação interior do ser humano meramente particular (*partikularen*) daquele no qual — e por mais primitivo, por mais equivocado — o ser-para-si do gênero luta para sua existência. A irrevocabilidade do salto mostra-se em que mesmo o ser humano particular (*partikulare*) é genérico, sua generidade existente ainda meramente em si se manifesta já em atos teleológicos, não é mais um mero pertencimento biológico do exemplar singular ao seu gênero. Isso inevitavelmente se expressa em que nos atos de objetivação, nos quais os seres humanos conscientemente produzem algo social, mesmo ainda sem uma conscienciosidade sobre o que fazem, como Marx repetidamente demonstrou para a atividade geral, média, dos seres humanos. Na medida em que, então, toda tal atividade recebe também uma expressão linguística, inicia-se a expressar em sua objetivação executada ao mesmo tempo que a exteriorização, *i.e.*, obtém-se, mesmo que ainda no patamar mais inicial, por mais baixo seu nível, também o caráter de uma auto-objetivação do sujeito. Os propósitos, sentimentos, opiniões, capacidades, etc., de cada ser humano tornam-se, para ele próprio, objetivações avaliadas positiva ou negativamente, que, como consequência de sua socialidade elementar, de sua elementar comunidade para com os seres humanos — por todas as diferenças que existem desde o início — atuam sobre as posições teleológicas posteriores dos sujeitos.

Com tudo isso, todavia, surge apenas o ser humano meramente particular (*partikulare*), admissivelmente já como uma separação por um salto da generidade muda meramente biológica dos seres vivos na natureza. A nova generidade, todavia, apenas pode aqui vir diretamente à luz como realidade imediata apenas no seu em-si. Ela contém, de fato, como possibilidade (novamente: no sentido da *dynamis* aristotélica) uma intenção para com o ser-para-si do gênero; aqui todavia vem à luz a desigualdade do desenvolvimento de modo particularmente intenso. Sabemos: a desigualdade domina toda a linha do fluxo causal na sociedade na medida em que variam as formas de realização das necessidades essenciais — correspondentes às diversidades no concreto ser-precisamente-assim das circunstâncias. Com isso, não pode ser negligenciado que, por tais desigualdades dos desenvolvimentos, dito em geral, alcança o primeiro plano o que é, no processo como um todo, o caráter puramente causal e, embora posto em andamento por posi-

schen Setzungen in Gang gebracht, in ihrer Totalität keinen Schatten einer Teleologie kennen; daß dementsprechend die Ungleichmäßigkeiten als gesellschaftliche Synthesen in partiellen Totalitäten entstehen und den seinsmäßigen Einfluß der Einzelsetzungen nur durch das Medium dieser Teiltotalitäten hindurch — auf tendenziell fortschreitenden Stufen in ihren Wechselbeziehungen zur Gesamtheit — zum Ausdruck bringen können. Die Entäußerung trägt jedoch bei all ihrer Gesellschaftlichkeit dem Wesen nach auch die Züge einer Einzelheit, der Objektivation einer Einzelsetzung und hat zugleich, durch diese Objektivation vermittelt, eine rückwirkende Kraft auf die Entfaltung der Individualität des Menschen in der Gesellschaft. Diese seinsmäßige Beschaffenheit der Entäußerung schafft spontan eine Vermehrung jener bewegenden und vermittelnden Medien, deren relative, aber konkret weitgehende Unabhängigkeit voneinander, deren so entstehende Heterogenität gegeneinander zu einer Steigerung der Ungleichmäßigkeiten in der Entwicklung führt. Dabei versteht es sich von selbst, daß auch hier von keinerlei teleologischen Tendenzen in der Entwicklung selbst die Rede sein kann. Die Ungleichmäßigkeit besteht ja gerade aus den Kausalreihen, wenn diese eine bestimmte, tendenzielle Richtung haben, die sich spontan, unter mehr oder weniger heterogenen Umständen, durchsetzt. Die Entäußerung muß zwar alle von ihr in Gang gebrachten Kausalreihen in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung münden lassen, sie ist aber insofern an den Akt der Einzelsetzung, die sie hervorbringt, gebunden, als sie unfehlbar auf deren Setzer zurückwirkt und zum entscheidenden Faktor seiner Entwicklung als Individualität in jedem Sinn, nach Umkreis, Vielseitigkeit, Tiefe, Qualität etc. wird. Infolge dieses unaufhebbaren Moments ihrer Setzung muß in der Entäußerung die Ungleichmäßigkeit in der eigenen Entwicklung im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Prozessen qualitativ verstärkt erscheinen.

Wenn wir auch alle Vorbehalte wiederholen, die gegen ein Lokalisieren der Entäußerungen sowohl auf dem Gebiete der Gesellschaft wie auf Etappen ihrer Entwicklung sprechen, ist es doch unvermeidlich, einige Bemerkungen darüber zu riskieren, wie sie sich außerhalb des materiellen Reproduktionsprozesses der Gesellschaft auswirken. Das eben hervorgehobene Moment der Rückwirkung auf die Individualität des Setzenden rückt erst dadurch ins richtige Licht, erhält seine Stelle in der Entwicklungsdynamik des Gesellschaftsprozesses. Wir werden uns erst im nächsten Abschnitt dieses Kapitels über die Ideologie ausführlich mit diesem Problem auseinandersetzen, dessen Fundamente freilich schon bis jetzt wiederholt gestreift wurden, daß nämlich die gesellschaftliche Entwicklung das Ansich der Menschengattung mit Notwendigkeit als reale Form des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, daß aber ihr Fürsichsein vom objektiven Prozeß nur als



ções teleológicas, em sua totalidade não conhece nenhuma sombra de uma teleologia; que, correspondentemente, as desigualdades surgem como sínteses em totalidades parciais e que as influências ontológicas nas posições singulares apenas podem se expressar através do medium dessas totalidades parciais — sobre os patamares tendencialmente progressivos em sua inter-relação com a totalidade (*Gesamtheit*). A exteriorização, contudo, por toda a sua socialidade, também porta, por sua essência, os traços de uma singularidade, a objetivação de uma posição singular e tem, ao mesmo tempo, mediada através dessa objetivação uma força retroativa sobre o desdobramento da individualidade dos seres humanos em sociedade. Essa qualidade ontológica da exteriorização cria espontaneamente uma multiplicação daqueles meios moventes e mediadores cuja relativa, todavia concreta, ampla independência uns dos outros, cuja heterogeneidade mútua que assim surge, conduz a uma intensificação das desigualdades no desenvolvimento. Com isso, compreende-se por si que também aqui não pode ser falado de nenhuma tendência teleológica no próprio desenvolvimento. A desigualdade consiste, justamente, a partir das séries causais, em que esta tem uma determinada direção tendencial que se impõe espontaneamente sob circunstâncias mais ou menos heterogêneas. A exteriorização tem de, de fato, permitir desembocar no desenvolvimento social como um todo todas as séries causais por ela postas em andamento, ela é, todavia, enquanto ligada ao ato de posição singular que a produz, como ela infalivelmente retroage sobre quem a pôs e se torna fator decisivo de seu desenvolvimento enquanto individualidade em todos os sentidos, segundo o entorno, a versatilidade, a profundidade, a qualidade, etc. Em consequência desse momento inexorável de sua posição, na exteriorização tem de aparecer qualitativamente mais intensa a desigualdade no próprio desenvolvimento em comparação com outros processos sociais.

Ao repetirmos todas as reservas das quais falamos sobre um localizar das exteriorizações tanto na esfera da sociedade quanto em etapas do seu desenvolvimento, é inevitável arriscar algumas observações sobre como operam no exterior do processo de reprodução material da sociedade. O momento de retroação sobre a individualidade daquele que põe, há pouco enfatizado, apenas através disso é esclarecido corretamente, recebe sua posição na dinâmica de desenvolvimento do processo social. Apenas na próxima seção deste capítulo sobre a ideologia discutiremos em detalhes esse problema, cujos fundamentos, contudo, já foram tocados repetidamente, que, a saber, o desenvolvimento social produz com necessidade o em-si do gênero humano como forma real do ser social, que, contudo, seu ser-para-si pode ser produzido pelo processo objetivo apenas como

Möglichkeit produziert werden kann, und zwar sowohl auf allen Etappen, wo das jeweils erreichte Ansich zu einem relativen Fürsich wird (oder nicht wird), wie in der Periode der großen Wendung, die objektiv zum Reich der Freiheit führen kann. Wir werden uns dort ausführlich mit den Anschauungen von Marx über diese Frage beschäftigen. Jetzt kann und soll nur soviel bemerkt werden, daß dieser Möglichkeitscharakter im Sinne von Marx zugleich ein Außerhalb der Sphäre bedeutet, in der die materielle Reproduktion der Menschengattung stattfindet. Diese wird als »Reich der Notwendigkeit« immer die Basis für das Was und das Wie solcher Möglichkeiten bilden, die von ihr losgetrennt gesellschaftlich-praktisch ohnmächtige, prinzipiell wirkungslose Gedanken und Gefühle bleiben müßten. Diese absolute und unaufhebbare Gebundenheit hat aber einen rein negativen Charakter: das Ausschließen der real gesellschaftlichen Effektivität von Setzungen (Entäußerungen), die ein solches Fürsichsein, eine solche zeitgebundene Möglichkeit bloß subjektiv intentionieren. Die positive Determination, die Situationsgebundenheit so angelegter Setzungen kann jedoch nie mehr bestimmen, als einen Spielraum von Möglichkeiten. Dieser Spielraum ist prinzipiell außerordentlich weit und zugleich ebenso außerordentlich vieldimensional. Wir haben bereits hervorgehoben, daß das Fürsichsein der Menschengattung objektiv auf beide Pole des gesellschaftlichen Seins bezogen ist, ebenso auf eine bestimmte Beschaffenheit der Gesellschaft als Totalität, wie simultanerweise auf Inhalt, Art etc., wie die einzelnen Menschen ihre Partikularität überwinden können, was wiederum der Richtung, dem Niveau etc. nach ebenfalls sehr vielgestaltig beschaffen sein kann und in der Wirklichkeit auch sein muß.

Jedoch auch ein noch so großer, unmittelbar sogar unbeschränkt scheinender Möglichkeitsspielraum ist keineswegs etwas real Schrankenloses. Schon daß der Mensch, wie wir wiederholt sehen konnten, ein antwortendes Wesen ist, schafft hier deutliche Grenzen, wenn diese hier auch dehnbarer, elastischer scheinen als sonst im gesellschaftlichen Leben. Auch wenn wir uns vorläufig bloß auf die Verwandlung des partikularen Menschen in Gattungsmäßigkeit und echte Individualität beschränken, ist es klar, daß die vom gesellschaftlichen Leben geschaffenen Hindernisse und die von ihm — eventuell negativ — entworfenen Perspektiven ihrer Überwindung bereits ein konkretes Kraftfeld der Möglichkeiten produzieren; selbst in praktisch völlig unrealisierbaren, rein utopischen Visionen einer Verwirklichung ihrer dem Menschen wirklich angemessenen Entäußerungsmöglichkeiten, sind diese in ihrer konkreten Realität keineswegs derart unbeschränkt vielfältig, wie man abstraktiv vermuten würde. Die grenzsetzenden Kräfte sind einerseits jene von der objektiven Entwicklung selbst gestellten »Fragen«, auf die die Entäußerungen als Antworten gegeben werden, andererseits, in engem



possibilidade e, isto, tanto em todas as etapas onde o em-si alcançado torna-se (ou não) um relativo para-si, como no período da grande virada que pode objetivamente conduzir ao reino da liberdade. Lá nos ocuparemos detalhadamente com as concepções de Marx sobre essa questão. Agora, pode e deve apenas ser observado que esse caráter de possibilidade no sentido de Marx significa, ao mesmo tempo, um para além da esfera em que ocorre a reprodução material do gênero humano. Esta sempre constituirá, enquanto »reino da necessidade«, a base para o quê e o como de tais possibilidades que, separadas dele, teriam de permanecer pensamentos e desejos prático-socialmente impotentes, por princípio sem efeito. Essa dependencialidade absoluta e inexorável tem, contudo, um caráter puramente negativo: a exclusão da real efetividade social das posições (exteriorizações) que intencionam meramente subjetivamente um tal ser-para-si, de uma tal possibilidade ligada a tal tempo. A determinação positiva, a dependencialidade da situação das posições assim posicionadas, não pode jamais, contudo, mais do que determinar o espaço de manobra de possibilidades. Esse espaço de manobra é, por princípio, extraordinariamente vasto e ao mesmo tempo extraordinariamente multidimensional. Já enfatizamos que o ser-para-si do gênero humano é objetivamente relacionado a ambos os polos do ser social, bem como a uma determinada qualidade da sociedade como totalidade, como de modo simultâneo ao conteúdo, tipo, etc., de como os seres humanos singulares podem superar sua particularidade (*Partikularität*) que, por outro lado, a direção, o nível, etc., pode ser feito muito variadamente e, na realidade, mesmo tem de ser.

Contudo, ainda que pareça muito grande, mesmo imediatamente ilimitado, o espaço de manobra de possibilidades não é, de modo algum, realmente sem limite. Já que o ser humano é um ser que responde, como pudemos ver repetidamente, cria aqui fronteiras nítidas, mesmo que estas pareçam aqui mais flexíveis, mais elásticas do que na vida social. Mesmo que, por agora, limitemo-nos à alteração do ser humano particular em generidade e em autêntica individualidade, é claro que os obstáculos criados pela vida social e as perspectivas de sua ultrapassagem para ele esboçadas — eventualmente negativas — já produzem um concreto campo de força de possibilidades; mesmo que plenamente irrealizáveis na prática, visões puramente utópicas de uma realização de possibilidades de exteriorização realmente adequadas ao ser humano, não são estas, em sua realidade concreta, absolutamente tão ilimitadamente múltiplas como se suporia abstratamente. As forças que põem limites são, por um lado, as »questões« postas pelo próprio desenvolvimento objetivo às quais as exteriorizações são dadas como respostas; por outro lado, em estreita

Zusammenhang damit, die letzthinnige Verwachsenheit von Vergegenständlichung und Entäußerung; diese letztere bringt, trotz der Elastizität ihrer Auswirkungen eine Tendenz des konkret Möglichen als spontanes Auswahlprinzip in dieses Kraftfeld hinein. Rein psychologisch und gar logisch sind natürlich noch unzählige Möglichkeiten vorhanden, damit aber eine Entäußerung als solche irgendwie wirken könne, muß sie sich innerhalb der eben angegebenen Schranken bewegen, sonst erscheint sie als pathologisch, d. h. gesellschaftlich angesehen als irrelevant.

Betrachtet man also die Entäußerung des menschlichen Subjekts in dieser gesellschaftlich gebundenen, in der Gesellschaft verarbeiteten, auf die Gesellschaft einwirkenden Einzelheit, so wird ihre große Bedeutung für die Entwicklung der Gattung erst dadurch klar, daß der Mensch nur durch seine Entäußerungen als Individuum gesellschaftlich aktiv sein kann, und es kommt in diesen, in ihrem inneren Aufbau und Inhalt als Ausdrucksformen seiner Person, die Art seines echten Verhältnisses zur Gesellschaft, in der er lebt, zum Ausdruck. Ob die Vergegenständlichungen seiner ökonomischen und außer-ökonomischen Praxis sein Werden zur Individualität fördern oder hemmen oder gar total verhindern, ist ein entscheidendes Problem für die Beziehung von Mensch und Gesellschaft und damit für die des einzelnen zur Gattungsmäßigkeit. Im folgenden Kapitel werden wir uns eingehend mit dieser Frage beschäftigen; das heute weit umstrittene Problem der Entfremdung wird nur von hier ausgehend verständlich. Jetzt muß nur, vorwegnehmend, kurz darauf zurückgegriffen werden, was früher in höchster Allgemeinheit berührt wurde, nämlich darauf, daß die Entäußerung zwar die unvermeidliche generelle Form einer jeden menschlichen Tätigkeit ist, daß ihr deshalb notwendigerweise immer ein Minimum an Vergesellschaftetsein der setzenden Person zugrundeliegt, daß aber diese Gattungsmäßigkeit nicht nur ein sich bewegendes Moment der Menschwerdung des Menschen ist, sondern geradezu jenes, das diesen Entwicklungsprozeß zu entscheiden verhilft. Alle objektiven Bedingungen des »Reichs der Freiheit«, des Anfangs der eigentlichen Geschichte der Menschheit können nämlich vorhanden sein, sie bleiben aber bloße Möglichkeiten, wenn die Menschen noch unfähig sind, in ihren Entäußerungen eine echte, positive, inhaltliche Gattungsmäßigkeit und nicht bloß eine formell-partikulare zum Ausdruck zu bringen. Da diese Entwicklung sich in den Einzelmenschen abspielt, pflegt der Vulgärmarxismus davon mit verachtungsvollem Totschweigen abzusehen. Marx und Engels haben darüber ganz anders gedacht. Engels sagt über die gesellschaftliche Praxis im allgemeinen: »Aber daraus, daß die einzelnen Willen — von denen jeder das will, wozu ihn Körperkonstitution und äußere, in letzter Instanz ökonomische Umstände (entweder seine



conexão com isso, o crescimento, por último conjunto, de objetivação e exteriorização; este último traz para dentro desse campo de força, apesar da elasticidade de seus efeitos, uma tendência ao espontâneo princípio de escolha do concretamente possível. Puramente psicologicamente e, tanto mais, logicamente são, naturalmente, existentes inumeráveis possibilidades; com isso, contudo, para uma exteriorização enquanto tal poder operar de algum modo, tem de se mover no interior dos limites há pouco indicados; de outro modo, parece como algo patológico, *i.e.*, visto socialmente, como irrelevante.

Considerada, portanto, a exteriorização do sujeito humano nessa singularidade socialmente conectada, elaborada na sociedade, operante na sociedade, seu grande significado para o desenvolvimento do gênero apenas se tornará claro através de que o ser humano só pode ser através de sua exteriorização como indivíduo socialmente ativo e nisso se expressa, na sua estrutura e conteúdo interiores, como formas de expressão de sua pessoa, o tipo de sua autêntica relação com a sociedade em que vive. Se as objetivações de sua práxis econômica e extraeconômica promovem ou obstaculizam, ou mesmo previnem totalmente, seu devir para a individualidade, é um problema decisivo para a relação do ser humano com a sociedade e, com isso, para a relação do singular com a generidade. No próximo capítulo, ocuparemo-nos detalhadamente com esta questão; o hoje amplamente contestado problema da exteriorização apenas daqui é adequadamente compreendido. Agora deve, apenas, antecipadamente, ser brevemente retomado o que foi anteriormente tocado em uma generalidade mais elevada, a saber, que a exteriorização é, de fato, a forma geral inevitável de toda atividade humana, que, por isso, de modo necessário, baseia-se sempre em um mínimo de ser-socializado da pessoa que põe; que, contudo, essa generidade não é apenas um momento em si movente do devir-humano dos seres humanos, mas precisamente aquele que auxilia decisivamente este processo de desenvolvimento. Todas as condições objetivas do »reino da liberdade«, a saber, do início da verdadeira história da humanidade, podem ser existentes, mas permanecem apenas possibilidades se os seres humanos não são capazes de expressar, em suas exteriorizações, uma generidade autêntica, positiva, conteudística, e não meramente uma particular-formal (*formell-partikulare*). Que este desenvolvimento ocorre nos seres humanos singulares, costuma o marxismo vulgar disso esquivar-se com desdenhoso pretender que nunca existiu. Sobre isso, Marx e Engels pensaram de todo diferente. Engels diz sobre a práxis social em geral: »Todavia, de que as vontades singulares — cada uma desejando o que lhe impulsiona sua constituição corpórea e as circunstâncias externas, em última instância econômicas (tanto as suas, pessoais,

eigenen persönlichen oder allgemein-gesellschaftliche) treiben — nicht das erreichen, was sie wollen, sondern zu einem Gesamtdurchschnitt, einer gemeinsamen Resultante verschmelzen, daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß sie = 0 zu setzen sind.«[505] Im hier behandelten Fall, wo gerade von der inneren Entwicklung der Menschen zur echten Gattungsmäßigkeit, zu ihrem aktiven Laut- und Artikuliertwerden die Rede ist, gilt dies in einer noch entschiedeneren Weise.

Wir werden im folgenden gerade jenes gesellschaftliche Medium zu charakterisieren versuchen, durch dessen Vermittlungen die einzelnen Entäußerungen unmittelbar gesellschaftlich wirksam werden. Dieses Medium, das Alltagsleben der Menschen wird eben in seinem jeweiligen Geradesosein unmittelbar weitgehend von den Entäußerungsakten der an ihm beteiligten Menschen bestimmt. Indem diese Akte die Innerlichkeit der Menschen objektivieren, auch wenn diese Objektivation eine bloß sprachliche ist, entsteht sowohl für den sich entäußernden Menschen wie für die Umgebung, in der er sich entäußert, ein mehr oder weniger deutlich umrissenes Bild seines persönlichen Wesens, das, auch wenn es sich in ständigen Widersprüchen bewegt, doch eine Kontinuität, sowohl für ihn selbst, wie für diese seine Umwelt zustandebringt. Natürlich schafft schon der biologische Prozeß der Reproduktion des Organismus einen kontinuierlichen Prozeß. Jedoch erst durch die Objektivation hat die Entäußerung in jedem Menschen die Tendenz, dieses Ansich zu einem Fürsich, zu einer kontrollierbaren, kritisierbaren, relativ regulierbaren etc. Kontinuität der Selbstverwirklichung und darum auch der Selbsterkenntnis zu verdichten. Diese steht schon in der griechischen Antike im Mittelpunkt der menschlichen Lebensführung, ist aber nur infolge solcher Objektivierungen überhaupt möglich. Subjektiv bleibende, nicht objektivierte Gedanken, Gefühle etc. können nur — wie bei den mit Bewußtsein funktionierenden Naturorganismen — eine Kontinuität an sich haben. Erst durch die Entäußerung objektivieren sich alle Lebensäußerungen für den Menschen selbst, der sie erlebt, ebenso wie für seine Mitmenschen. Erst durch diese Objektivation erhalten beide eine gesellschaftlich-menschliche Kontinuität, sowohl für den sie vollziehenden Menschen selbst, wie für die, mit denen er in Berührung kommt; erst in dieser Kontinuität entsteht die Persönlichkeit des Menschen als substantieller Träger dieser Akte, wiederum sowohl für sich selbst wie für andere. Die Komplikationen, die dabei entstehen, können hier nicht ausführlich geschildert werden; sie gehören in die Ethik. Ganz allgemein gefaßt: betrachtet einerseits jeder einzelne Mensch bestimmte eigene Setzungen als seinen Charakter offenbarend, andere als Zufällige Reaktionen auf äußere Umstände, als

505 {13} Marx-Engels Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, S. 375; MEW 37, S. 464.



próprias ou as social-gerais) — não chegarem ao que desejam, mas a uma média como um todo, se amalgamarem em uma resultante comum, daqui não se conclui que elas são postas = 0«.[506] No caso aqui tratado, em que se fala justamente do desenvolvimento interior do ser humano para a autêntica generidade, para seu ativamente tornar-se audível e articulado, vale de um modo ainda mais decisivo.

Tentaremos, na sequência, caracterizar precisamente aquele medium social pelo qual essas mediações das exteriorizações singulares tornam-se imediatamente socialmente operantes. Esse medium, a vida cotidiana dos seres humanos, é determinado, mesmo em seu respectivo ser-precisamente-assim, imediatamente, amplamente, pelos atos de exteriorização dos seres humanos que dela participam. À medida que esses atos objetivam a interioridade dos seres humanos, mesmo quando essa objetivação é meramente uma linguística, surge, tanto para o ser humano que se exterioriza, quanto para o entorno no qual se exterioriza, um esboço de um quadro mais ou menos nítido de sua essência pessoal que, mesmo quando se move em permanentes contradições, acarreta uma continuidade tanto para ele próprio quanto para o seu mundo ambiente. Naturalmente, já o processo biológico de reprodução dos organismos cria um processo contínuo. Todavia, apenas através da objetivação tem a exteriorização a tendência a se condensar em cada ser humano este em-si em um para-si, em uma continuidade controlável, criticável, relativamente regulável da autorrealização e, por isso, também do autoconhecimento. Este está no centro do modo de vida humano já na Antiguidade grega, contudo, apenas é em geral possível como consequência de tais objetivações. Permanecendo subjetivos, pensamentos, sentimentos, etc., não objetivados podem apenas — como nos organismos naturais que funcionam com consciência — ter uma continuidade em si. Apenas através da exteriorização objetivam-se todas as manifestações de vida para o próprio ser humano que as vive, bem como para seus semelhantes. Apenas através dessa objetivação obtêm ambos uma continuidade humano-social, tanto para o ser humano que a executa, quanto para aquele que entra em contato com ela; apenas nessa continuidade surge a personalidade do ser humano como portadora substancial desses atos, novamente, tanto para si próprio quanto para outros. As complicações que com isso surgem não podem ser aqui descritas detalhadamente; elas pertencem à ética. Resumindo de todo em geral: por um lado, cada ser humano singular considera determinadas posições próprias como reveladoras de seu caráter, outras, como reações casuais a circunstâncias externas, como

506 {13} Carta de Engels a Joseph Bloch de 21 de setembro de 1890 *in* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, p.375, MEW, vol. 37, p.464. {Nota da tradução} Schneider (p.431) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.906), em Benseler, em Morbois (p.120-1) ou em Scarponi (p.410).

nicht Gewolltes, Aufgezwungenes etc., andererseits vollziehen die anderen Menschen, die mit ihm zu tun haben, an seinen Äußerungen eine ähnliche Auswahl. Daß beide Distinktionen höchst unsicher fundiert sind, daß jeder Mensch in Lagen geraten kann, in denen er völlig anders handelt, als seine bisherigen Vorstellungen über sich selbst es vermutbar gemacht haben, daß solche Überraschungen für andere noch leichter möglich sind, zeigt nur, daß die Menschenkenntnis, nach innen wie nach außen, weitaus unsicherer bleiben muß, als die Erkenntnisse der Menschen über das Naturmaterial, mit dem sie in ihrem Arbeitsprozeß zu tun haben.

Die so entstehende Unsicherheit in der Beurteilung kann adäquat nur ontologisch begriffen werden. Die biologisch und physiopsychologisch fundierte Kontinuität des Lebens beruht auf einer naturhaften Kontinuität an sich, könnte also, soweit sie seinsmäßig isolierbar wäre, ebenso begriffen werden wie jedes Naturphänomen (Verhalten der Tiere). In dem auf Grund der Entäußerungsakte entstehenden Alltagsleben baut sich jedoch eine Kontinuität anderen Charakters auf, deren fundierende Akte teleologischen (vergegenständlichend-entäußerten) Charakters sind, so daß die Substanz, die sich hier in der Kontinuität des gesellschaftlichen Lebensprozesses erhält, eine werthafte Beschaffenheit haben muß. Wir sprechen — in dieser Allgemeinheit mit Recht, nur in den konkreten Einzelfällen mit großen Irrturnsmöglichkeiten — dem einen Menschen eine Substanz zu, während wir bei dem anderen gerade die Substantialität seines Wesens bezweifeln oder leugnen. Solche Urteile — mögen sie in konkreten Fällen noch so oft irrtümlich sein — haben insofern einen ontologisch begründeten Ausgangspunkt, als die echt menschliche Substanz, die Substanz eines menschlichen Charakters keine Naturgegebenheit ist, sondern das Produkt des Menschen selbst, das dynamische Gesamtergebnis seiner Entäußerungsakte. So sehr alle Umstände, unter denen der Mensch handelt, auf die er antwortet, nicht von ihm selbst hervorgebracht werden, sondern von der Gesellschaft, so sehr die psychischen und physischen Anlagen des Menschen gegeben und nicht von ihm selbst gemacht sind, so ergibt das Zusammenspiel all dieser Faktoren für ihn doch nur Fragen, auf die er — in Alternativentscheidungen, also bejahend oder verneinend oder sich anpassend etc. — selbst die Antworten erteilen muß. Die Kontinuität also, die seine Entäußerungsakte bilden, ist in dieser Hinsicht das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, seiner eigenen Entscheidungen, wobei es wichtig ist, daß jede solche einmal gefällte Entscheidung für den Menschen, der sie vollzieht, nach ihrem Vollzug zu einer ebenso unabänderlichen Tatsache seines Lebens wird, wie jedes von außen determinierte Faktum seines Lebensweges. In seinen darauffolgenden Entäußerungsakten knüpft er, bewußt oder nicht bewußt, auch an diese an,



indesejadas, impostas, etc.; por outro lado, os outros seres humanos, que têm a ver com ele, executam em suas manifestações uma escolha semelhante. Que ambas as distinções são muitíssimo incertamente fundadas, que cada ser humano pode cruzar com situações em que age completamente diferente do que até então assumia em suas representações (*Vorstellungen*) sobre si próprio, que tais surpresas são ainda mais facilmente possíveis para os outros, mostra apenas que o conhecimento humano, tanto interior quanto externo, tem de permanecer amplamente mais incerto que o conhecimento dos seres humanos sobre o material natural com o qual têm de haver em seu processo de trabalho.

A incerteza que assim surge na apreciação apenas ontologicamente pode ser compreendida corretamente. A continuidade da vida fundada biológica e fisio-psicologicamente baseia-se em uma natural continuidade em si, portanto, se fosse ontologicamente isolável, poderia ser igualmente apreendida como todos os fenômenos da natureza (comportamento dos animais). Na vida cotidiana surgida do fundamento dos atos de exteriorização constrói-se, todavia, uma continuidade de outro caráter, cujos atos fundantes são de caráter (exteriorizante-objetivante) teleológico tal que a substância que se mantém aqui na continuidade dos processos de vida social tem de ter uma qualidade de valor (*werthafte Beschaffenheit*). Falamos — com razão nessa generalidade, apenas nos casos singulares concretos com grandes possibilidades de equívoco — de uma substância de um ser humano, enquanto para outros duvidamos ou negamos precisamente a substancialidade de sua essência. Tais juízos, — por mais que possam ser com frequência equivocados em casos concretos — têm um ponto de partida fundado ontologicamente, porquanto a autêntica substância humana, a substância de um caráter humano, não é nenhuma dadidade natural, mas o produto do próprio ser humano, o dinâmico resultado como um todo de seus atos de exteriorização. Por mais que as circunstâncias sob as quais o ser humano age, às quais responde, não sejam produzidas por ele mesmo, mas pela sociedade, por mais que as aptidões psíquicas e físicas dos seres humanos sejam dadas e não feitas por ele próprio, o desempenho conjunto de todos esses fatores resulta para ele apenas em perguntas às quais ele tem de conferir respostas — em decisões alternativas, portanto, aprovando, negando ou se adaptando, etc. A continuidade, portanto, de seus atos de exteriorização constitui, nesse sentido, o produto de sua própria atividade, de suas próprias decisões, no que é importante que toda tal decisão, uma vez alcançada, para o ser humano que a executa torna-se, após sua execução, um fato igualmente inalterável de sua vida, como todo fato de sua vida determinado desde o exterior. Nos seus atos de exteriorização seguintes, ele se vincula, consciente ou não consciente, à ela,

freilich wiederum in Altemativentscheidungen, indem er diese entweder als etwas Fortzusetzendes bewertet oder im Gegenteil, es aus seiner Lebenskontinuität zu entfernen, auszulöschen bestrebt ist. (Zwischen diesen beiden Polen gibt es natürlich in der Praxis eine Unzahl von Übergangsstufen.) Die allgemeine These des Marxismus, daß die Menschen zwar unter nicht selbst gewählten Umständen, aber ihre Geschichte doch selbst machen, gilt also nicht nur für die Menschheit im ganzen, nicht nur für die sie bildenden gesellschaftlichen Komplexe, sondern auch für das Leben eines jeden Einzelmenschen.

Damit ist wieder das säkular-philosophische Problem der Freiheit berührt. Ohne hier noch in der Lage zu sein, auf das Problem selbst näher einzugehen, kann doch darauf hingewiesen werden, daß es nur mit Hilfe seiner ontologischen Genesis vernünftig gestellt werden kann. Wir haben gesehen, daß die vergegenständlichten Akte der Arbeit jeweils Altemativentscheidungen als ihre seinsmäßige Fundierung voraussetzen. Unsere noch so allgemeine, noch so kursorische Übersicht über die Art des Entäußerungskomplexes innerhalb dieser Akte zeigt nicht nur die Notwendigkeit solcher Alternativentscheidungen, sondern zugleich ihre neue, für das immer Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft ausschlaggebende Funktion: ihr Rückbezogenwerden auf den setzenden Menschen selbst, auf das Subjekt der Alternativentscheidung in der Vergegenständlichung. Dabei läßt sich auf dieser Stufe der Untersuchung feststellen: vor allem, daß diese Akte über ihren unmittelbar-praktischen Gehalt hinauszugehen pflegen. Denn auch bei den scheinbar rein auf Vergegenständlichung angelegten Arbeitsakten im engsten Sinn taucht unvermeidlich die Entäußerung auf: indem der Arbeitende seine Arbeit kontrolliert, beurteilt er auch sein eigenes Verhalten dabei, die Geschicklichkeit seiner Bewegungen etc., und indem er diese bewertet, überprüft, kontrolliert etc., vollzieht er das immer wieder in den von den Vergegenständlichungen scheinbar verschiedenen, in Wirklichkeit mit ihnen innig verbundenen Akten der Entäußerung. Das Neue in dem von uns jetzt berührten Problemkomplex besteht bloß darin, daß diese sich auf das Verhalten des Menschen in seiner Totalität, letzthin auf seinen Charakter beziehen, diesen seinen Charakter formen, während bei den entsprechenden Rückbezügen auf das Subjekt in der eigentlichen Arbeit — in der Mehrheit der Fälle — nur von der Korrektur einzelner Verhaltungsweisen die Rede ist. Dieser Gegensatz läßt sich freilich bei näherer Betrachtung nicht als ausschließender halten. Denn einerseits kann sich die Entäußerung in der Arbeit auch auf den Gesamtcharakter des Menschen beziehen, z. B. auf Beharrlichkeit bei schwierigen Aufgaben, auf Fleiß, auf Mut in der Jagd gefährlicher Tiere etc., und andererseits gibt es unzählige Fälle im Alltagsleben der Menschen außerhalb der eigentlichen Arbeit, in denen die Entäußerung nur eine sozusagen technische



claro que, novamente, em decisões alternativas, na medida em que ou é avaliado como algo a prosseguir ou, ao contrário, por se esforçar por remover, por eliminar da sua continuidade de vida. (Entre esses dois polos há, naturalmente, na práxis, inumeráveis patamares de transição.) A tese geral do marxismo, de que os seres humanos, de fato sob circunstâncias que não escolheram, fazem contudo a sua própria história vale, portanto, não apenas para a humanidade como um todo, não apenas para os complexos sociais que a constituem, mas também para a vida de cada ser humano singular.

Com isso tocamos, novamente, no problema filosófico-secular da liberdade. Sem ser aqui o lugar de tratar mais de perto o problema enquanto tal, pode ser sobre isso apontado que apenas com a ajuda de sua gênese ontológica pode ser racionalmente posto. Vimos que os atos objetivadores do trabalho sempre pressupõem decisões alternativas como sua fundação ontológica. Nossa visão geral, ainda que tão genérica, ainda que tão apressada, sobre esse tipo de complexo da exteriorização no interior desses atos, mostra não apenas a necessidade de tais decisões alternativas, mas, ao mesmo tempo, sua nova função decisiva para o sempre tornar-mais-social da sociedade: seu tornar-se-retroativamente-relacionado com o próprio ser humano que põe, com o sujeito da decisão alternativa na objetivação. Com isso pode-se constatar nesse patamar da investigação: antes de tudo, que tais atos costumam ir para além de sua validade prático-mediata. Pois, mesmo nos atos de trabalho em sentido estrito que, aparentemente, visam puramente à objetivação, emerge inevitavelmente a exteriorização: na medida em que aquele que trabalha controla o seu trabalho, também avalia seu próprio comportamento, a destreza de seus movimentos, etc. e, na medida em que os avalia, verifica-os, controla-os, etc., repetidamente os executa em atos de exteriorização aparentemente diferentes das objetivações, em realidade, com estas intimamente combinados. O novo, no complexo de problemas por nós agora tocado, consiste meramente em que estes se relacionam ao comportamento do ser humano em sua totalidade, por último ao seu caráter, conformando esse seu caráter, enquanto no próprio trabalho a correspondente referência retroativa sobre o sujeito — na maioria dos casos — é falado apenas da correção de modos de comportamento singulares. Essa oposição, contudo, a uma consideração mais próxima, não se sustenta como excludente. Pois, por um lado, a exteriorização no trabalho pode também se referir ao caráter como um todo do ser humano, p. ex., à tenacidade em tarefas difíceis, ao empenho, à coragem na caça de animais perigosos, etc., e, por outro lado, há inumeráveis casos na vida cotidiana dos seres humanos, fora do trabalho estrito, nos quais a exteriorização provoca apenas uma

Korrektur spezifischer Verhaltungsweisen herbeiführt. Auch hier ist also die Grenze ebenfalls keine metaphysisch exakt ziehbare, obwohl sie der Grundtendenz nach zweifellos vorhanden ist, indem auf verschiedenen Lebensgebieten in den teleologischen Akten der Menschen für die Mehrzahl der Entscheidungen hier das Moment der Vergegenständlichung, dort das der Entäußerung einen tendenziell übergreifenden Charakter erhält. Eine genaue Grenze kann eben wegen der unlösbaren Verbundenheit dieser Akte, trotz und wegen ihrer Verschiedenheit, nirgends vorhanden sein.

Die vielfachen Verwirrungen, die beim Begreifen dieses Problemkomplexes entstehen, haben ihren Grund darin, daß der Verstand, auch der wissenschaftliche, ja dieser oft in der entschiedensten Weise, auf Grundlage der begrifflichen Trennbarkeit auf eine seinsmäßige Trennung des Untrennbaren drängt. Das ist bereits auf den elementarsten Stufen der Fall, wo die wahren Verhältnisse sichtbarer sind als bei den entwickelteren, komplizierteren, durch gesellschaftliche Arbeitsteilung und Differenzierung angelegten Gebieten. Wie oft wird bei der Arbeit das Moment der Entäußerung und erst recht bei den Lebensformen, die nicht unmittelbar diesen Stoffwechsel mit der Natur beinhalten, das der Vergegenständlichung ignoriert und damit die Beschaffenheit der falsch, abstraktiv verselbständigten Akte verfälscht. Auf je höherer Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wir uns dabei befinden, desto deutlicher zeigen sich diese Entstellungen infolge des Verselbständigens einer der untrennbaren Komponenten. Ich verweise nur auf das so oft in der neueren Zeit, z. B. von Max Weber in den Mittelpunkt der ethisch-politischen Betrachtungen gestellte Dilemma von Gesinnungsethik und Folgeethik. Für jeden, der unsere bisherige Analyse verfolgt hat, ist es klar, daß es sich dabei nur um die mechanisch-metaphysisch vollzogene ausschließende Entgegensetzung von Entäußerung und Vergegenständlichung in bestimmten ethischen Akten handeln kann, daß aber selbst in jenen extremen Fällen, in denen das eine Moment zu verschwinden scheint, dies doch nur ein Schein ist. Selbst ein so fanatischer Vertreter der ausschließlichen Relevanz der Gesinnung wie Kant, ist gezwungen, sobald er auf nur einigermaßen konkrete ethische Phänomene zu sprechen kommt, die Folgen durch eine Hintertür in die ethische Dialektik wieder einzufügen. Hegel hat, infolge seines spontanen Wirklichkeitssinnes, ohne das Problem in seiner seinsmäßigen Eigenart klar zu sehen, bereits auf die Hinfälligkeit dieser Entgegensetzung entschieden hingewiesen.[507] Dieser Gegensatz spukt aber doch immer wieder in den verschiedensten ethischen Erörterungen und ist ein starkes Hindernis für die Bestrebungen, die

507 {14} Hegel: Rechtsphilosophie, § 118; HWA 7, S. 218 f.



correção, por assim dizer, técnica de modos específicos de comportamento. Também aqui, portanto, a fronteira não é de modo algum metafisicamente, exatamente, acusável, embora sem dúvida exista a tendência fundamental, na medida em que nas diferentes esferas da vida nos atos teleológicos dos seres humanos, para a maioria das decisões, aqui o momento da objetivação, lá o da exteriorização, obtenha um caráter tendencialmente predominante. Uma fronteira precisa, já devido à indissolúvel combinabilidade desses atos, apesar e devido à sua diferencialidade, não existe em nenhum lugar.

As variadas confusões que surgem do compreender esse complexo de problemas têm seu fundamento em que o entendimento, mesmo o científico e, este, com frequência, de modo o mais resoluto, pressiona, com base na separabilidade conceitual, por uma separação ontológica do inseparável. Isto já se dá no caso dos mais elementares patamares, onde as relações verdadeiras são mais visíveis que nas mais desenvolvidas, complicadas, esferas postas pela divisão de trabalho e pela diferenciação. O quão frequente é ignorado o momento da exteriorização, no trabalho e, tanto mais corretamente, nas formas de vida que não implicam imediatamente o metabolismo com a natureza, o da objetivação e, com isso se distorce a qualidade dos atos falsamente, abstratamente independentizados. Quanto mais elevado o patamar da divisão social de trabalho em que nos encontramos, tanto mais nitidamente mostram-se essas distorções como consequência do independentizar de um dos componentes inseparáveis. Refiro-me apenas ao dilema, tão frequente na época mais recente, entre ética da intenção e ética da consequência, p. ex., colocado por Max Weber no ponto central das considerações político-éticas. Para aqueles que seguiram nossa análise até aqui é claro que, assim, apenas se pode tratar de uma contraposição excludente, metafísico-mecanicamente executada, de exteriorização e objetivação em determinados atos éticos, que, contudo, mesmo naqueles atos extremos nos quais um momento parece desaparecer, isto é apenas uma aparência. Mesmo um representante tão fanático da relevância exclusiva da intenção, como Kant, é compelido, tão logo venha a falar de fenômenos éticos até certo ponto concretos, a inserir a consequência, através de uma porta dos fundos, na dialética da ética. Hegel, como consequência de seu espontâneo senso de realidade, sem enxergar claramente o problema em sua peculiaridade ontológica, já indicou resolutamente a fragilidade dessa contraposição[508]. Essa oposição ainda assombra, todavia, seguidamente as diferentes discussões éticas e é um intenso obstáculo aos esforços para

508 {14} Hegel: Filosofia do Direito. Unsinos/Loyola, São Leopoldo/São Paulo, 2010, § 118, p.135 s.

Ethik als organischen Bestandteil in der Entwicklung der Menschheit zu einer für sich seienden Menschengattung zu begreifen und damit zu einem gesellschaftlichen Verständnis der Individualität und zugleich zu einer menschlichen der Gesellschaftlichkeit zu gelangen. Das ontologische Betonen dieser Zusammengehörigkeit von Vergegenständlichung und Entäußerung schließt konkrete Konflikte zwischen ihnen natürlich keineswegs aus. Diese können sogar, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, wie es in der Grundlegung der Ethik sichtbar werden wird, zu typischen Charakterzeichen bestimmter Perioden emporwachsen. Die so entstehenden Konflikte erhalten jedoch ihre Tiefe und Schärfe gerade aus der ontologischen Einheit beider als Momente eines und desselben Prozesses in einem und demselben Menschen. Es ist eben ein häufiger Fall in der gesellschaftlichen Entwicklung, daß gerade die Widersprüche eng zusammengehöriger Motive gewichtige und folgenreiche Konflikte auslösen.

Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, das Zurückweichen der Naturschranke vollzieht sich materiell-unmittelbar durch das gesellschaftliche Zusammenspiel der Vergegenständlichungsakte. Je mehr Gegenstände und Beziehungen aus Gegenständen in Vergegenständlichungen verwandelt und in ihre Systeme eingefügt werden, desto entschiedener ist der Mensch aus dem Naturzustand herausgetreten, desto mehr ist sein Sein ein gesellschaftliches, ein der Tendenz nach menschliches. Wenn wir hier den Vorbehalt der Tendenzialität betonen, so tun wir es nicht als Konzession an jene — unseres Erachtens falschen — Anschauungen, die in den Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung, in den allzu häufigen Rückfällen in Zustände, die man mit Recht als unmenschliche bezeichnet, Entwicklungstendenzen erblicken, die den Fortschritt zur Entstehung der Menschengattung — wenn auch zeitweilig — rückgängig machen. Diese Entwicklung ist objektiv notwendig, unwiderstehlich, freilich nur insofern, als vom Ansich der Gesellschaftlichkeit und in ihr des Menschseins die Rede ist. Die Alltagssprache (und die sie bewegenden Weltanschauungen des Alltags) gebrauchen, dem Anschein nach berechtigt, zur Charakteristik solcher Erscheinungen Ausdrücke wie »tierisch«, »unmenschlich« etc. Wenn man aber diese Phänomene ontologisch unbefangen betrachtet, so muß man sehen, daß es sich bloß um einen bildlichen Ausdruck handelt. Man nehme etwa die Grausamkeit; sie ist gesellschaftlich-menschlich, nicht tierisch. Tiere kennen Grausamkeit überhaupt nicht; wenn der Tiger etwa eine Antilope zerreißt und zerfleischt, so wirkt sich in ihm dieselbe biologischgattungsmäßige Notwendigkeit aus, mit welcher diese selbst »friedlich«, »unschuldig« grast und dabei lebende Pflanzen zermalmt. Die Grausamkeit und mit ihr jede Art von Unmenschlichkeit, sei sie gesellschaftlich objektiv oder auch ins Subjekt als Gefühl eingedrungen, entspringt ausschließlich aus der Durchführung



se conceber a ética como componente orgânico no desenvolvimento da humanidade para um gênero humano em si existente e, com isso, alcançar-se um entendimento social da individualidade e, ao mesmo tempo, a um entendimento humano da socialidade. A ênfase ontológica dessa conexidade de objetivação e exteriorização, não exclui, naturalmente, de modo algum, conflitos concretos entre elas. Estes mesmo podem, como se tornará visível no próximo capítulo, como se tornará visível na fundamentação da ética, ascender a signo caracterizador de determinados períodos. Os conflitos que assim surgem recebem, todavia, sua profundidade e agudeza precisamente da unidade ontológica de ambos os momentos de um e mesmo processo em um e mesmo ser humano. E é mesmo um caso frequente no desenvolvimento social que precisamente as contradições de motivos estreitamente ligados desencadeiem conflitos de peso e ricos em consequências.

A socialização da sociedade, o afastamento da barreira natural, executa-se imediato-materialmente através do desempenhar-conjunto social dos atos de objetivação. Quanto mais objetos e relações dos objetos são transformados em objetivações e incorporados em seu sistema, tanto mais decisivamente emergiu o ser humano do estado de natureza, tanto mais é seu ser um social, um ser da tendência ao humano. Quando aqui sublinhamos a ressalva da tendencialidade, não o fazemos como concessão àquelas concepções — em nossas considerações, falsas —, que na desigualdade do desenvolvimento, nos recuos muito frequentes a um estado que, com acerto, descreve-se como desumano, enxergam tendências de desenvolvimento que cancelam o progresso para o desdobramento do gênero humano — mesmo que temporariamente. Esse desenvolvimento é objetivamente necessário, irresistível, admissivelmente, todavia, apenas enquanto é falado do em-si da socialidade e, nela, do ser-humano. A linguagem cotidiana (e as concepções de mundo do cotidiano que a movem) emprega, com aparência legítima, expressões como »animal«, »desumano«, etc., para expressar caracteristicamente tais fenômenos. Quanto, todavia, considera-se imparcialmente, ontologicamente, esses fenômenos, deve-se ver que se trata meramente de uma expressão figurada. Tome-se, por exemplo, a crueldade; ela é humano-social, não animal. Os animais, sobretudo, não conhecem crueldade; quando o tigre despedaça e estraçalha, por exemplo, um antílope, opera nele a mesma necessidade biológico-genérica com a qual este último pasta »pacificamente«, »inocentemente« e, com isso, esmaga plantas vivas. A crueldade e, com ela, todo tipo de desumanidade, seja intrusa no sujeito objetiva e socialmente ou mesmo como sentimento, surge exclusivamente da implementação de

teleologischer Akte, gesellschaftlich bedingter Alternativentscheidungen, also aus Vergegenständlichungen und Entäußerungen des gesellschaftlich handelnden Menschen. (Daß die Menschen bei sich und bei anderen besonders festsitzende Vergegenständlichungs- und Entäußerungsweisen als naturhaft fundiert beurteilen, ändert nichts an diesem ontologischen Tatbestand.) Diese Akte können aber nur dann massenhaft entstehen und gesellschaftlich wirksam werden, wenn sie — direkt oder indirekt, aus unmittelbarer ökonomischer Notwendigkeit oder als Versuch der politischen Beantwortung einer vielfach unbegriffenen ökonomischen Übergangsphase — von der ökonomischen Entwicklung ins Leben gerufen werden. Der Neuaufschwung der Sklaverei in der Neuzeit, die »ursprüngliche Akkumulation« sind ebenso Beispiele für die erste, wie etwa die Hitler-Zeit für die zweite Variante. Die Anerkennung dieser Gesellschaftlichkeit, dieser Zugehörigkeit zur Menschheitsentwicklung soll natürlich die gesellschaftlich-menschliche Kritik und Ablehnung solcher Phänomene nicht abschwächen. Denn diese Erscheinungskomplexe gehören ebenso notwendig zur Entstehung der Menschengattung an sich, wie sie zu überwindende Hindernisse ihres Fürsichseins bedeuten. Die richtige ontologische Einsicht in die echten objektiven Zusammenhänge zeigt erst den realen Spielraum für die gesellschaftliche Überwindbarkeit solcher Erscheinungskomplexe: wäre etwa die Grausamkeit ein Attribut unserer Entstammung aus dem Tierreich, so müßte man sie als biologische Gegebenheit eventuell ebenso hinnehmen wie die Notwendigkeit von Geburt und Tod des Organismus. Als Konsequenz teleologischer Setzungen gehört sie in die große Reihe jener Phänomene der Menschheitsentwicklung, die mit ihrem Sein selbst Wege und Methoden ihrer Überwindbarkeit — freilich bloß in der Form der Möglichkeit — gesellschaftlich setzen.

Für die Zwecke, die wir hier verfolgen, dient dieses Beispiel nur als Beispiel; das dabei ausschlaggebende Motiv, die simultane Verbundenheit und Gegensätzlichkeit von Gattungsmäßigkeit an sich und für sich kann nur in der Ethik angemessen dargelegt werden; wenn wir im nächsten Kapitel einige Aspekte dieses Problemkomplexes berühren werden, so bedeutet dies noch nicht, daß er im Rahmen einer allgemeinen Ontologie des gesellschaftlichen Seins entsprechend begriffen werden könnte. Worauf es jetzt für uns ankommt, ist die Funktion der Vergegenständlichung und vor allem die der Entäußerung im ontologischen Gesamtbild des gesellschaftlichen Seins. Darum müssen wir sie jetzt als Bestandteile eines leider von Marxisten wenig beachteten Gebietes ins Auge fassen, als Bestandteile des menschlichen Alltagslebens. Wenn man sich, wie dies für die Erforschung von ökonomischen und auch generell historischen Verhältnissen methodologisch verständlich ist, auf die allerallgemeinsten, auf die prägnant typischsten Zusam-



atos teleológicos, decisões alternativas socialmente condicionadas, portanto de objetivações e exteriorizações dos seres humanos que agem socialmente. (Que os seres humanos julguem modos de objetivação e exteriorização particularmente enraizados em si e nos outros como naturalmente fundados, nada muda nesse estado de fato ontológico.) Esses atos, todavia, apenas podem surgir em massa e se tornar socialmente operantes se são trazidos à vida — direta ou indiretamente, a partir de imediata necessidade econômica ou como tentativa de resposta política a uma fase de transição econômica incompreendida — pelo desenvolvimento econômico. O novo impulso da escravidão no Período Moderno, a »acumulação primitiva« é igualmente exemplo da primeira, assim como a época de Hitler o é para a segunda variante. O reconhecimento dessa socialidade, desse pertencimento ao desenvolvimento da humanidade, não deve, naturalmente, reduzir a crítica e a recusa humanos-sociais de tais fenômenos. Pois esses complexos fenomênicos necessariamente pertencem igualmente ao desdobramento do gênero humano em si tanto quanto significam obstáculos a serem ultrapassados pelo seu ser-em-si. O correto discernimento ontológico das autênticas conexões objetivas mostra apenas o espaço de manobra real para a ultrapassabilidade social de tais complexos fenomênicos: fosse a crueldade um atributo de nossa descendência dos animais, ter-se-ia de eventualmente aceitá-la como dadidade biológica tal como a necessidade de nascimento e morte do organismo. Como consequência de posições teleológicas, pertence ela à grande série daqueles fenômenos do desenvolvimento humano, os quais, com seu próprio ser, socialmente põem a própria via e método de sua ultrapassabilidade — com efeito, meramente na forma de sua possibilidade.

Para os propósitos que aqui perseguimos, esse exemplo apenas auxilia como exemplo; o motivo disso decisivo, as simultâneas conexidade e oposividade da generidade em si e para si, apenas podem ser adequadamente expostas na ética; quando, no próximo capítulo, ocuparmo-nos com alguns aspectos desse complexo de problemas, isso ainda não significa que possa ser apropriadamente compreendido na moldura de uma ontologia geral do ser social. Sobre isso, agora, o que nos interessa é a função da objetivação e, acima de tudo, da exteriorização no quadro ontológico como um todo do ser social. Por isso devemos agora contemplá-las como componentes de uma esfera, infelizmente pouco levada em consideração pelos marxistas, como componentes da vida cotidiana humana. Quando se se limita, como é compreensível para a pesquisa de relações econômicas e também históricas em geral, às conexões as mais gerais, concisamente típicas do

menhänge der objektiven Entwicklung und der Reaktion der Massen auf sie beschränkt, entsteht — trotz der lichtvollen und erschöpfenden prinzipiellen Darlegungen von Marx selbst — in vielen Fällen der Anschein einer allzu geradlinig-einfachen Verknüpfung beider, wovon sowohl der Vulgärmarxismus wie die bürgerliche Kritik des Marxismus, jeder in seiner eigenen Weise, profitiert haben. Wir haben bereits wiederholt hervorgehoben, daß die beiden Faktoren im Sein, im Leben eines jeden einzelnen Menschen eine an Wechselwirkungen, an Widersprüchen reiche konkrete Verknüpfung erfahren. Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels, der das Problem der Ideologie behandelt, werden wir die spezifischen, für die ökonomisch-sozial-historischen Geschehnisse ausschlaggebenden Bestimmungen, die hier ins Dasein treten, zu analysieren versuchen. Jetzt sind wir noch um eine Stufe von ihrer konkreten Behandelbarkeit entfernt, aber gerade darum wird es möglich, diese weitere, niedrigere, fundierend-vermittelnde Schicht etwas deutlicher zu beleuchten, eben die Sphäre des Alltagslebens des Menschen, natürlich nicht in ihrer extensiven wie intensiven Totalität, sondern bloß auf die uns hier spezifisch interessierenden Vermittlungsfragen bezogen.

Wir haben früher angedeutet, wie die Art der teleologischen Setzungen auf die sie setzenden Personen zurückwirkt. Dabei darf man allerdings nicht bei dem künstlich isolierten Einzelmenschen stehenbleiben. Denn ontologisch angesehen ist er als solcher, als »der« Mensch der Psychologie, letzten Endes das Produkt einer Abstraktion. Konkret angesehen arbeitet er irgendwo, seine Arbeitsakte setzen ein Kollektiv voraus und münden im Leben dieses Kollektivs; als Mitglied einer Familie lebt und wirkt er in dieser Gemeinschaft, einerlei ob er erzieht oder erzogen wird usw. usw. Das reale Leben der Menschen spielt sich nicht nur allgemein, zumeist mehr oder weniger weit vermittelt, in der Gesellschaft als Ganzheit ab; ihr unmittelbares Leben hat als Terrain eine Gruppe solcher kleinen Gemeinschaften. Freilich wäre es einseitig und die wesentlichen Tatsachen entstellend, nunmehr diese Art der Verbundenheit der Menschen vom Leben des Ganzen zu isolieren, wie dies zuweilen in soziologischen Einzeluntersuchungen geschieht. Auf niedrigeren Stufen der Vergesellschaftung ist es natürlich häufig vorgekommen, ja war es für einen großen Teil der Gesellschaft der normale Zustand; es gab z. B. massenhaft Dörfer, sogar Kleinstädte, die von den großen Ereignissen ihrer Zeit spät oder überhaupt nichts erfuhren. Das Gesellschaftlichwerden der Gesellschaft besteht nicht zuletzt darin, daß dieser Zustand aufhört, daß ein ununterbrochenes Auf- und Abströmen der Meinungen, Stellungnahmen etc. die ganze Gesellschaft prozessierend durchdringt. Die außerordentliche Bedeutung des Alltagslebens der Menschen in der Reproduktion des Ganzen besteht gerade darin, daß einerseits ununterbrochen Ströme vom Zentrum in die



desenvolvimento objetivo e das reações das massas a ele, — em que pesem as exposições de princípio iluminadoras e exaustivas do próprio Marx —, surge em muitos casos a aparência de uma ligação por demais simples-retilínea entre ambas, do qual lucram, cada um a seu modo, tanto o marxismo vulgar quanto a crítica burguesa do marxismo. Já sublinhamos seguidamente que ambos os fatores experimentam no ser, na vida de cada ser humano singular, uma concreta ligação rica em interações e contradições. Na próxima seção deste capítulo, que trata do problema da ideologia, tentaremos analisar as determinações específicas, decisivas para os eventos histórico-socioeconômicos que aqui entram em existência. Agora estamos ainda em um patamar afastado de sua tratabilidade concreta, mas, justamente, com isso torna-se possível iluminar algo mais nitidamente essa camada ampla, inferior, mediadora-fundadora, justamente a esfera da vida cotidiana dos seres humanos, naturalmente não em sua totalidade tanto extensiva quanto intensiva, mas meramente em referência às questões de mediação que especificamente aqui nos interessam.

Já indicamos anteriormente como o tipo das posições teleológicas retroage nas pessoas que as põem. Contudo, não se deve, com isso, fixar-se no ser humano singular artificiosamente isolado. Pois, ontologicamente visto, é ele, tal como »o« ser humano da psicologia, por último, o produto de uma abstração. Visto concretamente, trabalha em algum lugar, seus atos de trabalho pressupõem um coletivo e deságuam na vida desse coletivo; como membro de uma família, vive e opera ele nessa comunidade, não importa se educa ou se é educado, etc., etc. A vida real dos seres humanos não acontece apenas em geral, na maioria das vezes mais ou menos mediada, na sociedade como totalidade (*Ganzheit*); sua vida imediata tem como terreno um grupo de tais pequenas comunidades. Todavia seria parcial e desfiguraria os fatos essenciais isolar, de agora em diante, esse tipo de conexidade dos seres humanos da vida do todo, como acontece ocasionalmente em investigações sociológicas singulares. Em patamares inferiores da socialização, naturalmente, isto acontecia com frequência, era de fato a condição normal para uma grande parte da sociedade; havia, p. ex., grande quantidade de aldeias, mesmo de pequenas cidades, que em geral não se inteiraram, ou apenas tardiamente, dos grandes eventos de sua época. O tornar-se social da sociedade consiste, não por último, em que essa condição cessa, que toda a sociedade é processualmente permeada por afluxos e refluxos[509] de opiniões, tomadas de posição, etc. O extraordinário significado da vida cotidiana dos seres humanos na reprodução do todo consiste justamente em que, por um lado, esse fluxo ininterrupto vasa do centro à

509 {Nota da tradução} » Auf- und Abströmen der Meinungen« contou com distintas traduções, ainda que o significado seja bastante claro. Scarponi (p.417-8) traduziu por »ininterrote correnti, inarrivo e um partenza«; Morbois (p.128) preferiu »flux et reflux ininterrompus«; Schneider (p.438) preferiu »um fluxo«.

Peripherien dringen, sie in die Lösungsversuche der großen Probleme der Gesamtgesellschaft einbeziehen, Reaktionen auf diese in ihnen auslösen, daß andererseits nicht nur diese Reaktionen ins Zentrum, in die ganze Gesellschaft zurückfluten, sondern zugleich damit jene besonderen Probleme, die die kleineren, lokalen Gemeinschaften beschäftigen, als Stellungnahmen zu ihnen erheischend »nach oben« wirksam machen. Wir haben dabei den heute fast zum Fetisch gewordenen Ausdruck »Information« nach Möglichkeit vermieden. Denn die Information wird erst zu einem gesellschaftlichen Faktor, indem sie Stellungnahmen auslöst; Tatsachen, die einfach zur Kenntnis genommen werden, haben eine solche Bedeutung höchstens potentiell, als eventuelle Auslöser späterer Stellungnahmen.

Diese Wechselströmung von Stellungnahmen scheint uns dabei den wichtigsten Problemkomplex des Alltagslebens auszumachen. Über die Einwirkungen, die vom Zentrum in die Peripherien gehen, gibt es noch ab und zu Untersuchungen (es gibt vielfach Untersuchungen darüber, wie Kulturgüter »gesunken« sind, d. h. wie ihre Wirksamkeit von »oben« nach »unten« geriet). Ganz unerforscht ist dagegen die entgegengesetzte Bewegung geblieben, hauptsächlich weil der Wissensaristokratismus des Gelehrtentums sehr dazu neigt, solche Wirkungen als unerheblich zu betrachten, zu glauben, daß alles, was »unten« gedacht, empfunden, erlebt etc. wird, könne nur eine Auswirkung der Impulse von »oben« sein. Ohne hier darauf eingehen zu können, daß z. B. für die Künste Impulse, die sich ursprünglich alltäglich als Bedürfnisse zeigen, als rohe, bloß lebhaft ausgedrückte Probleme, als primitive Elemente und Tendenzen eine oft entscheidend große Rolle gespielt haben; ich möchte hier nur darauf hinweisen, was seinerzeit in meiner Ästhetik[510] angedeutet wurde, daß nämlich solche alltäglich-praktischen Stellungnahmen zu den jeweils brennenden Fragen von »oben« nach »unten«, von »unten« nach »oben« ununterbrochen hin und her fluten und daß deshalb nicht nur die fördernde Wirkung halbausgesprochener Bedürfnisse für die wichtigsten Objektivationen des gesellschaftlichen Lebens weitaus wichtiger werden kann, als man es gewöhnlich anzunehmen pflegt, sondern auch das durchschnittliche Alltagsleben weit stärker von bestimmten — wertvollen oder wertwidrigen, fortschrittlichen oder reaktionären etc. — Objektivationen durchsetzt ist, als die direkte Kenntnis ihrer »Quellen« es auch nur vermuten ließe. Wenn man sich eventuell darüber wundert, wie solche Kommunikationen, auch in wenig fortgeschrittenen Gesellschaften, zustande kommen können, so ist die Antwort darauf höchst einfach: auch der bedeutendste Denker, Politiker, Künstler etc. lebt

510 {15} G. Lukacs: Die Eigenart des Ästhetischen, Neuwied 1963, I; S. 45, S. 78 usw.; GLW 11, S. 45 u. S. 78 ff.



periferia, incorporando-a na tentativa de solução dos grandes problemas da sociedade como um todo, nela desencadeando reações a eles, que, por outro lado, não apenas essas reações fluem de volta ao centro, à sociedade como um todo, mas ao mesmo tempo, com isso, aqueles problemas específicos de que se ocupam as comunidades pequenas, locais, tornam-se demandantes »para cima«, como tomadas de posição para com aqueles. Com isso temos evitado, de acordo com a possibilidade, a expressão »informação«, hoje tornada quase um fetiche. Pois a informação apenas se torna um fator social na medida em que desencadeia tomadas de posição; fatos que apenas são simplesmente colhidos pelo conhecer têm um tal significado no máximo em potencial, como eventuais desencadeadores de tomadas de posição posteriores.

Essa flutuação de fluxos de tomadas de posição parece-nos, com isso, que perfaz o complexo de problemas mais importante da vida cotidiana. Sobre os efeitos que partem do centro para a periferia, há aqui e ali pesquisas (há várias investigações sobre como bens culturais »desceram«, *i.e.*, como sua efetividade foi, »de cima«, parar »em baixo«). De todo não pesquisado, ao contrário, permaneceu o movimento oposto, principalmente porque o aristocratismo de saber dos eruditos com frequência o nega, considera tais efeitos como desimportantes, crê que tudo o que é pensado, sentido, vivido, etc., »em baixo« pode apenas ser um efeito dos impulsos »de cima«. Sem poder aqui tratar que, p. ex., para as artes, impulsos que se mostram originariamente, cotidianamente, como necessidades, como meros problemas da vida expressos rudemente, podem com frequência desempenhar um grande papel decisivo como elementos e tendências primitivas; gostaria aqui sobre isso apenas apontar o que foi, a seu tempo, indicado em minha estética[511], a saber, que tais tomadas de posição prático-cotidianas para com as questões candentes do momento fluem ininterruptamente »de cima« para »baixo«, de »baixo« para »cima«, num vaivém e que por isso não apenas pode se tornar amplamente mais importante o efeito promotor, por parte de necessidades parcialmente expressas, para as mais importantes objetivações da vida social, do que usualmente se costuma supor, mas também a vida cotidiana média é amplamente mais intensamente permeada por determinadas objetivações — plenas-de-valor ou avessas-ao-valor, progressistas ou reacionárias, etc. — do que deixa presumir o direto conhecimento de suas »fontes«. Quando eventualmente se admira sobre como tais comunicações, mesmo em sociedades menos avançadas, podem ocorrer, a resposta é muitíssimo simples: mesmo o mais significativo pensador, político, artista, etc., vive

511 {15} Lukács: Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.44s; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, vol. II, p.45 e 78s.

persönlich ein Alltagsleben, dessen Probleme durch tägliche Ereignisse seines Alltags, durch Küche, Kinderstube, Markt etc. unaufhaltsam auf ihn einströmen, in, ihm gegenwärtig werden und Entscheidungen, auch geistiger Art, in ihm hervorrufen.

Marx macht auf diese Frage aufmerksam, indem er erwähnt, daß man den Ökonomen den Vorwurf zu machen pflegt, daß sie etwa die einzelnen Momente nicht in ihrer Einheit erfassen. Er sagt darüber: »Als wenn dies Auseinanderreißen nicht aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher, sondern umgekehrt aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit gedrungen sei.«[512] Man würde die Bedeutung dieser Beobachtung unterschätzen, wenn man sie einfach als eine Kritik von falschen Vorstellungen in der Ökonomie, innerhalb der ökonomischen Wissenschaft, auffassen würde. Wir glauben, wenn Marx hier von Wirklichkeit, im Gegensatz zu den Lehrbüchern, spricht, daß er die allgemein verbreiteten Anschauungen des Alltags meint, hervorgerufen von der unmittelbaren, massenhaften, alltäglichen Erscheinungsweise der Ökonomie des Kapitalismus, die dann unbesehen, unüberprüft auch in die »Lehrbücher« übergehen. Dieses Phänomen selbst hat eine sehr große Verbreitung in allen Wissenschaften. Man pflegt es aber nur bei geschichtlich weit zurückliegenden Etappen zu bemerken und dann überlegen auf sie herabzublicken. Wenn z. B. die Griechen von den verschiedenen Gesetzlichkeiten in der irdischen Wirklichkeit (unterhalb des Mondes) und in der Sternenwelt (oberhalb des Mondes) sprachen, so lag dem ein weit verbreitetes, das ganze Alltagsleben durchdringendes Material von Erlebnissen zugrunde, über die unübersichtlich vielfältig, von Zufällen überflutete, chaotische Welt hier unten und über die einfache, klare, gegliederte Gesetzlichkeit dort oben. Dieses Vorurteil aus der Unmittelbarkeit des Alltagslebens war so stark, daß es gewissermaßen als a priori für alle Vorstellungen über diese Gebiete funktionierte, daß auch die Gelehrten bei ihren wissenschaftlichen Untersuchungen von diesem Dualismus als von einer Grundtatsache der Wirklichkeit (und nicht als von ihren zeitbedingten Erlebnissen) ausgingen. Ähnlich steht es mit der Frage der Bewegung, wo selbst ein Aristoteles von der Konzeption eines unbewegten Bewegers nicht loskam; er rang mit diesem Problem, stellte eine an sich scharfsinnige Hypothese nach der anderen auf, kam aber nie dazu, der Grundposition gegenüber Zweifel zu hegen. Natürlich beruhen beide Vorstellungen letzten Endes auf der Entwicklungshöhe der damaligen Produktivkräfte; diese bestimmten eine entsprechende Art des Stoffwechsels mit der Natur, dessen Erfahrungen dann das Alltagsleben und seine Vorstellungswelt durchdrangen, so daß eine

512 {16} Marx: Rohentwurf, S. II; MEW 42, S. 25.



pessoalmente uma vida cotidiana cujos problemas, através dos incidentes diários de seu cotidiano, através da cozinha, das boas maneiras, do mercado, etc., jorram inexoravelmente sobre ele, tornam-se presentes e nele causam decisões, mesmo de espécie espiritual.

Marx chama a atenção a essa questão na medida em que menciona que se costuma reprovar os economistas por, por exemplo, não apreenderem os momentos singulares em sua unidade. Sobre isso, diz ele: »Como se a dissociação não fosse passada da realidade aos livros-texto, mas inversamente dos livros-texto à realidade«[513]. Subestimar-se-ia o significado dessa observação se fosse compreendida simplesmente como uma crítica das falsas representações (*Vorstellungen*) da economia, no interior da ciência econômica. Cremos que, ao Marx aqui falar da realidade em oposição aos livros didáticos, pensa nas concepções, difundidas em geral, produzidas pelo modo fenomênico imediato, massivo, cotidiano da economia do capitalismo, que passam então, sem questionamento, sem consideração, aos livros didáticos. Esse fenômeno enquanto tal tem uma disseminação muito grande em todas as ciências. Costuma-se, contudo, apenas notar isso nas etapas históricas que ficaram há muito para trás e, então, se as considera com desprezo. Quando, p. ex., os gregos falam de diferentes legalidades na realidade terrena (abaixo da Lua) e no mundo estelar (acima da Lua), baseavam-se em um material amplamente disseminado, que impregnava toda a vida cotidiana, de vivências sobre o mundo confusamente variado, inundado pelo acaso, caótico aqui em baixo e sobre a legalidade simples, clara, organizada, de lá em cima. Esse preconceito, a partir da imediaticidade da vida cotidiana, era tão intenso que funcionava até certo ponto como um *a priori* para todas as representações (*Vorstellungen*) sobre essa esfera, que, mesmo os eruditos em suas investigações científicas, partiam desse dualismo como de um fato fundamental da realidade (e não como suas vivências condicionadas pela época). Semelhante à questão do movimento, em que nem sequer um Aristóteles livrou-se da concepção de um motor imóvel; ele lutou com esse problema, colocou uma hipótese, em si perspicaz, depois de outra; jamais pôde, todavia, abrigar dúvida ante a posição fundamental. Naturalmente, ambas as representações (*Vorstellungen*), por último, apoiam-se na altura do desenvolvimento das forças produtivas de então; estas determinavam um tipo correspondente de metabolismo com a natureza, cujas experiências permeavam então a vida cotidiana e seu mundo de representação (*Vorstellungswelt*); assim uma

513 {16} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.45.

bestimmte unmittelbare Beschaffenheit der Welt dem Menschen als unbezweifelbare Wahrheit über sie galt. Erst eine grundlegende Verwandlung des Stoffwechsels mit der Natur eröffnete den Weg zu einer Kritik solcher im Leben tief verwurzelten Anschauungen, die sich zumeist äußerst lange im Bewußtsein der Menschen des Alltags (und weitgehend auch in der Wissenschaft) fixieren. Man denke daran, wie schwer die Naturwissenschaft seit der Renaissance mit den Aristotelischen Anschauungen kämpfen mußte, wie schwer diese aus dem Bewußtsein der Menschen verschwanden; noch im 18. Jahrhundert war die Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit des astronomischen Universums in weiten Kreisen die, als ob die »Weltuhr« von Gott aufgezogen und so — dann allerdings streng gesetzmäßig — in Gang gebracht worden wäre.

Entwicklungen dieser Art sind keineswegs, wie allgemein dargestellt, rein innere Angelegenheiten der Wissenschaften. Selbstverständlich bleiben der Stoffwechsel mit der Natur, die aus ihm entstammenden wichtigsten Einsicht über Naturzusammenhänge die Materie zu den radikalen Wendungen auf diesem Gebiet, die entscheidenden Motive im Erhaltenbleiben oder Sichverändern solcher Anschauungen. Wir glauben aber, daß die Verursachung nicht so geradlinig, so eindeutig verläuft, wie sie zunächst erscheint. Natürlich wirken die hier erzielten Ergebnisse stark auf die »Weltanschauung« des Alltags ein, wie sie jedoch, als gedankliche Voraussetzungen zu den Vergegenständlichungen, im Stoffwechsel mit der Natur wirksam werden, darauf haben »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags einen großen Einfluß. Es ist richtig, daß in der Arbeit selbst und erst recht in den aus ihr herauswachsenden Wissenschaften die einzelnen Vergegenständlichungen sehr bald ihre Isoliertheit als einzelne Setzungen verlieren und sich in geordnete Zusammenhänge, in Systeme zusammentun. Das ist nur infolge ihrer schon oft geschilderten, zugleich verallgemeinernden und objektivierenden Wesensart möglich und notwendig. Und daß die so entstehenden Synthesen für die Praxis fördernd wirken, versteht sich ebenfalls von selbst. Man würde jedoch den Grundcharakter dieser Setzungsart verkennen, wenn man in diesen ihren Funktionen etwas erblicken würde, was nur in diesem besonderen Gebiet zur Geltung gelangt. Umgekehrt, es liegt im Charakter aller derartiger Setzungen, schon in dem der Sprache, daß sie sich überall in solchen Richtungen auswirken müssen. Folglich haben die Vergegenständlichungen und die mit ihnen verknüpften Entäußerungen eine ähnliche Wirkung auf das Alltagsleben wie auf den Stoffwechsel mit der Natur selbst, nämlich die der Verallgemeinerung, der Systematisation der faktisch und erlebnishaft relevanten Umgebung des Menschen zu einer »Welt«, deren gedankliche und gefühlsmäßige Abildung im Bewußtsein der Menschen den Charakter einer »Weltanschauung« erhält. (Wir setzen beide



determinada qualidade imediata do mundo dos seres humanos tem validade como inquestionável verdade sobre ele. Apenas uma transformação fundamental do metabolismo com a natureza abriu a via para uma crítica de tais concepções tão profundamente enraizadas na vida, que na maior parte dos casos se fixam por um tempo extremamente longo na consciência do cotidiano dos seres humanos (e em grande parte mesmo na ciência). Pense-se o quão duramente a ciência da natureza desde o Renascimento teve de lutar com as concepções aristotélicas, o quão difícil foi o desaparecer destas na consciência dos seres humanos; ainda no século 18, a representação (*Vorstellung*) de que a legalidade do universo astronômico era, em amplos círculos, como se Deus desse corda no »relógio do mundo« e assim o tivesse posto em andamento — contudo, estritamente segundo leis.

Desenvolvimentos desse tipo não são, de maneira alguma, como em geral descritos, assuntos puramente internos às ciências. Evidentemente, o metabolismo com a natureza, os mais importantes discernimentos que dele se originam sobre as conexões da natureza, permanecem a matéria para as viradas radicais nessa esfera, os motivos decisivos no permanecer-conservar ou alterar de tais concepções. Cremos, todavia, que a causação não procede tão retilineamente, tão inequivocamente, como aparece inicialmente. Naturalmente, os resultados aqui alcançados operam intensamente sobre a »concepção de mundo« do cotidiano, quando, todavia, tornam-se operantes como pressupostos intelectuais para as objetivações no metabolismo com a natureza, o »mundo« e a »concepção de mundo« do cotidiano têm uma grande influência sobre ele. É certo que no próprio trabalho e ainda mais nas ciências que crescem a partir dele, as objetivações isoladas muito rapidamente perdem sua isolabilidade enquanto posições singulares e se combinam em conexões ordenadas, em sistemas. Isto, apenas como consequência do seu, já com frequência descrito, tipo de essência generalizadora e objetivadora, é possível e necessário. E que as sínteses que assim emergem têm um efeito estimulante para a práxis, compreende-se por si próprio. Desconhecer-se-ia, todavia, o caráter fundamental desse tipo de posição se fosse enxergado nessas suas funções algo que apenas alcança validade nessa esfera particular. Ao contrário, encontra-se no caráter de todas essas posições, já nas da linguagem, que têm de atuar em geral em tais direções. Por consequência, as objetivações e as exteriorizações a elas ligadas têm um efeito similar sobre a vida cotidiana bem como sobre o próprio metabolismo com a natureza, a saber, a generalização, a sistematização do entorno de fato e vivencialmente relevante do ser humano em um »mundo«, cuja representação intelectual e afetiva na consciência dos seres humanos adquire o caráter de uma »concepção de mundo«. (Colocamos ambas as

Ausdrücke in Anführungszeichen, um darauf aufmerkam zu machen, daß jene objektiv nur einen mehr oder weniger zufälligen Ausschnitt aus der echten Gesamtheit des Menschengeschlechtes bildet, während diese, sowohl aus demselben Grund wie infolge der Unmmittelbarkeit des Alltags die Kennzeichen einer Weltanschauung keimhaft, nur tendenziell besitzen kann.) Bei alledem besitzen Original wie Abbildung zumeist eine ausgeprägte Welthaftigkeit, wobei selbstredend je nach Periode, Klassenstruktur etc. die »Welten« sehr verschiedene Extensitäten, die »Weltanschauungen« sehr verschiedene Annäherungsmöglichkeiten an die objektive Wirklichkeit haben können und müssen. Die »Welt« des Alltags unterscheidet sich von der der Arbeit vor allem darin, daß in ihr der Entäußerungsaspekt der Setzungen eine extensiv wie intensiv viel größere Rolle spielt. Die Persönlichkeit des Menschen prägt sich objektiv vor allem in der Praxis der Arbeit aus, es gehört aber zum Wesen des menschlichen Lebens, daß die Tendenzen zum Fürsichsein, zum Selbstbewußtsein der Regel nach in der Sphäre des Alltags, des Tätigkeitsbereichs des ganzen Menschen in unmittelbar ausgesprochener Weise mir Geltung gelangen. Dazu kommt, diese Tendenzen allgemein verstärkend, in ihre Folgen eine verstärkte Problematik einführend, daß die Kritik der objektiven Tatsachen an den menschlichen Setzungen im Alltagsleben viel schwächer, viel unsicherer ist, als in der Arbeit selbst. Das hängt mit der uns längst bekannten Tatsache vom Unterschied der Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur von denen, die Änderungen im Verhalten anderer Menschen bezwekken[514], zusammen. Diese geringere Kontrolle im »Widerstand der Materie« hat aber die wichtige Folge, daß falsche Anschauungen, Vorurteile, Mißdeutungen der Wirklichkeit etc. im Alltagsleben viel langlebiger sein können als in der Arbeit selbst. Kein Werkzeug z. B. würde die Behandlung überstehen, die in vielen Familien Frauen und Kinder, mit welchen inneren Beschädigungen immer, doch durchhalten. Es besteht eben ein ontologischer Unterschied dazwischen, ob das Objekt der Setzung bloß als Gegenstand fungiert oder aber seinerseits auf Vergegenständlichungen mit Vergegenständlichungen (Entäußerungen) reagiert.

Dieser Unterschied darf jedoch nicht einseitig überspannt werden. Vor allem muß man bedenken, worauf schon wiederholt Bezug genommen wurde, daß die exakte Reaktion der Gegenstände auf ihre richtige oder falsche Behandlung stets als auf das objektiv unmittelbare Arbeitsziel reduziert erscheint. Was der Arbeitende noch darüber hinaus, über die Arbeitspraxis hinausgehend denkt, hat darauf keinen Einfluß. Darum können magische etc. Vorstellungen, die die Arbeitsprozesse anfänglich begleiten, sich vielfach noch Jahrtausende hindurch als Gewohnheiten erhalten. Sobald das Gebiet der Arbeit im streng materiellen Sinne verlassen wird, entsteht eine Lage, die mit dem Alltag außerhalb der Arbeit sehr große

514 {Nota da tradução} A edição alemã traz »bezwekken«, provavelmente um erro de grafia. No original (p.919) lê-se »bezwecken«.



expressões entre aspas para chamar a atenção que aquela objetivamente constitui apenas um recorte mais ou menos casual da autêntica totalidade (*Gesamtheit*) da humanidade, enquanto esta, tanto a partir do mesmo fundamento quanto como consequência da imediaticidade do cotidiano pode ter apenas em germe, apenas tendencialmente, os traços de uma concepção de mundo.) Apesar de tudo isso, na maior parte o original bem como a representação possuem uma pronunciada mundanidade na qual, evidentemente, segundo o período, estrutura de classe, etc., os »mundos« podem e têm de ter extensividades muito diferentes, as »concepções de mundo«, possibilidades muito diferentes de aproximação à realidade objetiva. O »mundo« do cotidiano se diferencia do do trabalho antes de tudo nisto, que nele, o aspecto da exteriorização das posições desempenha um papel, extensiva tanto quanto intensivamente, muito maior. A personalidade do ser humano se imprime, objetivamente, antes de tudo na práxis do trabalho; faz parte da essência da vida humana que a tendência ao ser-para-si, para a autoconsciência, por regra, alcance validade, de modo imediatamente pronunciado, na esfera do cotidiano, na esfera de atividade do ser humano inteiro. Some-se a isso, em geral fortalecendo essas tendências, introduzindo em suas consequências uma problemática intensificada, que a crítica dos fatos objetivos às posições humanas na vida cotidiana é mais débil, muito mais incerta que no trabalho enquanto tal. Isto se conecta com o fato, há muito por nós conhecido, da diferença das posições no metabolismo com a natureza daquelas que visam à alteração no comportamento de outros seres humanos. Esse pequeno controle na »resistência da matéria« tem, todavia, a importante consequência de que falsas concepções, preconceitos, má interpretações da realidade, etc., podem ser muito mais duradouras na vida cotidiana do que no próprio trabalho. Nenhuma ferramenta, p. ex., sobreviveria ao tratamento que mulheres e crianças aguentam em muitas famílias, qualquer que seja o dano interior. Existe uma diferença ontológica entre se o objeto da posição atua como mero objeto ou se, contudo, pelo seu lado, reage com objetivações (exteriorizações) a objetivações.

Essa diferença, contudo, não pode ser unilateralmente hipostasiada. Antes de tudo, deve-se levar em consideração o que já foi seguidamente referido, que a exata reação do objeto ao seu tratamento correto ou falso sempre aparece reduzida à objetiva, imediata finalidade do trabalho. O que aquele que trabalha ainda pensa para além disso, indo para além da práxis do trabalho, não tem nenhuma influência sobre este. É por isso que representações (*Vorstellungen*) mágicas, etc., que inicialmente acompanham os processos de trabalho, podem, como hábitos, preservar-se muitas vezes por milênios. Tão logo se abandona a esfera do trabalho em sentido material estrito, surge uma situação que tem uma similaridade muito grande

Ähnlichkeiten hat. Ja soweit die Objekte solcher in der Wirklichkeit nicht fundierten Setzungen Naturgegenstände sind und nicht Mitmenschen, wie vorwiegend im Alltag, ist der »Widerstand« noch schwächer; bei diesen pflegen bei Veränderungen der Umstände Auflehnungsreaktionen gegen traditionelle unfundierte Setzungen zu entstehen, während jene solchen gegenüber natürlich völlig neutral bleiben müssen. Das Wahrnehmen derartig gemeinsamer Züge ist aus doppeltem Grunde wichtig: erstens, weil, wie wir ebenfalls schon wiederholt sehen konnten, jede menschliche Praxis sich unter Umständen vollzieht, in denen das setzende Subjekt zu Alternativentscheidungen gezwungen ist, obwohl es deren Voraussetzungen, Folgen etc. prinzipiell nicht vollständig zu übersehen fähig sein kann. Und da infolge des vergegenständlichten entäußerten Charakters der menschlichen teleologischen Setzungen die konkreten Entscheidungen nicht in dem Sinn situationsgebunden sind wie die Aktivitäten der mit Bewußtsein funktionierenden Organismen, sondern ihnen von Anfang an Tendenzen zur Verallgemeinerung innewohnen, die spontan notwendig in die Richtung drängen, die Einzelaktionen als Moment einer »Welt« bewußtzumachen, kann das Bewußtsein des so handelnden Menschen, besonders in den normal wiederkehrenden Fällen, unmöglich bei der einfachen Feststellung einer Unkenntnis stehenbleiben, sondern muß versuchen, sie um jeden Preis in seine »Welt« gedanklich einzufügen. Daß dies anfangs und noch lange Zeit hindurch vorwiegend in einer »magisch-mystischen« Weise vollbracht wurde, hat vielfach zu falschen ontologischen Interpretationen geführt. Wir können uns hier nicht auf die Kritik solcher Anschauungen näher einlassen, einerlei ob sie zu einer mechanisch schroffen Entgegensetzung von magischen und wissenschaftlichen Perioden führen oder zu einer idealisierenden Verherrlichung primitiver Bewältigungsversuche der Wirklichkeit magischer Art. Allgemein ontologisch kann festgestellt werden, daß infolge der extensiven und intensiven Unendlichkeit der Objektwelt dieser Horizont des Unbekannten eine jede Praxis auch auf entwickelterer Stufe umgibt, daß also das allgemeine Problem diese seine Allgemeinheit bewahren muß. Diese gründet sich noch darauf, daß jedes der Menschheit aufgegebene Problem, auch das im Laufe der Zeit annähernd vollständig beantwortete, sich ursprünglich immer als unbekanntes präsentiert, und die erste Annäherung erfolgt immer mit dem Versuch, es mit Hilfe von Analogien aus der bereits gedanklich bewältigten »Welt« in diese als nunmehr erkanntes einzufügen. Goethe sagt richtig: »Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen.«[515] Daß das ursprüngliche naive Analogisieren sich

515 {17} Goethe Werke (Cotta Jubiläumsausgabe), XIX-XX, S. 70.



com o cotidiano externo ao trabalho. Tanto quanto tais objetos na realidade não fundados por posições são objetos naturais e não outras pessoas, como preponderantemente no cotidiano, a »resistência« é ainda mais débil; entre estes costuma-se, em alterações das circunstâncias, surgir reações de resistência ante tradicionais posições infundadas, enquanto naturalmente, frente àquelas têm de permanecer completamente neutras. O aperceber-se desses traços comuns é importante em um duplo terreno: primeiro, porque, como já pudemos ver repetidamente, toda práxis humana é executada sob circunstâncias nas quais o sujeito que põe é compelido a decisões alternativas, embora por princípio não possa ser capaz de visualizar completamente os seus pressupostos, consequências, etc. E, devido ao caráter objetivado exteriorizado das posições teleológicas humanas, as decisões concretas não são ligadas à situação no sentido como o das atividades de organismos que funcionam com consciência, mas desde o início a elas é inerente uma tendência à generalização que necessariamente espontaneamente pressiona na direção de fazer consciente as ações singulares como momento de um »mundo«; a consciência do ser humano que assim age, particularmente nos casos normalmente recorrentes, é impossível que possa se deter na simples constatação de um desconhecimento, ao contrário, tem de tentar a qualquer preço, intelectualmente inseri-lo em seu »mundo«. Que, do início e ainda por longo tempo, isto seja levado a cabo prevalentemente através de um modo »místico-mágico«, levou muitas vezes a falsas interpretações ontológicas. Não podemos aqui embarcar na crítica a tais concepções, não importa se levam a uma brusca contraposição mecânica de períodos mágicos e científicos ou a uma glorificação idealizante de tentativas primitivas de domínio da realidade de tipo mágico. Ontologicamente em geral, pode ser constatado que, como consequência da infinidade extensiva e intensiva do mundo objetivo, esse horizonte do desconhecido cerca toda práxis mesmo em patamares mais desenvolvidos, que, portanto, tem de se manter como um problema geral nessa sua generalidade. Este se funda, ainda, em que todo problema designado à humanidade, mesmo aquele, no decurso do tempo, aproximadamente respondido completamente, sempre se apresenta originariamente como desconhecido e que a primeira aproximação sempre ocorre com a tentativa, com a ajuda de analogias a partir do »mundo« já intelectualmente dominado, de inseri-lo neste, a partir de então, conhecido. Goethe diz corretamente: »O homem deve perseverar na crença de que o incompreensível é compreensível; de outro modo não pesquisaria«[516]. Que o ingênuo analogisar originário

516 {17} Goethe: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe vol. XIX-XX. Cotta, Stuttgart, 1902, p.70.

im allgemeinen immer mehr zur Erkenntnis von Kausalzusammenhängen klärt, ergibt den ungeheuren Fortschritt der menschlichen Erkenntnis, hebt jedoch diese ontologische Grundtatsache nicht auf.

Das entscheidende gedankliche Instrument dieses Prozesses ist das Desanthropomorphisieren, besser gesagt die desanthropomorphisierende Tendenz im menschlichen Denken. Diese entspringt aus dem vergegenständlichenden Charakter von Arbeit (und Sprache), aus dem Menschwerden durch Kündigung der Situationsgebundenheit der tierischen Reaktionen auf ihre Umwelt. Wie immer in solchen Fragenkomplexen, pflegt man diese Tendenz erst auf ihren entwickeltesten Stufen (Mathematik) wahrzunehmen und anzuerkennen. Wenn wir dagegen auch an diese Frage ontologisch-genetisch heranzutreten versuchen, so müssen wir feststellen, daß die Tendenz zur Desanthropomorphisierung schon dort auftritt, wo der Mensch an den Gegenständen seiner Praxis (seinen Vergegenständlichungen) Unabhängigkeit ihrer Beschaffenheit, ihrer Eigenschaften, Zusammenhänge, Verhältnisse etc. von seinem Bewußtsein, von seinem Wissen, Wollen etc. entdeckt. Daß dies in der anfänglichen Arbeit ohne eine Selbsterkenntnis des eigenen Tuns entsteht, ändert am Tatbestand selbst nichts, bestärkt nur die von uns vielfach angeführte Ansicht von Marx, daß die Menschen auch Bewußtseinsakte praktisch vollführen können, ohne zu wissen, was sie tun.

Desanthropomorphisierung setzt, wie wir gesehen haben, Vergegenständlichung voraus. D. h. die desanthropomorphisierenden Akte erhalten immer eine vergegenständlichte Form, die ihre weitere Anwendung, ihre gedankliche Weiterentwicklung erst ermöglicht. So entstehen in Mathematik, Geometrie, rationeller Technik, Logik etc. ganze Gedankenapparaturen, mit deren Hilfe immer größere Gebiete der desanthropomorphisierenden Erkenntnis unterworfen werden können. Daß in dieser Hinsicht ungeheure Fortschritte erzielt worden sind, wäre lächerlich zu bezweifeln. Es ist aber doch notwendig, auch an diesen Tatbestand mit einer ontologischen Kritik heranzutreten. Und zwar mit der Kritik an der Illusion, als ob die Erfindung, die technisch richtige Anwendung der eben erwähnten Gedankenapparaturen bereits eine Garantie für den Vollzug aller weiteren Setzungen als desanthropomorphisierende Akte bilden würde. Daß solche Apparaturen schon an und für sich die von ihnen abgebildeten Gegenstände desanthropomorphisieren, ist freilich nicht zu leugnen. Es muß aber sogleich ergänzend hinzugefügt werden, daß dies sich nur auf die technische Durchführungsseite des Aktes bezieht, der Akt selbst kann — diesen technischen Vollzügen zum Trotz — weiter anthropomorphisierend bleiben oder wenigstens wesentliche anthropomorphisierende Bestimmungen als wichtige Bestandteile aufbewahren. Die Geschichte des menschlichen Denkens produziert ununterbrochen Beispiele



em geral sempre mais se esclarece como o conhecimento das conexões causais resulta do enorme progresso do conhecimento humano, contudo não supera esse fato ontológico fundamental.

O instrumento intelectual decisivo desse processo é o desantropomorfizar, melhor dito, a tendência desantropomorfizante no pensamento humano. Esta brota do caráter objetivante do trabalho (e da linguagem), a partir do tornar-se-humano através do término da dependencialidade à situação das reações animais ao seu mundo ambiente. Como sempre em tais complexos de questões, costuma-se perceber e reconhecer essa tendência apenas em seus patamares mais desenvolvidos (matemática). Quando nós, ao contrário, tentamos abordar também essa questão genético-ontologicamente, devemos constatar que a tendência à desantropomorfização já ocorre quando o ser humano descobre nos objetos de sua práxis (suas objetivações) a independência de suas qualidades, de suas propriedades, conexões, relações, etc., de sua consciência, de seu saber, desejos, etc. Que isso surja no trabalho mais inicial sem um autoconhecimento do próprio fazer, nada altera no estado de fato, apenas reforça a visão de Marx, por nós muitas vezes citada, que os seres humanos podem executar praticamente atos de consciência sem saber o que fazem.

Desantropomorfização, como vimos, pressupõe objetivação. *I.e.*, os atos desantropomorfizantes mantêm sempre uma forma objetivada que apenas ela possibilita sua posterior aplicação, seu desenvolvimento intelectual posterior. Assim surge na matemática, geometria, técnica racional, lógica, etc., todo um aparato de pensamento que, com sua ajuda, podem ser submetidas esferas sempre mais amplas do conhecimento desantropomorfizante. Que a esse respeito têm sido obtidos progressos enormes, seria ridículo duvidar. Todavia, é necessário, mesmo assim, abordar esse estado de fato com uma crítica ontológica. E, a saber, com a crítica da ilusão como se a invenção, o emprego tecnicamente correto mesmo de aparatos intelectuais há pouco mencionados, já constituísse uma garantia para a execução de todas as posições subsequentes como atos desantropormorfizantes. Que tais aparatos, já e por si, desantropomorfizam seus objetos representados (*abgebildeten*) refletidos, claro, não é para se negar. Deve-se imediatamente, todavia, acrescentar complementarmente que isto se refere apenas ao aspecto da implementação técnica do ato; o próprio ato pode — apesar dessa execução técnica — permanecer amplamente antropomorfizante ou ao menos preservar como componentes importantes essenciais determinações antropomorfizantes. A história do pensamento humano produz ininterruptamente exemplos

dafür, wie aus desanthropomorphisierenden Elementen ein anthropomorphisierender Gedankenkomplex entstehen kann. Man denke an den ontologischen Gottesbeweis. Er ist — immanent logisch betrachtet — korrekt aufgebaut. An der Korrektheit der Lage ändert es nichts — nur vernichtet es seine gesamte Konstruktion —, daß dem Sein ontologisch falsch (anthropomorphisierend) ein Wertcharakter und dementsprechend eine Wertskala der Vollkommenheit zugesprochen wird. Noch deutlicher ist das von uns bereits angeführte methodologische Beispiel der Astrologie. Hier ist die ganze »Technik« desanthropomorphisierend, sowohl die astronomischen Beobachtungen wie der mathematische Ausdruck der Zusammenhänge, die sich aus ihnen ergeben. Anthropomorphisierend ist »bloß« die fundierende Annahme, daß zwischen dem Schicksal der Einzelmenschen und dem jeweiligen Stand der Sternenwelt überhaupt ein Zusammenhang besteht. Diese »Kleinigkeit« reicht aber dazu aus, um die ganze mathematische Apparatur der Astrologie in den geistigen Dienst eines extremen Anthropomorphismus zu stellen. Das bloße Ausarbeiten von desanthropomorphisierenden Gedankenformen reicht also keineswegs dazu aus, das menschliche Denken in wirklich desanthropomorphisierende Bahnen zu lenken. Erst wenn die zentrale Fragestellung, die sich auf das Erforschen von etwas bis dahin Unbekanntem richtet, eine Intention auf die wirkliche, seinsmäßige Beschaffenheit des Objekts besitzt, kann im Gesamtakt das anthropomorphisierende Suchen nach Analogien wirklich überwunden werden. Dazu ist jedoch ein ontologisches Überprüfen der zentralen Fragestellung unerläßlich.

Das ist aber ein sehr komplizierter, ungleichmäßig verlaufender Prozeß. Auch hier kommt es gerade in der Ungleichmäßigkeit der Entwicklung zum Vorschein, daß diese, obwohl sie bei allen Ungleichmäßigkeiten wenigstens als Tendenz eine bestimmte Richtung hat, keineswegs teleologischen Charakters ist. Das hat in der jetzt zu behandelnden Frage zur Folge, daß einerseits Momente, die in der Aufwärtsbewegung eine entscheidende Rolle spielen, unter bestimmten Bedingungen zu hemmenden Faktoren werden können, und daß andererseits dieselbe Entwicklung Kräfte freisetzen kann, die die geradlinige Entfaltung der Trendlinie komplizieren, ja stören oder hemmen können, die aber der Ganzheit ihres Seins nach doch zu den wichtigsten Förderern dieser Entwicklung gehören. Und damit sind wir beim zweiten Punkt unserer Darlegungen angelangt. Wir haben bis jetzt die Vergegenständlichungsakte der Menschen nur als solche, nur in ihren objektiven Auswirkungen verfolgt; diese sind jedoch, wie wir wissen, zugleich in untrennbarer Weise auch Akte der Entäußerung, die in diesem Objektivierungsprozeß auf das Subjekt des Setzenden rückwirken. Das Menschengeschlecht besteht eben aus einzelnen Menschen; ihre Reproduktion kann also nicht bloß



disso, como a partir de elementos desantropormorfizantes pode surgir um complexo de pensamento antropomorfizador. Pense-se na prova ontológica da existência de Deus. É — imanentemente, logicamente considerada — corretamente construída. E a correção da situação não se altera — tão somente sua construção como um todo é destruída — por ser atribuído ao ser um ontologicamente falso (antropomorfizante) caráter de valor e, correspondentemente, uma escala de valor da perfeição (*Vollkommenheit*). Ainda mais nítido é o exemplo, por nós já citado, da astrologia. Aqui, toda »técnica« é desantropormorfizante, tanto as observações astronômicas quanto a expressão matemática das conexões que delas resultam. Antropomorfizante é »apenas« a suposição fundante de que existe uma conexão entre o destino dos seres humanos singulares e o respectivo estado do mundo estelar em geral. Essa »minúcia« basta, todavia, para colocar todo o aparato matemático da astrologia a serviço espiritual de um antropomorfismo extremo. O mero elaborar de formas de pensamento desantropormorfizantes não basta, portanto, de modo algum, para guiar o pensamento humano a caminhos realmente desantropormorfizantes. Apenas se a colocação central da questão, do investigar que se dirige a algo até aqui desconhecido, possui uma intenção à qualidade real, ontológica dos objetos, pode, no ato com um todo, ser realmente ultrapassada a busca antropomorfizante por analogias. Para isto é, contudo, imperativo um escrutínio ontológico da colocação central da questão.

Esse é, todavia, um processo muito complicado, que procede desigualmente. Também aqui vem à luz, justamente na desigualdade do desenvolvimento, que esse, embora tenha ao menos como tendência uma determinada direção, em que pesem todas as desigualdades, de modo algum é de caráter teleológico. Isto tem por consequência para a questão agora tratada que, por um lado, momentos que desempenham um papel decisivo no movimento ascendente sob determinadas condições podem se tornar fatores inibidores e que, por outro lado, esse mesmo desenvolvimento pode liberar forças que complicam, até mesmo interrompem ou inibem o desenvolvimento linear da linha tendencial, cuja totalidade (*Ganzheit*) do seu ser, contudo, pertence aos mais importantes promotores desse desenvolvimento. E com isso alcançamos o segundo ponto de nossas exposições. Até aqui temos perseguido os atos de objetivação dos seres humanos apenas enquanto tais, apenas em seus efeitos objetivos; estes, todavia, são, como sabemos, ao mesmo tempo e inseparavelmente, também atos de exteriorização que, nesse processo de objetivação, retroagem sob o sujeito das posições. A humanidade existe justamente a partir de seres humanos singulares; sua reprodução, portanto, não pode ser meramente

eine allgemein gesellschaftliche, eine Reproduktion jener gesellschaftlichen Einheiten sein, die sie bilden, sondern zugleich und vor allem unmittelbar die der einzelnen Menschen. Die menschliche Reproduktion des Einzelnen unterscheidet sich von der biologischen der bloßen Organismen nicht nur darin, daß sie sich auf Grundlagen von teleologischen Setzungen vollzieht, sondern auch in deren Folge darin, daß diese Setzungen eine auf die Ausbildung des Subjekts rückwirkende Kraft haben, daß das Subjekt als eigentliches Subjekt in diesem Prozeß zu sich kommen, sich selbst verwirklichen und so sich zum entscheidenden Faktor für die Entstehung der für sich seienden, nicht mehr stummen Gattung ausbilden kann. Vom Standpunkt der uns gerade jetzt beschäftigenden Frage entsteht damit aber eine weitere Komplikation. Denn zwischen Desanthropomorphisieren des Denkens und Ausbildung des Subjekts als Persönlichkeit besteht dem Anschein nach — zumindest unmittelbar — ein Widerspruch. Schon Goethe hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß wir nie wissen, wie anthropomorphisierend wir sind. Allerdings zeigen sich dabei, sobald man dem Wesen der Frage näher kommt, auch Gegentendenzen. Die wichtigste wird sichtbar, wenn man bedenkt, daß das Gegensatzpaar: Desanthropomorphisieren und Anthropomorphisieren keineswegs ein Synonym für Objektivität und Subjektivität ist. Ebensowenig wie Desanthropomorphisieren von den Prinzipien der Entwicklung des Menschen zum Menschen entfernt, keinen Gegensatzbegriff zur Menschlichkeit bildet, wie dies von Irrationalisten oft behauptet wird, sondern im Gegenteil eine der wichtigsten Bedingungen und Vehikel zum Menschwerden des Menschen ist. Wie desanthropomorphisierende Begriffe, Kategorien in den Dienst einer nur subjektivistisch fundierten Tendenz gestellt werden können, haben wir soeben beobachtet. Und umgekehrt ist es auch möglich, daß man mit desanthropomorphisierenden Kategorien eine Objektivität in der Abildung und gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit erreichen kann. Sonst wäre ja eine wirkliche Orientierung im gesellschaftlichen Sein unmöglich. Denn es gibt zwar in ihm Zusammenhänge, vor allem in der Ökonomie, die am adäquatesten in mathematischer Form ausgedruckt werden können, aber einerseits hat ihre dem Gegenstand angemessene Anwendbarkeit engere Grenzen als etwa in der Physik, andererseits ist dabei der Imperativ der permanenten Bezugnahme auf die Qualität, auf die gesellschaftlich-geschichtliche Besonderheit noch viel strenger wirksam als bei reinen Naturphänomenen. Objektivität ist eben eine Intention des Denkens auf das durch subjektive Zutaten, Projektionen etc. unverfälschte Ansich der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge, wozu die Qualität ebenso gehört wie die Quantität. Die Art ihrer Verwirklichung hängt also von der Beschaffenheit der Gegenstände, deren Ansichsein erfaßt werden soll, von der Angemessenheit der Setzungsart an diese ab.



uma socialmente geral, uma reprodução daquela unidade social que ela constitui mas, ao mesmo tempo e, antes de tudo, imediatamente, a dos seres humanos singulares. A reprodução humana do singular se diferencia da biológica dos meros organismos não apenas em que se executa com base nas posições teleológicas, mas também em que, nas suas consequências, essas posições têm força retroativa na formação do sujeito, que o sujeito, como sujeito real, vem a si nesse processo, realiza-se enquanto tal e assim pode se formar como fator decisivo para o desdobramento do gênero para si existente, não mais mudo. Do ponto de vista da questão da qual agora nos ocupamos surge, com isso, uma complicação posterior. Pois, entre o desantropomorfizar do pensamento e a formação do sujeito enquanto personalidade, existe a aparência de — ao menos imediatamente — uma contradição. Já Goethe chamou nossa atenção a que nós nunca sabemos o quão antropomorfizantes somos. De fato, além disso, mostram-se, tão logo se aproxima da essência da questão, também tendências opostas. A mais importante torna-se visível quando se leva em consideração que o par de opostos: desantropomorfizar e antropomorfizar não é, de modo algum, sinônimo de objetividade e subjetividade. Tal como o desantropomorfizar não remove os princípios do desenvolvimento do ser humano para ser humano, também não constitui nenhum conceito oposto à humanidade, como é com frequência mantido pelos irracionalistas, mas, ao contrário, é uma das mais importantes condições e veículos para o tornar-se-humano dos seres humanos. Há pouco observamos como conceitos, categorias desantropormorfizantes podem ser postos a serviço de uma tendência apenas fundada subjetivamente. E o inverso também é possível, que com categorias desantropormorfizantes se possa alcançar uma objetividade na representação e elaboração intelectuais da realidade. De outro modo seria mesmo impossível uma real orientação no ser social. Pois de fato há nele conexões, antes de tudo na economia, que podem ser expressas o mais adequadamente em fórmulas matemáticas, mas, por um lado, sua aplicabilidade apropriada aos objetos tem limites mais estritos do que, por exemplo, na física, por outro lado, com isso o imperativo da referência permanente à qualidade, à particularidade histórico-social é ainda muito mais estritamente efetivo que nos puros fenômenos naturais. Objetividade é, justamente, uma intenção do pensamento ao em-si dos objetos e suas conexões, não adulterado por ingredientes subjetivos, projeções, etc., à qual a qualidade pertence tanto quanto a quantidade. O tipo de sua realização depende, portanto, da qualidade dos objetos, do seu ser-em-si que deve ser apreendido, da adequabilidade do tipo de posição a ele.

Es ist also ohne weiteres klar, daß vergegenständlichende Akte anders ausfallen müssen, wenn sie auf bloße Gegenstände und nicht auf Vergegenständlichungen gerichtet sind. Diese Differenz verstärkt sich noch im Alltagsleben, wo an jedem Vergegenständlichungsakt sein Entäußerungscharakter ontologisch bedeutsamer wird. Denn es kommt dabei nicht nur darauf an, wie er auf die menschliche und gegenständliche Außenwelt wirkt, sondern auch darauf, ob und wieweit er die innere wie äußere persönliche Existenz des Setzenden stärkt oder schwächt, fördert oder hemmt. Damit ist ein wichtiger Unterschied ausgesprochen, er darf aber auch diesmal nicht durch einseitige Überspannung verzerrt werden. Denn einerseits muß man feststellen, daß jeder vergegenständlichte Akt, auch der in der Arbeit, letzten Endes durch Bedürfnisse, Interessen etc. ausgelöst wird; was ihn als fundierendes Element des gesellschaftlichen Seins charakterisiert, ist nicht das Fehlen eines Interesses, sondern daß dieses Interesse — um optimal befriedigt werden zu können — den Arbeitsakt zwar in Gang setzt, jedoch während seiner Vorbereitung und Durchführung suspendiert werden muß. Natürlich kann auch bei Akten des Alltagslebens, auch wenn in ihnen die Entäußerung überwiegt, diese Struktur nie vollständig abhanden kommen. Auch mit jedem Akt der Entäußerung wird die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks beabsichtigt, weshalb auch die Suspension des Interesses in Vorbereitung und Durchführung nie vollständig, nie dem Prinzip nach fehlen kann, vorausgesetzt, daß nicht von Handlungen rein pathologischen Charakters die Rede ist. Hegel pflegte zu sagen: man muß kein Schuster sein, um zu wissen, wo einen der Schuh drückt; darin ist klar ausgesprochen, daß das hier ontologisch Entscheidende ebenfalls die Suspension der unmittelbaren Bedürfnisse ist, um diese auf dem Umweg der richtigen Einschätzung der Objekte — auch ohne deren wissenschaftliche oder fachliche Begründung — sicherer befriedigen zu können. Natürlich sind dabei die Unterschiede ebenfalls wichtig; während die Suspension der Bedürfnisse in der Arbeit zur Entwicklung exakter Wissenschaften führte, entstehen, z. B. in der Menschenkenntnis des Alltagslebens, bestenfalls aufgehäufte, kontrollierte, eingeübte persönliche Erfahrungen; während dort, bei Strafe des Mißlingens der ganzen Setzung, diese Suspension eine vollständige sein muß, wird sie im Alltagsleben ununterbrochen durch Affekte, die bis zur Leidenschaft erstarken können, oft beiseite gedrängt.

Aber auch diese, an sich gerechtfertigte Gegenüberstellung vereinfacht — wenn mechanisch verallgemeinert — den Tatbestand in einem Ausmaße, der leicht ein Verkennen der wesentlichen Momente herbeiführen kann. Wir meinen die schroff ausschließende Kontrastierung der angemessenen Erkenntnis des intentionierten Objekts mit den Interessen, Affekten, die diese Einstellung zu trüben pflegen.



Portanto, é claro, sem mais, que atos objetivantes têm de resultar diferentes quando são dirigidos a meros objetos e não às objetivações. Essa diferença ainda se intensifica na vida cotidiana, na qual em cada ato de objetivação torna-se ainda mais ontologicamente significativo seu caráter de exteriorização. Pois com isso importa não apenas como afeta o mundo exterior humano e objetivo, mas ainda se e o quanto demanda ou inibe, intensifica ou debilita, a existência pessoal tanto interna quanto externa daquele que põe. Com isso, é enunciada uma importante diferença que, contudo, não deve ser deturpada através de uma hipostasia unilateral.[517] Pois, de um lado, deve-se constatar que todo ato objetivado, mesmo o objetivado no trabalho, é desencadeado, por último, através de necessidades, interesses, etc.; o que o caracteriza como elemento fundante do ser social não é a ausência de um interesse, mas que esse interesse — para poder ser satisfeito otimamente — põe de fato em andamento o ato de trabalho, contudo, tem de ser suspenso durante sua preparação e implementação. Naturalmente, mesmo nos atos da vida cotidiana, mesmo quando neles prepondere a exteriorização, essa estrutura não pode jamais completamente se perder. Também com cada ato de exteriorização se propõe a realização de um determinado propósito, pelo o quê, mesmo a suspensão do interesse na preparação e implementação jamais pode, nem por princípio, estar completamente ausente, desde que não se fale de ações de caráter puramente patológico. Hegel costumava dizer: não se tem de ser nenhum sapateiro para saber onde o sapato de alguém aperta; com isso está claramente enunciado que aqui é igualmente ontologicamente decisiva a suspensão das necessidades imediatas, para poder satisfazê-las com mais segurança pela via indireta da correta estimativa do objeto — mesmo sem sua fundamentação científica ou especializada. Com isso, naturalmente, as diferenças são igualmente importantes; enquanto a suspensão das necessidades no trabalho conduz ao desenvolvimento de ciências exatas, surgem, p. ex., no conhecimento humano da vida cotidiana, no melhor dos casos, experiências pessoais acumuladas, controladas, repetidas; enquanto lá, sob pena de fracasso da posição toda, essa suspensão tem de ser completa, na vida cotidiana, ininterruptamente, através de afetos que podem se intensificar até a paixão, com frequência é posta de lado.

Todavia, também essa confrontação em si justificada simplifica — quando generalizada mecanicamente — o estado de fato em uma dimensão que facilmente pode causar um desconhecimento dos momentos essenciais. Pensamos no contraste abruptamente excludente do conhecimento adequado do objeto intencionado com os interesses, afetos, que costumam turvá-lo.

517 {Nota da tradução} Schneider (p.447), Benseler e Morbois (p.138) inseriram neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.926) e em Scarponi (p.426).

Man kann das Verhalten zu Gegenständen und Vergegenständlichungen in dieser Hinsicht nicht einfach gleichsetzen. Die absolute Suspension der Affekte kann nur in Fällen ungestört zum Ausdruck gelangen, wo für die Arbeit (und für die aus ihr erwachsende Wissenschaft) das reine Ansichsein des Gegenstandes ausschließlich in Betracht kommt. Schon in der Ökonomie, wo verschiedene Gegenstände, etwa als mögliche Rohstoffe einer zukünftigen Vergegenständlichung, einem Planen von Setzungen unterworfen werden, sind Interessen und dementsprechend Affekte nicht mehr ausschaltbar. Und je gesellschaftlicher diese Akte werden, desto weniger bewahrt die Suspension des Bedürfnisses ihren absoluten Charakter. Bedürfnisse, Interessen, sogar Leidenschaften können dabei eine große, zuweilen sogar eine positive Rolle spielen. Die vollendete »Interessenlosigkeit« des Gelehrten ist in dieser Allgemeinheit ein bloßes Dogma der Kathederkonventionen. Die Leidenschaft, eine ökonomische Formation, ein Rechtssystem, eine Staatsform zu entlarven oder als fortschrittliche durchzusetzen etc., das damit eng verbundene positive oder negative Bewerten der historischen Vergangenheit etc. kann auch rein wissenschaftliche Wahrheiten ans Tageslicht fördern, denen der akademisch-dogmatische Objektivismus blind gegenüberstand. Lenin spricht mit Recht darüber, daß die so zum Ausdruck kommende Parteilichkeit ein höheres Niveau der Objektivität verwirklichen kann als der pure Objektivismus.[518]

Es ist hier nicht der Ort, die wissenschaftlich theoretische Seite dieses höchst widerspruchsvollen Problemkomplexes näher auszuarbeiten. Diese Widersprüchlichkeit in den gesellschaftlichen Verhältnissen, Prozessen etc. muß aber wenigstens in ihren allerallgemeinsten Umrissen vor uns stehen, wenn wir die Lage des Menschen im Alltag, seine »Welt«, seine »Weltanschauung« einigermaßen begreifen wollen. Daß solche als unmittelbare materielle wie geistige Umwelten der Praxis in einem Leben, das von Vergegenständlichungen geordnet ist, notwendig existieren, wissen wir bereits. Das Alltagsleben hat dabei als besonderes Kennzeichen, daß die Beziehung von Theorie (als bewußtseinsmäßige Vorbereitung der Praxis) und Praxis einen unmittelbaren Charakter hat, jedenfalls übertrifft sie alle anderen Lebenssphären an Unmittelbarkeit.[519] Das hängt — zugleich als Voraussetzung und Folge — aufs engste damit zusammen, daß das Alltagsleben jenes Gebiet ist, in welchem jeder Mensch seine persönlichen Daseinsformen unmittelbar ausbildet, nach Möglichkeit durchsetzt, wo in wichtigen Hinsichten das Gelingen und Scheitern dieser Lebensführung für den Menschen entschieden wird. Das hat zur Folge, daß in allen Vergegenständlichun-

518 {18} Lenin Ausgewählte Werke, Moskau 1938, Xl, S. 351; LW I, S. 414.
519 {19} Lukács: Eigenart, a. a. O., 1, S. 44 ff.; GLW II, S. 44 ff.



Não se pode simplesmente igualar, nesse aspecto, o comportamento para com objetos e objetivações. A suspensão absoluta dos afetos pode alcançar pacificamente expressão apenas nos casos, para o trabalho (e para a ciência que dele cresce), onde entra em consideração exclusivamente o puro ser-em-si dos objetos. Já na economia, onde diferentes objetos, por exemplo, como possíveis matérias-primas para uma objetivação futura, são submetidos a um planejamento de posições, os interesses e afetos correspondentes não são mais evitáveis. E quanto mais sociais se tornam esses atos, tanto menos a suspensão da necessidade mantém seu caráter absoluto. Necessidades, interesses, mesmo paixões, podem desempenhar com isso um grande, por vezes mesmo um positivo, papel. O consumado »desinteresse« do erudito é, nessa generalidade, um mero dogma das convenções de cátedra. A paixão por desmascarar ou afirmar como progressista uma formação econômica, um sistema de Direito, uma forma de Estado, etc., o com isto intimamente vinculado avaliar positivo ou negativo do passado histórico, etc., pode também trazer à luz do dia verdades puramente científicas, às quais o objetivismo dogmático-acadêmico cegamente se contrapõe. Lenin fala, com acerto, que o partidarismo que assim vem à expressão pode realizar um nível mais elevado da objetividade que a do puro objetivismo[520].

Não é aqui o lugar para elaborar mais de perto o aspecto teórico-científico desse complexo de problemas altamente pleno de contradição. Essa contraditoriedade nas relações, processos, etc., sociais tem de, contudo, ao menos em seus contornos de todos os mais gerais, estar frente a nós se queremos conceber razoavelmente a posição dos seres humanos na vida cotidiana, o seu »mundo«, a sua »concepção de mundo«. Que tais mundos ambientes, tanto imediatamente material quanto espiritual, da práxis em uma vida que é ordenada por objetivações existem necessariamente, já sabemos. Que a vida cotidiana tem como característica particular que a relação de teoria (como preparação consciente da práxis) e práxis tem um caráter imediato, de todo modo, ultrapassa todas as outras esferas da vida em imediaticidade.[521] Isso conecta-se estreitamente — ao mesmo tempo como pressuposto e consequência — com isto, que a vida cotidiana é a esfera na qual cada ser humano, tanto quanto possível, molda imediatamente suas formas pessoais de existência, aonde, em importantes aspectos, é decidido o sucesso ou o fracasso desse modo de vida. Isso tem por consequência que, em todas as objetiva-

520 {18 Lenin: Ausgewählte Werke, Moskau 1938, Vol. XI, p. 351; LW, Vol. I, p.414.
521 {19} Lukács: Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.44 s; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.44 s. Edição brasileira, Estética – a peculiaridade do estético, vol. 1, Boitempo, 2023, p.183 e ss.

gen der Entäußerungskomponente eine größere Bedeutung als sonst zukommt. Sehr viele Entschließungen werden nicht ausschließlich danach gefällt, ob der Betreffende die eben vorliegende Vergegenständlichung sachlich für unbedingt richtig hält, sondern danach, ob und wieweit sie in jenes System von Entäußerungen organisch einfügbar ist, das der betreffende Mensch für sich selbst aufgebaut hat. Auch hier muß ein doppelter Vorbehalt gemacht werden: einerseits werden die Menschen diese Herrschaft der Entäußerungen über die Objektivität der Vergegenständlichungen — im Durchschnitt des Alltags — selten so weit treiben, daß sie dabei ihre Existenz aufs Spiel setzen, andererseits entsteht in den meisten Konfliktfällen eine Verschiebung innerhalb des Bewußtseins, indem der Mensch der Regel nach das seiner Lebensführung Zusagende für objektiv seiend, das ihr Widersprechende für objektiv nicht seiend hält. Auf die unendliche Zahl der dabei entstehenden Variationen, Übergänge etc. können wir hier nicht eingehen. Es muß nur begriffen werden, daß diese durch die Entäußerungsakte vollzogenen Transformationen sich keineswegs auf einzelne, unmittelbar persönliche Beschlüsse beschränken, sondern vorwiegend eine verallgemeinernde Tendenz besitzen, die auch das rein Persönliche in eine persönlich vollzogene Verwirklichung allgemeiner Gesetze, Normen, Traditionen etc. zu verwandeln strebt. In anfänglichen Gesellschaften beherrschen ihre verallgemeinernden Anschauungen unmittelbar die gesamte Lebensführung all ihrer Mitglieder; erst wenn das zunehmende Wachstum der gesellschaftlichen Arbeitsteilung die Beziehungen der Menschen zueinander und zu den gesellschaftlichen Prozessen vielfältiger und verwickelter macht, wenn infolgedessen das Individuelle an dem Menschen immer entwickelter und für ihre Praxis immer maßgebender wird, entstehen in immer gewichtigerer Weise die eben angedeuteten Stellungnahmen. In ihren Widersprüchen äußert sich der gesellschaftliche Charakter dieser Entwicklung zur Individualität: die Individualität kann in ihren Entäußerungen nur dann eine Selbstbestätigung, auch für sich selbst und erst recht für ihre Umwelt, finden, wenn sie die in ihnen mitenthaltene Selbstbejahung zur Repräsentanz einer von ihr bejahten Gesellschaftsschicht, gesellschaftlichen Strömung erhebt. Das muß natürlich nicht unbedingt eine Zustimmung zum jeweiligen gesellschaftlichen status quo sein; die Sonderlinge des 18. und 19. Jahrhunderts, die existenzialistischen Individualisten, ja selbst die Beatniks des 20. verneinen ihre Gegenwart immer — einerlei wie weit bewußt — von einem gesellschaftlich-verallgemeinernden Standpunkt aus. Die »Welt« und besonders die »Weltanschauung« der sich so entäußernden Individuen ist weitgehend vom Inhalt, von der Richtung dieser Entäußerungen bestimmt. Wiederum: nicht als ob sie nun von sich aus eine »Welt« schaffen könnten, sondern weil die Menschen als antwortende Wesen in



ções ao componente da exteriorização corresponde um maior significado que aos demais. Muitíssimas decisões não são tomadas exclusivamente segundo se a pessoa concernente considera justamente a objetivação em questão de fato incondicionalmente correta, mas segundo se e o quanto ela é inserível organicamente naquele sistema de exteriorizações que o ser humano concernente construiu para si mesmo. Também aqui tem de ser feita uma dupla reserva: por um lado, os seres humanos raramente conduzem tão longe esse domínio da exteriorização sobre a objetividade das objetivações — na média do cotidiano — que coloquem em jogo com isso sua existência; por outro lado, emerge na maior parte dos casos de conflito um deslocamento no interior da consciência, na medida em que os seres humanos, por regra, mantêm por objetivamente existente o aceito para seu modo de vida, o que o contradiz, por objetivamente não existente. Do número infindável de variações, transições, etc., que disso surge, não podemos aqui tratar. Deve apenas ser compreendido que essas transformações executadas através de atos de exteriorização não se limitam, de modo algum, a decisões singulares, diretamente pessoais, mas possuem prevalentemente uma tendência generalizante que aspira a alterar mesmo o mais puramente pessoal em uma realização pessoalmente executada de leis, normas, tradições, etc., gerais. Nas sociedades iniciais, suas concepções generalizantes dominam imediatamente o modo de vida como um todo de todos os seus membros; apenas quando o aumento crescente da divisão social de trabalho faz mais variadas e complicadas as relações dos seres humanos entre si e para com os processos sociais, quando, por consequência disso, o individual no ser humano se torna sempre mais desenvolvido e, para sua práxis, sempre mais decisivo, emergem de modo sempre mais importante as tomadas de posição há pouco indicadas. Nas suas contradições se manifesta o caráter social desse desenvolvimento para a individualidade: a individualidade apenas pode, em suas exteriorizações, encontrar uma autoconfirmação, tanto para si mesma e ainda mais para seu mundo ambiente, elevar-se a autoafirmação nelas contida a representante de um estrato social, de uma corrente social, por ela apoiado. Isto não tem, naturalmente, de incondicionalmente ser um consentimento para com o respectivo *status quo* social; os excêntricos dos séculos 18 e 19, os individualistas existencialistas, mesmo os *beatniks* do século 20, negam sempre seu presente — não importa quão consciente — a partir de um ponto de vista generalizante-social. O »mundo« e particularmente a »concepção de mundo« dos indivíduos que assim se exteriorizam é determinado amplamente pelo conteúdo, pela direção dessas exteriorizações. Novamente: não como se eles, por si, pudessem criar um »mundo«, mas porque os seres humanos, enquanto ser que responde,

ihren Entäußerungen zu den zeitbedingten Existenzfragen der jeweiligen Gesellschaft Stellung nehmen, darin Alternativen im Namen der Bedürfnisse ihrer eigenen Persönlichkeit bejahend oder verneinend entscheiden.

Dabei entsteht in dieser Wechselwirkung von Mensch und Umgebung eine eigene Vermischung von Sein und Wert. Der spezifische Seinscharakter des Werts gehört zu den Kategorien des gesellschaftlichen Seins, die am spätesten adäquat erkannt wurden. Die selbständig gewordene Wissenschaft hat vielfach die Tendenz, die Wertung zu subjektivieren, in ihr bloß den setzenden Akt und nicht das die Setzung auslösende gesellschaftlich seiende Objekt anzuerkennen; wo dies, wie häufig in der Philosophie, doch geschieht, wird der seiende Charakter des Werts als etwas Transzendentes bejaht. In der Unmittelbarkeit des Alltags entsteht dagegen die Tendenz, Sein (Gegenständlichkeit wie Vergegenständlichung) und Wert ontologisch völlig zu verschmelzen, wobei diese spontane Intention in der transzendenten Auffassung des Werts durch Religionen und idealistische Philosophien eine gedankliche Stütze zu finden pflegt. Infolge der vorherrschenden Unmittelbarkeit des Alltagslebens entsteht aus dieser Mischung von Sein und Wert eine unauflösbar scheinende Grundlage des Lebens, in welcher sich beide Komponenten gegenseitig stärken und auch eine Unterstützung durch Gefühle etc. erhalten. Wenn die Geschichte der Wissenschaften solche Seinsauffassungen, wie z. B. sublunare und superlunare Welt, einfach als vom Fortschritt der Erkenntnis überholte Vorurteile behandelt, so hat das vom Standpunkt einer strikt fachlich begrenzten Wissensgeschichte eine gewisse Berechtigung. Wenn wir jedoch dieselbe Entwicklung im Rahmen der Lebenstotalität der gesellschaftlich lebenden Menschen betrachten, so müssen wir uns auch bei dem, was wissenschaftlich als reines Vorurteil, als bloßer Denkfehler etc. bezeichnet wird, an das Wort von Marx erinnern: auch die Vorurteile sind nicht aus den Lehrbüchern in die Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit in die Lehrbücher gedrungen.

Dieses Eindringen hat zwei voneinander an sich unabhängige, in der gesellschaftlichen Praxis jedoch ununterbrochen aufeinander einwirkende Faktoren. Der eine ist selbstverständlicherweise der aus den ökonomischen Verhältnissen herauswachsende, ihre Bedürfnisse beantwortend erfüllende Fortschritt der Wissenschaften selbst. Man darf dabei jedoch nie vergessen, daß er sich nie in einem gesellschaftlich luftleeren Raum abspielt, d. h. es gibt zwar immer wieder Hypothesen, mit deren Hilfe die dringlichen Fragen praktisch gelöst werden können, es ist jedoch — gerade in vielen ontologisch entscheidenden Fragen der Weltkenntnis — ein häufig wiederkehrender Fall, daß es Erklärungsmöglichkeiten für einen bestimmten Phänomenkomplex gibt, die ihre Voraussicht und



em suas exteriorizações tomam posição para com as questões da existência do momento da respectiva sociedade, cujas alternativas, em nome das necessidades de sua própria personalidade, decidem afirmando ou negando.

Com isso surge, nessa interação de ser humano e entorno, uma particular mistura de ser e valor. O específico caráter ontológico do valor pertence àquelas categorias do ser social que foram das últimas reconhecidas adequadamente. A ciência que se tornou independente tem em muitos casos a tendência de subjetivar a valoração, de nela meramente reconhecer o ato de pôr e não a posição desencadeada pelo objeto socialmente existente; onde isso de fato ocorre, como é frequente na filosofia, afirma-se o caráter existente dos valores como algo transcendente. Na imediaticidade do cotidiano surge, em oposição, a tendência de ontologicamente fundir completamente ser (objetividade bem como objetivação) e valor, com o que essa intenção espontânea costuma encontrar na visão transcendente dos valores, através da religião e da filosofia idealista, um apoio intelectual. Como consequência da imediaticidade dominante da vida cotidiana, surge dessa mistura de ser e valor uma base aparentemente indissolúvel da vida, na qual ambos os componentes se intensificam mutuamente e, ainda, obtêm apoio através dos sentimentos, etc. Quando a história das ciências trata tais concepções de ser, como, p. ex., mundo sublunar e supralunar, simplesmente como preconceitos ultrapassados pelo progresso do conhecimento, tem, do ponto de vista de uma história do saber estritamente especializado, uma certa justificação. Se, contudo, consideramos o mesmo desenvolvimento na moldura da totalidade de vida dos seres humanos que vivem em sociedade, temos de nos relembrar, também ante o que é descrito cientificamente como mero preconceito, como mero equívoco do pensamento, das palavras de Marx: mesmo os preconceitos não penetraram dos livros acadêmicos à realidade, mas da realidade aos livros acadêmicos.

Esse penetrar tem dois fatores, em si independentes que, contudo, na práxis social afetam ininterruptamente um ao outro. O primeiro, de modo evidente, é o desenvolvimento da própria ciência, que brota das relações econômicas, respondendo às suas necessidades. Todavia, não se pode esquecer que jamais tem lugar em um vácuo social, p. ex., há de fato continuamente hipóteses com cuja ajuda as questões urgentes podem ser praticamente resolvidas, todavia — justamente em muitas questões ontológicas decisivas do conhecimento do mundo — é um caso comum recorrente que existem várias possibilidades de esclarecimento para um determinado complexo de fenômenos, que possibilitam de igual (ou quase igual) modo sua previsão e,

damit ihre praktische Beherrschung in gleicher (oder fast gleicher) Weise ermöglichen, und darum praktisch formal betrachtet als gleichwertig angesehen werden können. Sie unterscheiden sich jedoch in doppelter Hinsicht: einerseits in bezug auf ihre Fähigkeit, einen kleineren oder größeren Umkreis der Phänomene für die Praxis bewältigbar zu machen, andererseits darin, ob und wieweit sie mit jenen Seinsvorstellungen übereinstimmen, die aus gesellschaftlich-menschlich oft sehr verschiedenen Gründen die »Welt« des Alltagslebens der Menschen auf der gegebenen historischen Stufe unterstützen oder untergraben. Man denke daran, daß in der Spätantike die heliozentrische Astronomie bereits als wissenschaftliche Theorie auftrat. Sie blieb aber einflußlos der geozentrischen gegenüber, eben wegen dieses Widerspruchs zur »Welt« des Alltags. Dieser Widerstand — gegründet auf das ontologisch bloß eingebildete, aber alltagsmenschlich-praktisch höchst wichtige Gefühl der größeren Geborgenheit der Menschen in einem Kosmos, dessen Mittelpunkt unsere Erde ist — erwies sich als so stark, daß, als reale Bedürfnisse der gesellschaftlichen Praxis das heliozentrische System entschieden auf die Tagesordnung gestellt haben, kluge Verteidiger des Bestehenden, wie der Kardinal Bellarmin, den Standpunkt einer doppelten Wahrheit vertraten: in der ökonomischen und wissenschaftlichen Praxis den Heliozentrismus als brauchbares Werkzeug zu akzeptieren, zugleich aber ontologisch für die »Welt« des Alltags (wozu ihrem Wesen nach auch die Religion gehört) weiter die Erde als Mittelpunkt des Kosmos zu betrachten. Die Stärke dieses Widerstands wird leicht sichtbar, wenn man etwa an Pascal denkt, der die ontologischen Folgen dieser Wendung für den menschlichen Alltag scharfsinnig aufgedeckt hat, wenn man in Betracht zieht, daß um die letzte Jahrhundertwende so hervorragende Wissenschaftler wie Duhem in ausgesprochener Weise und Poincare praktisch-faktisch den Standpunkt des Kardinals Bellarmin vertraten.

Das ändert natürlich nichts an den fachlich-wissenschaftlichen Ergebnissen. Wohl aber sehr viel daran, wie diese, mit der verdienten Autorität, die sie rein wissenschaftlich besitzen, auf das Denken des Alltags einwirken, eben weil sie Bedürfnisse befriedigen, die aus dem Boden dieses gesellschaftlich-geschichtlich geradesoseienden Alltags herausgewachsen sind, die wiederum ihrerseits darauf rückwirken, wie die Wissenschaftler ihre eigene Methode und deren Resultate ontologisch auslegen. Daß hierbei zwischen der wissenschaftlichen Arbeit selbst und dieser ihrer auf das Sein bezogenen Selbstinterpretation große Unterschiede, ja scharfe Gegensätze entstehen können, hat bereits Lenin bemerkt, indem er auf die Diskrepanz hinweist, die bei bedeutenden Naturforschern immer wieder auftaucht, einerseits wenn sie unmittelbar mit den realen Gegenständen ihres Forschens konfrontiert sind, und andererseits, wenn sie der Methode und den



com isso, seu domínio prático, e é por isso que podem ser consideradas prático-formalmente como equivalentes. Elas se diferenciam, contudo, em um duplo sentido: por um lado, em relação à sua capacidade de fazer dominável pela práxis um círculo maior ou menor de fenômenos; por outro lado, se e o quanto coincidem com aquelas representações do ser (*Seinsvorstellungen*), apoiam-se ou minam os fundamentos humano-sociais, com frequência muito diferentes, do »mundo« da vida cotidiana dos seres humanos no patamar histórico dado. Pense-se, sobre isso, que, na Antiguidade tardia, aparece já a teoria heliocêntrica como teoria científica. Permanece, contudo, sem influência ante a geocêntrica justamente devido a essa contradição com o »mundo« cotidiano. Essa resistência — fundado no, ontologicamente meramente quimérico mas, prático-cotidiano-humanamente altamente importante, sentimento de uma maior segurança dos seres humanos em um cosmos cujo centro é nossa Terra — demonstrou-se tão intensa que, quando as reais necessidades da práxis social resolutamente colocaram na ordem do dia o sistema heliocêntrico, espertos defensores do existente, como o cardeal Belarmino, advogaram o ponto de vista de uma dupla verdade: na práxis econômica e científica, aceitar o heliocentrismo como instrumento útil, ao mesmo tempo, contudo, ontologicamente para o »mundo« do cotidiano (onde, por sua essência, também pertence à religião) continuar considerando a Terra como o centro do cosmos. A intensidade dessa resistência torna-se facilmente visível se se pensa, por exemplo, em Pascal, que desvelou argutamente as consequências ontológicas dessa virada para o cotidiano humano, se se toma em consideração que, por volta da última passagem de século, cientistas tão destacados quanto Duhem, de modo manifesto, e Poincaré, do ponto de vista fático-prático, defenderam o ponto de vista do cardeal Belarmino.

Isso nada altera, naturalmente, nos resultados científico-técnicos. Mas, contudo, muitíssimo em que, como estes, com a merecida autoridade que possuem puramente cientificamente, afetam o pensamento do cotidiano justamente porque satisfazem necessidades que brotam do solo do ser-precisamente-assim desse cotidiano histórico-social que, novamente, por seu lado retroagem sobre como os cientistas interpretam seu próprio método e os resultados ontológicos deste. Que nessa ocasião podem surgir grandes diferenças, mesmo agudas oposições, entre o trabalho científico enquanto tal e essa sua autointerpretação referente ao ser, Lenin já comentou quando aponta a discrepância, que continuamente emerge em significativos pesquisadores da natureza, por um lado quando são imediatamente confrontados com os objetos reais de sua pesquisa e, por outro lado, quando tentam dar ao método e aos

Ergebnissen ihrer Forschung einen allgemein theoretischen, letzten Endes ontologischen Ausdruck zu geben versuchen.[522] Soweit man bloß von den Einzelproblemen der Einzelwissenschaften spricht, könnte man die Aussprüche letzteren Typs einfach ignorieren, da sie ja den Gang der wissenschaftliche Untersuchungen selbst nicht zu stören scheinen.[523] Für uns ist nur jene Seite dieses Problemkomplexes von Interesse, in der die seinsmäßigen Zusammenhänge zwischen »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags einerseits und dem Weltbild der modernen Wissenschaften zum Ausdruck gelangen. Unabhängig also davon, wieweit diese Aussprüche seine konkret-praktische wissenschaftliche Tätigkeit beeinflussen, scheint uns die folgende Deklaration Heisenbergs für unsere Frage bedeutsam zu sein: »Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck, daß man die Verhältnisse vielleicht nicht allzu grob vereinfacht, wenn man sagt, daß *zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht*, daß er keine anderen Partner und Gegner mehr findet . Auch in der Naturwissenschaft ist also *der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«[524] Es ist klar, daß solche Ausführungen nichts mit der praktischen Methodologie echt physikalischer Probleme zu tun haben; ihr Inhalt ist eine philosophische Verallgemeinerung, deren reale Basis bestenfalls subjektive Begleitungserlebnisse in der Praxis eines Gelehrten sein können. Denn ob die untersuchte Naturwelt einen makroskopischen oder mikroskopischen Charakter hat, kann auf die Frage nach ihrem Ansichsein keinerlei Einfluß haben; so viel konkret Neues die Atomphysik der Wissenschaft gebracht hat, so wenig konnte sie das ontologische Verhältnis des menschlichen Subjekts zum objektiven Natursein ändern.

Die Personalunion des bedeutenden Gelehrten mit dem banalen, modernistischneopositivistischen Leugner des Ansichseins gibt solchen Erklärungen eine allgemein gesellschaftliche Bedeutsamkeit; um so mehr, als bekanntlich Heisenberg nicht der einzige Gelehrte von Weltruf ist, der mit derartigen ontologischen Anschauungen hervortritt, im scharfen Gegensatz zur kritischen Besonnenheit

522 {20} Lenin Sämtliche Werke, Wien 1927, XIII, S. 150; LW 14, S. 155.

523 {21} Wieweit dies wirklich der Fall ist, könnten letzthin nur Fachleute, die einen offenen Sinn für das Sein haben, entscheiden. Es ist jedenfalls interessant, daß schon Lenin auf den Zusammenhang von Überspannung der rein mathematischen Methode und Verschwinden (oder zumindest Verblassen) des physikalischen Seins in der Physik aufmerksam gemacht hat. Ebd., S. 311 ff.; LW 14, S. 305 ff.

524 {22} W. Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 17-18.



resultados de sua pesquisa uma expressão teórica geral, por último ontológica.[525] Tanto quanto se fala meramente dos problemas singulares das ciências singulares, pode-se simplesmente ignorar as observações de último tipo, pois não parecem perturbar as próprias investigações científicas em andamento.[526] Para nós, o que interessa é apenas aquele aspecto do complexo de problemas em que alcançam expressão as conexões ontológicas entre »mundo« e »concepção de mundo« do cotidiano, por um lado, e a imagem do mundo das ciências modernas, por outro. Independentemente de quanto esses comentários influenciem sua atividade científica prático-concreta, parece-nos significativa para nossa questão a seguinte declaração de Heisenberg: »Quando, tenta-se, partindo da situação na ciência natural moderna avançar tateando até os fundamentos em movimento, tem-se a impressão de que simplificam-se as relações talvez não demasiado rudemente quando se diz que *pela primeira vez no curso da história o homem sobre esta Terra apenas se confronta consigo mesmo*, que ele não mais encontra nenhum outro parceiro ou adversário (...) Mesmo na ciência da natureza também o *objeto da pesquisa não é mais a natureza em si, mas a natureza que se oferece ao colocar humano da questão*, e nessa medida também aqui, novamente, o homem depara-se apenas consigo mesmo.«[527] É claro que tais argumentações nada têm a ver com a metodologia prática de autênticos problemas físicos; seu conteúdo é uma generalização filosófica cuja base real, na melhor das hipóteses, podem ser vivências que acompanham a práxis de um erudito. Pois se o mundo natural investigado tem um caráter macro ou microscópico, não pode ter nenhuma influência na questão acerca do seu ser-em-si; por mais novidades concretas que a física atômica tenha trazido, pôde alterar muito pouco a relação ontológica do sujeito humano para com o ser natural objetivo.

A união pessoal do acadêmico significativo com o banal negador positivista-moderno do ser-em-si dá a tais explicações uma geral significabilidade social; tanto mais que, como todos sabem, Heisenberg não é o único acadêmico de reputação internacional que emerge com tais concepções ontológicas, em aguda oposição à circunspecção crítica

525 {20} Lenin: Sämtliche Werke, Vol. XIII, Viena, 1927, p. 150; LW, Vol. 14, p.155.

526 {21} O quanto este realmente é o caso podem, por último, decidir apenas especialistas que possuem um senso aberto para o ser. É igualmente interessante que já Lenin tenha chamado a atenção para a conexão da hipostasia do puro método matemático e o desaparecer (ou ao menos o empalidecer) do ser físico na física.

527 {22} Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik. Rowohlt, Hamburgo, 1955, p.17-8. {Nota da tradução} Schneider (p.453) aqui inseriu uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.933), em Benseler, em Scarponi (p.432) nem em Morbois (p.144).

der älteren Generation, etwa zu Boltzmann oder Planck (man denke an zahlreiche Äußerungen Einsteins). Diese Bedeutung entsteht daraus, daß in solchen Stellungnahmen die Verknüpfung von »Welt« und »Weltanschauung« des Alltags mit der breiten weltanschaulichen Wirkung der Wissenschaft in doppelter Hinsicht zum Ausdruck kommt. Einerseits wirken sich hier die Ergebnisse der wissenschaftlichen Entwicklung nicht in ihrer immanenten Wissenschaftlichkeit aus, sondern durch Interpretationen, die ihren — ontologisch so verallgemeinerten — Gehalt an bestimmte herrschende Ideologien anschließen, die diesem den Anschein (und die Autorität) eines exakten wissenschaftlichen Begründetseins verleihen. Andererseits darf man solche Manifestationen bedeutender Gelehrten weder als bloß rein subjektive Aussagen, noch weniger als ein einfaches Sichanschmiegen an Modeströmungen auslegen; es handelt sich vielmehr darum, daß auch solche persönlichen Weltanschauungen aus demselben Boden entsprießen, der die »Weltanschauungen« des Alltags produziert, der zugleich die gesellschaftliche Grundlage der weit verbreiteten modischen Philosophien bildet. Es wäre verkehrt, den Physiker Einstein mit Modephilosophen à la Spengler auch nur in einem Atem zu nennen, das jedoch, was als »Weltanschauung« aus der Relativitätstheorie eine allgemeine Verbreitung fand, ist ebenso ein geistiges Symptom jener gesellschaftlichen Entwicklungsetappe, wie »Der Untergang des Abendlandes« selbst. Wenn hier von einem gemeinsamen gesellschaftlichen Bedürfnis, von einer Art von sozialem Auftrag die Rede ist, so darf dieses doch nicht in einer vereinfachten Formel fixiert werden. Das Bedürfnis ist vielmehr ein außerordentlich mannigfaches und komplexes, wenn seine Grundtendenz auch — letzten Endes, aber nur letzten Endes — in eine bestimmte Richtung drängt. Diese ist von der Stellung des individuums im gegenwärtigen Kapitalismus bestimmt: die allgemein gewordene Manipulation macht aus ihm einen souveränen Former aller Dinge, dessen Formungswillen keine davon unabhängige Welt des Seins gegenübersteht, gleichzeitig wird aber jeder Mensch zu einem widerstandsunfähigen Nichts der Allmacht der Manipulation gegenüber. Es ist hier nicht der Ort, die vielfachen Abwandlungen zu schildern, in denen sich dieses so widersprüchliche Weltgefühl äußert. Für unser Problem ist dieses Zusammen von abstrakter Allmacht und konkreter Ohnmacht das entscheidend wichtige Motiv. Dieses drückt sich einerseits in den verschiedenen philosophischen Versuchen aus, das Sein des Seins gedanklich zu annullieren, andererseits in dem Kontakt, der dabei zwischen einer solchen »Naturphilosophie« und wichtigen Tendenzen der modernen Theologie entsteht. Da die überlieferte Ontologie der Religionen kaum von irgend jemand mehr wirklich geglaubt wird, eröffnete diese theoretische Vernichtung des Seins die Möglichkeit, das religiöse Bedürfnis von heute so zu



da geração mais velha, por exemplo, Boltzmann ou Planck (pense-se em numerosos comentários de Einstein). Esse significado surge de que, em tais tomadas de posição, a ligação de »mundo« e »concepção de mundo« do cotidiano, com o amplo efeito de concepção de mundo da ciência, expressa-se em duplo sentido. Por um lado, os resultados do desenvolvimento científico não agem aqui em sua cientificidade imanente, mas através de interpretações que atam seu conteúdo — assim generalizado ontologicamente — a determinadas ideologias dominantes, que lhe emprestam a aparência (e a autoridade) de um exato ser-fundado cientificamente. Por outro lado, não se deve interpretar tais manifestações de eruditos significativos nem como meras proposições meramente subjetivas, muito menos como simples ajustar-se a correntes da moda; trata-se, antes, de que também tais concepções de mundo pessoal brotam do mesmo solo das »concepções de mundo« que o cotidiano produz, o qual, ao mesmo tempo, constitui base social das filosofias em moda amplamente difundidas. Seria incorreto nomear em um mesmo fôlego o físico Einstein com filósofos em moda *à la* Spengler, isto, todavia, que, a partir da teoria da relatividade, como »concepção de mundo«, encontrou uma disseminação geral, é igualmente um sintoma espiritual daquela etapa de desenvolvimento social tal como o próprio »A decadência do Ocidente«. Quando aqui é falado de uma necessidade social comum, de uma espécie de encargo social, este não pode ser fixado em uma fórmula simplificada. Antes, a necessidade é extraordinariamente variada e complexa, mesmo que sua tendência fundamental — por último, mas apenas por último — pressione em uma determinada direção. Esta é determinada pela posição do indivíduo no capitalismo do presente: a manipulação tornada geral faz dele um formador soberano de todas as coisas cuja vontade formadora não se defronta com nenhum mundo independente, contudo, ao mesmo tempo, torna todo ser humano um nada incapaz de resistência ante a onipotência da manipulação. Aqui não é lugar para descrever as variadas inflexões em que se manifesta esse sentimento de mundo. Para nosso problema, essa confluência de onipotência abstrata e impotência concreta é o motivo decisivamente importante. Essa se expressa, por um lado, nas diferentes tentativas filosóficas de intelectualmente anular o ser do ser; por outro lado, no contato que com isso surge entre uma tal »filosofia da natureza« e tendências importantes da teologia moderna. Desde que a ontologia da religião tradicional dificilmente é realmente crida por mais alguém, essa aniquilação teórica do ser abre a possibilidade de se formular a necessidade religiosa de hoje

formulieren, daß ein Einklang mit der modernsten Wissenschaft im Nichtsein des Seins zutage trete. (Man denke an Teilhard de Chardin und Pascual Jordan.) Diese Verbindung ist so stark, daß auch der heute als modern geltende Atheismus sich im wesentlichen ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen berufen fühlt, nicht das Bekämpfen der Religion, wie in den vergangenen letzten Jahrhunderten.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung sind nicht die konkreten Details und Nuancen in diesem Phänomenkomplex das wesentlich Interessante, sondern der Strom, der vom manipulierten Alltag in die Interpretationen der exakten Wissenschaften und von dort zurück in den Alltag dringt, die unwiderstehliche Verbreitung derartiger Anschauungen in der intellektuellen Elite, das Fehlen einer kritischen Einstellung solchen Tendenzen gegenüber. Die auffallendste Tatsache ist— und dabei lohnt es sich, für einen Augenblick betrachtend stehenzubleiben —, daß die Erkenntnistheorie in dieser Frage keine Einwände erhebt, ja im großen und ganzen diese Tendenzen weit mehr unterstützt, als sie durch Kritik zu hemmen. Das scheint nur für jene eine Paradoxie zu sein, die ihre Funktionen in der Vergangenheit nicht verfolgten und darum nicht bemerkten, daß die Erkenntnistheorie im allgemeinen die jeweilig herrschenden Methodenformen der Wissenschaften ihrer Zeit unkritisch zu kanonisieren pflegt und deshalb — als Grundlage ihrer Erkenntniskritik — Seinsartigkeiten fingiert, die geeignet sein könnten, der kanonisierten Erkenntnisweise eine seinsmäßige Basis zu geben. Man denke nur an Kant. Schon die methodologische Ausgangsfrage: »... wie sind sie möglich?« zeigt diese Struktur der Methode an. Wenn man sich an die wesentlichen Fragestellungen wendet, so sieht man, daß Kant beim »Ding an sich« richtigerweise von dessen Unabhängigkeit von jedem Bewußtsein ausgeht, um dann aus dieser Feststellung die logisch mögliche, aber ontologisch völlig unbegründete Folgerung zu ziehen, daß es deshalb unerkennbar sein müsse. Schon Hegel hat klar gesehen, daß die Unerkennbarkeit sich nur auf die leere — von jeder seinsmäßigen Konkretheit absehende, sich auf das bloße Überhaupt zurückziehende — Abstraktion beziehen kann; sobald das Ding irgendeine seinsmäßige Inhaltlichkeit, z. B. Eigenschaften besitzt, hört diese rein aus der Abstraktion stammende Unerkennbarkeit auf.[528] Und auf der anderen Seite ist das Monopol auf Produktivität des Bewußtseins in der Erkenntnis der Erscheinungswelt wiederum nichts weiter als eine abstrakte Verabsolutierung dessen, daß seine Funktion im Verhältnis zum Sein mehr ist als ein passives (»photographisches«) Abbilden; die Beschränkung auf die Erscheinungswelt ist eine logische Folge dieser abstrakten Überspannung der schöpferischen Produktivität des Bewußtseins. Aus der

528 {23} Hegel: Logik, a. a. O., S. 121 ff., hwa 6, S. 129 ff.



a que traga à luz uma harmonia com a mais moderna ciência acerca do não-ser do ser. (Pense-se em Teilhard de Chardin e Pascual Jordan.) Esse enlace é tão intenso que mesmo o ateísmo, hoje aceito como moderno, sente-se convocado a satisfazer uma necessidade religiosa, não a combater a religião, como nos últimos séculos passados.

Para nossa investigação presente, o essencialmente interessante não são os detalhes e nuances concretas nesse complexo de fenômeno, mas o fluxo que pressiona do cotidiano manipulado às interpretações das ciências exatas e, de lá, retorna ao cotidiano, a irresistível disseminação de tais concepções na elite intelectual, a ausência de uma postura crítica ante tais tendências. O fato mais conspícuo é — e vale a pena parar por um instante considerando-o — que a gnosiologia não levanta, nessa questão, quaisquer objeções, antes, no atacado e no todo, mais suporta amplamente essas tendências do que as impede através da crítica. Isso parece ser um paradoxo apenas para aqueles que não seguiram suas funções no passado e, por isso, não perceberam que a gnosiologia em geral costuma canonizar acriticamente as respectivas formas de método dominantes das ciências de sua época e por isso — como base de sua crítica do conhecimento — simulam espécies de ser que poderiam ser oportunas para dar uma base ontológica ao modo de conhecimento canonizado. Pense-se apenas em Kant. A questão metodológica inicial: »(...) como são possíveis?«, já indica essa estrutura do método. Quando se volta à colocação das questões essenciais, vê-se que Kant, quando parte da »coisa em si« de modo correto, de sua independência de toda consciência e, a partir dessa colocação, tira a conclusão, logicamente possível, mas ontologicamente completamente infundada, de que por isso teria de ser incognoscível. Já Hegel viu claramente que a incognoscibilidade pode apenas se aplicar à abstração vazia — que prescinde de toda concretude ontológica, que recua ao mero geral —; tão logo a coisa possua algum conteúdo ontológico, p. ex., propriedades, cessa essa incognoscibilidade puramente oriunda da abstração.[529] E, por outro lado, o monopólio sobre a produtividade da consciência no conhecimento do mundo fenomênico nada mais é que uma absolutização abstrata, que sua função na relação para com o ser que é mais que uma imagem passiva (fotográfica); a limitação ao mundo fenomênico é uma consequência lógica dessa hipostasia abstrata da produtividade criadora da consciência. A partir

529 {23} Hegel: Ciência da Lógica, 2. A doutrina da essência, Vozes, Petrópolis, 2017, p.138 s.

Kombination beider Abstraktionen erfolgt wieder bloß logisch (nicht ontologisch) die ausschließende Gegensätzlichkeit der seienden und der erscheinenden Welten, deren abstraktive Unwahrheit Hegel ebenfalls durchschaut hat. Eine nüchtern-ontologische Kritik kann also unschwer dazu gelangen, was die exklusive Vorherrschaft der Erkenntnistheorie notwendig verdeckt: zu einer ontologischen Kritik der jeweiligen Wissenschaft, ihrer Methode und ihrer Resultate, indem sie diese mit dem Sein selbst konfrontiert, statt dieses aus den Bedürfnissen der Wissenschaft abstraktiv »abzuleiten«. Dazu müssen aber eine solche Einstellung fördernde Tendenzen im Alltag selbst vorhanden sein. Ihre Entstehung und Entfaltung wird durch die jeweilige ökonomisch-soziale Beschaffenheit der Gesellschaft bestimmt. Und bei der unmittelbaren Verknüpftheit von Theorie und Praxis im Alltag spielen dabei nicht nur die fundamentalen Gesetzlichkeiten sondern auch das jeweilige Verhältnis von Wesen und Erscheinung eine große Rolle. Die unmittelbare Praxis reagiert auf die Erscheinungswelt nicht ohne Berechtigung, da diese eben die jeweils unmittelbare Realität repräsentiert. Da wir früher auf diese Divergenzen innerhalb der Ökonomie selbst hingewiesen haben, müssen wir hier auf sie zwischen Ökonomie und Überbau eingehen. Die so oft entstehenden falschen Ontologieh haben hier gewissermaßen ihre »Seinsbasis«.

Eine echte ontologische Kritik fehlt in unserer Gegenwart. Wie bereits früher dargestellt, ist Nicolai Hartmann der einzige, der sich an diese Frage sachkundig und klug herangewagt hat, wenigstens in der Ontologie des Naturseins auch mit Erfolg. Bei aller Vorsicht, bei aller prinzipiellen Urteilsenthaltung in den konkreten Fachfragen, zeigen seine Darlegungen — gewollt oder ungewollt —, daß das Eindringen der Ontologie des Alltags in die Naturwissenschaft viel weiter geht, als jene meinen, die die philosophischen Interpretationen auch der Beteiligten, auch der Führenden für die Sache selbst als völlig belanglos ansehen. Gerade seit Marx ist jene Dualität zwischen Philosophie und Wissenschaft, die noch bei Hegel herrschte, die trotz mancher seiner genialen kritischen Betrachtungen über einzelne wichtige Probleme doch vielfach zu einer abzulehnenden Anmaßung der Philosophie den Wissenschaften gegenüber führte, überholt; die Philosophie darf aber keineswegs darauf verzichten, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung kritisch zu betrachten. Das Sein bildet dabei den archimedischen Punkt. Es kann also nicht mehr, wie noch so oft bei Hegel, eine letzthin ontologische Behauptung in der Wissenschaft einfach mit Begriffsforderungen der Philosophie konfrontiert werden, sondern es muß, wenn etwa von Physik die Rede ist, eine Konfrontation des physikalischen Seins selbst mit den wissenschaftlichen Aussagen in der Physik selbst erfolgen, die Philosophie kann und muß nur fordern, daß



da combinação de ambas as abstrações segue-se, meramente logicamente (não ontologicamente) a opositividade excludente dos mundos existente e aparente, cuja inverdade abstrativa Hegel igualmente compreendeu. Uma crítica ontológico-sóbria pode, portanto, sem dificuldade, alcançar o que o domínio exclusivo da gnosiologia necessariamente vela: uma crítica ontológica da respectiva ciência, de seu método e seus resultados, na medida em que ela os confronta com o próprio ser, ao invés de os »deduzir« abstrativamente a partir das necessidades da ciência. Para isso, contudo, têm de ser existente no próprio cotidiano as tendências que promovem uma tal postura. Seu surgimento e desdobramento são determinados pela respectiva qualidade socioeconômica da sociedade. E pela imediata enlaçabilidade de teoria e práxis no cotidiano, desempenham com isso um grande papel, não apenas as legalidades fundamentais, mas também a respectiva relação de essência e fenômeno. A práxis imediata reage ao mundo fenomênico não sem justificação, pois este representa justamente a respectiva realidade imediata. Já que anteriormente, apontamos essas divergências no interior da própria economia, devemos aqui tratar das divergências entre economia e superestrutura. As falsas ontologias que surgem tão frequentemente, têm aqui, de certo modo, sua »base de ser«.

Falta uma crítica ontológica autêntica em nosso presente. Como já descrevemos anteriormente, Nicolai Hartmann é o único que ousou aproximar-se dessa questão com competência e sapiência, até com sucesso, pelo menos na ontologia do ser natural. Apesar de toda cautela, do abster-se por princípio de juízo nas questões concretas especializadas, suas exposições mostram — querendo ou não — que o penetrar da ontologia do cotidiano na ciência natural vai muito além do que pensam aqueles que enxergam como completamente desimportantes as interpretações filosóficas do próprio assunto, mesmo dos participantes, mesmo dos líderes. Justamente desde Marx foi ultrapassada aquela dualidade entre filosofia e ciência que ainda dominou em Hegel, a qual, apesar de algumas das suas considerações críticas geniais sobre importantes problemas singulares, levou muitas vezes a uma arrogante desaprovação pela filosofia ante a ciência; a filosofia, todavia, não pode, de modo algum, renunciar a considerar criticamente os resultados da investigação científica. Nisto, o ser constitui o ponto arquimediano. Portanto, não se pode mais, como tão frequentemente ainda em Hegel, ser confrontada uma asserção por último ontológica na ciência com exigências conceituais da filosofia, ao contrário, deve, quando por exemplo se fala de física, ter lugar uma confrontação do ser físico enquanto tal com as visões científicas na própria física, a filosofia pode e deve apenas demandar que

jede Wissenschaft mit der Eigenart des Seins, dessen Gesetze sie aufzudekken versucht, nicht in Gegensatz gerate. Hartmann hat, wie wir wissen, hier sehr richtig auf die Bedeutung der intentio recta, die vom Alltag über Wissenschaft zur Philosophie führt, im Gegensatz zur intentio obliqua von Erkenntnistheorie und Logik hingewiesen, wenn er auch, wie wir das seinerzeit dargelegt haben, in dieser Frage nicht immer genügend konkret und konsequent kritisch wurde. Da wir Hartmanns ontologische Prinzipien bereits behandelt haben, können wir uns auf einige besonders krasse Fälle als Illustrationen der Lage beschränken.

Wenn wir uns an die früher angeführten Aussagen Heisenbergs erinnern, ist es nützlich, ihnen das ontologisch nüchterne Bild Hartmanns über die Stellung des Forschers gegenüberzustellen: »Der Experimentierende, der nach einer bestimmten Gesetzlichkeit sucht, weiß zum voraus, daß diese, wenn sie überhaupt besteht, unabhängig von seinem Suchen und Finden besteht. Findet er sie, so fällt es ihm nicht ein zu glauben, sie käme erst dadurch zustande; er weiß, daß sie von jeher da war und sich durch das Finden nicht ändert. Er sieht in ihr ein Ansichseiendes.«[530] Die Darlegung Hartmanns bezieht sich jedoch bloß auf die Naturforscher alten Stils, die das von ihnen Gedachte (ihren Gedankenapparat) streng vom Seienden, das sie zu erkennen strebten, unterschieden. So anerkennt Hartmann durchaus, daß, wenn Einstein von der Nichtfeststellbarkeit der Gleichzeitigkeit bei bestimmten physikalischen Phänomenen spricht, er von realen physikalischen Tatsachen ausgeht und keineswegs einem Subjektivismus verfällt. Ganz anders ist die Lage, wenn das Problem ins Ontologische verallgemeinert wird. Die Gleichzeitigkeit ist ontologisch eine unaufhebbare Tatsache: »Mit den Grenzen der Konstatierbarkeit hat sie nichts zu tun.«[531] Die ontologische Kritik Hartmanns richtet sich also nicht gegen Lösungsversuche bei der Messung der Gleichzeitigkeit, gegen die speziellen Methoden der Physik, die bei solchen Messungen angewendet werden, bloß gegen ihre ontologische Verallgemeinerung, wonach der objektivreale Ablauf der Zeit den Umständen entsprechend schneller oder langsamer werden könnte. Und es gibt zeitgenössische Philosophen, die glaubten, den Geschichtsablauf besonders »zeitgemäß« erfassen zu können, wenn sie ihn

530 {24} N. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim am Glan, 1948, S. 163. Auffallend ist hier die Übereinstimmung zu der von uns früher angeführten Anschauung Lenins. Der Gegensatz wurde übrigens schon früher vielfach bemerkt. So auch von erkenntnistheoretischer Seite, wenn etwa Rickert sich darüber beklagt, daß die Naturforscher nicht »kritisch« (d. h. idealistisch erkenntnistheoretisch) denken, sondern »naive Realisten« sind, wobei er dieses Verhalten im Gegensatz zum »kritischen« (erkenntnistheoretischen) des Philosophen als eines aus dem »Leben« bezeichnet. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1928, S. 116.

531 {25} N. Hartmann: Philosophie der Natur, Berlin 1950, S. 237-238.



cada ciência não termine em oposição com a peculiaridade do ser cujas leis ela tenta desvelar. Hartmann, como sabemos, indicou, muito corretamente, o significado da *intentio recta* que conduz do cotidiano à ciência e filosofia, em oposição à *intentio obliqua* da gnosiologia e da lógica, mesmo se, também, como expusemos, no momento adequado, nessa questão nem sempre foi suficientemente concreto e criticamente consequente. Já tratamos dos princípios ontológicos de Hartmann; podemos por isso nos limitar a alguns casos particularmente crassos como ilustrações da situação.

Quando nos recordamos das proposições de Heisenberg antes citadas, é útil contrapô-las ao sóbrio quadro ontológico de Hartmann acerca da posição do pesquisador: »Quem experimenta, quem busca por uma determinada legalidade, sabe antecipadamente que esta, caso de fato exista, existe independente da sua busca e descoberta. Se a encontra, nem lhe ocorre crer que ela veio a existir através disso; ele sabe que ela desde sempre esteve aí e que não se altera através da descoberta. Ele vê nela um existente-em-si.«[532] A explicação de Hartmann refere-se, todavia, meramente aos pesquisadores da natureza do velho estilo que intensamente diferenciavam o por eles pensado (seu aparato de pensamento) do existente que se esforçavam por reconhecer. Assim Hartmann reconhece perfeitamente que quando Einstein fala da não-constatabilidade da simultaneidade de dois fenômenos físicos determinados, parte de fatos físicos reais e não cai em nenhum subjetivismo. Inteiramente outra é a situação quando o problema é generalizado em ontológico. A simultaneidade é ontologicamente um fato inexorável: »Nada tem a ver com os limites da constatabilidade.«[533] A crítica ontológica de Hartmann não se dirige, portanto, contra as tentativas de solução para a mensuração da simultaneidade, contra os métodos especiais da física que são empregados nessas mensurações, mas meramente contra sua generalização ontológica pela qual o decurso objetivo real do tempo poderia se tornar mais rápido ou mais lento, correspondendo às circunstâncias. E há filósofos contemporâneos que creem que se pode apreender o decurso da história particularmente »segundo o tempo«, se se baseassem

532 {24} Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie. Westkulturverlag, Meisenheim am Glan, 1948, p.163. Conspícuo é aqui a concordância com a concepção de Lenin por nós anteriormente citada. A oposição, além disso, já fora notada muitas vezes antes. Assim, mesmo do aspecto gnosiológico, quando, por exemplo Rickert lamenta que os pesquisadores da natureza não pensam »criticamente« (*i.e.*, gnosiológica e idealisticamente), mas são »realistas ingênuos«, com o que ele se refere a essa conduta como uma da »vida«, em oposição à »crítica« (gnosiológica) dos filósofos. (Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen, 1928, p.116). {Nota da tradução} Schneider (p.457) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.938), em Benseler, em Scarponi (p.437) e em Morbois (p.149).

533 {25} Hartmann: Philosophie der Natur. Walter de Gruyter, Berlim, 1950, p.237-8.

auf eine derartige Ontologie gründeten. So z. B. Ernst Bloch, der in der Geschichte eine »Riemannsche« Zeit (Riemann ist die große Autorität für Einstein in der ontologischen Relativierung des Raums) einführen will, wonach, in ausdrücklicher Polemik gegen Hartmann, etwa zwischen Prähistorie und späterer Geschichte und erst recht zwischen Natur und Geschichte qualitative Unterschiede des rascheren oder langsameren Zeitablaufs statuiert werden[534]. Hier ist jene Ontologie des gegenwärtigen Alltags, die aus physikalischen Theorien eine neue Philosophie, den ideologischen Bedürfnissen der Intelligenz im Kapitalismus des 20. Jahrhunderts entsprechend schuf, handgreiflich erfaßbar.

So wichtig diese Frage auch sei, kann hier auf ihre weiteren Details nicht näher eingegangen werden. Denn uns kam es ausschließlich auf das Aufzeigen der Wechselwirkungen zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlich-philosophischen Theorien eines Zeitalters an. Wir haben seinerzeit die Unvollkommenheiten und Widersprüche der im Prinzip so fruchtbaren Lehre Hartmanns von der intentio recta ausführlich kritisiert, wir haben ihr vorgeworfen, daß sie an dem — gerade ontologisch höchst wichtigen — Problem der Genesis achtlos vorbeigeht. In diesem Zusammenhang zeigen sich die verhängnisvollsten Folgen seiner falschen Einstellung, denn erst die Genesis kann die ontologisch konkreten Formen, Bewegungstendenzen, Strukturen etc. einer bestimmten Seinsart in ihrem konkreten Geradesosein aufzeigen und dadurch zu ihren spezifischen Gesetzmäßigkeiten vordringen, während das Ausgehen vom bereits Fertigen, in seiner Art Entwickelten oder gar Vollendeten leicht dazu führt, daß nicht mehr die besonderen Seinsarten, sondern ihre begrifflich verallgemeinerten Typen untersucht und zur Konfrontation gebracht werden. Damit verschwinden auch jene gesellschaftlich-geschichtlichen Motive, die in einer bestimmten Periode eine bestimmte, ontologisch richtige oder falsche, Anschauung im geistigen Leben zur herrschenden machten oder zersetzten und widerlegten. Die allgemein gesellschaftliche Seite dieses Problems werden wir im nächsten Abschnitt dieses Kapitels ausführlicher behandeln. Hier kommt es bloß auf die Kräfte an, die die »Weltanschauung« des Einzelmenschen in seinem Alltagsleben bestimmen, wobei man nie vergessen darf, daß jene gesellschaftliche Strömung die Synthese (freilich nicht die mechanische Summe) von Einzelsetzungen einzelner Menschen ist. Welche Kräfte hier wirken, und wie sie es tun, ist deshalb, wenn auch in verwickelter Weise, auch ein allgemein gesellschaftliches Problem. Dieses Moment hat Hartmann, aus Gründen, die seinerzeit aufgezählt wurden, vollständig

534 {26} Ernst Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Berlin 1956, S. 32-33; Ernst Bloch Gesamtausgabe, Bd. 13: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970, S. 129-138.



em uma tal ontologia. Assim, p. ex., Ernst Bloch deseja introduzir na história um tempo »riemanniano« (Riemann é a grande autoridade para Einstein na relativização ontológica do espaço), com o que, com explícita polêmica contra Hartmann, são estatuídas, por exemplo, entre a pré-história e a história posterior, e ainda mais entre natureza e história, diferenças qualitativas do mais rápido ou mais lento decurso do tempo[535]. Aqui é palpavelmente apreensível aquela ontologia do cotidiano contemporâneo que, a partir das teorias físicas, criou uma nova filosofia correspondente às necessidades ideológicas da *intelligentisia* no capitalismo do século 20.

Por importante que seja essa questão, seus amplos detalhes não podem ser aqui tratados mais de perto. Pois a nós importa exclusivamente o demonstrar as interações entre pensamento cotidiano e teorias filosófico-científicas de uma época. Criticamos detalhadamente, no devido momento, as imperfeições e contradições na, em princípio tão frutífera teoria de Hartmann acerca da *intentio recta*, acusamo-la de — justamente ontologicamente muitíssimo importante — de descuidadamente passar ao largo do problema da gênese. Nessa conexão mostram-se as consequências mais fatais de sua falsa atitude, pois apenas na gênese as formas, tendências de movimento, estruturas, etc., ontologicamente concretas podem mostrar um determinado tipo de ser em seu concreto ser-precisamente-assim e, com isso, avançar às suas legalidades específicas, enquanto a partir do já pronto, em seu modo consumado ou até mesmo completo, facilmente conduz a investigar e a ser trazido a confronto não mais as espécies de ser particulares, mas seus tipos conceitualmente generalizados. Com isso desaparecem também aqueles motivos histórico-sociais que, em um período determinado, fizeram dominante, desagregaram ou refutaram, uma concepção determinada, ontologicamente correta ou falsa, na vida espiritual. Trataremos mais detalhadamente do aspecto social geral desse problema na próxima seção deste capítulo. Aqui nos interessam meramente as forças que determinam a »concepção de mundo« dos seres humanos singulares em sua vida cotidiana, em que nunca se pode esquecer que aquela corrente social é a síntese (claro, não a soma mecânica) das posições singulares dos seres humanos. Quais forças aqui operaram e como o fazem é, por isso, mesmo se em modo complicado, também um problema social geral. A esse momento Hartmann, por razões enumeradas no devido tempo, ignorou

535 {26} Bloch: Differenzierungen im Begriff Fortschritt. Berlin Akademie Verlag, Berlim, 1956, p.32-3; Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Bloch Gesamtausgabe, vol. 13. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p.129-38.

außer acht gelassen. Darum sind seine in mancher Hinsicht sehr bedeutsamen Anläufe im Sand verlaufen.

Marx hat diese Frage sehr klar gesehen. Er schreibt gelegentlich an Engels über Darwin: »Mit dem Darwin, den ich wieder angesehen, amüsiert mich, daß er sagt, er wende die ›Malthussche‹ Theorie *auch* auf Pflanzen und Tiere an, als ob bei Herrn Malthus der Witz nicht darin bestände, daß sie *nicht* auf Pflanzen und Tiere, sondern nur auf Menschen — mit der geometrischen Progression — angewandt wird im Gegensatz zu Pflanzen und Tieren. Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ›Erfindungen‹ und Malthusschem ›Kampf ums Dasein‹ wiedererkennt. Es ist Hobbes bellum omnium contra omnes, und es erinnert an Hegel in der Phänomenologie, wo die bürgerliche Gesellschaft als ›geistiges Tierreich‹, während bei Darwin das Tierreich als bürgerliche Gesellschaft figuriert.«[536] Sowohl Marx wie Engels sind aber weit entfernt davon, durch Feststellung dieses Zusammenhangs die wissenschaftliche, ja die ontologische Bedeutung Darwins zu unterschätzen. Engels schrieb nach seiner Lektüre Darwins an Marx: »Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehen.« Und nicht viel später schreibt dieser: »Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.«[537] Vom ontologischen Standpunkt der Einschätzung des Zusammenhangs zwischen »Weltanschauung« des Alltags und wissenschaftlichen Theorien besteht zwischen diesen Aussprüchen kein Widerspruch. Um so weniger, als Marx im ersten Briefe die Frage nach der geistigen Genesis des Darwinschen Weltbildes in einer wertfreien Weise aufwirft; er stellt die, übrigens von Darwin selbst anerkannten Anregungen durch Malthus (und vor allem durch die ökonomische Wirklichkeit des Kapitalismus) einfach fest. Wertfrei bedeutet hier natürlich nicht das einfache Feststellen eines Zusammenhanges wie in den Naturwissenschaften, sondern bloß, daß derartige Wechselwirkungen zwischen Alltag und Wissenschaft (auch Philosophie und Kunst) je nach den Umständen, je nach Periode, Persönlichkeit etc. sowohl wertvolle wie wertwidrige Folgen haben können. Das Angeregtsein Darwins durch Malthus hat für ihn sicherlich im großen und ganzen auch wertvolle Konsequenzen gehabt, indem das bellum omnium contra omnes seinen Blick für bestimmte Naturerscheinungen geschärft hat. (Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob dabei nicht ebenfalls Übertreibungen etc. entstanden sind.) Jedenfalls hat Marx bei Gelegenheit einer

536 {27} Marx-Engels Briefwechsel, MEGA, Dritte Abt. III, S. 77-78; 18. 6. 1864 MEW 30, S. 248.

537 {28} Ebd., (nur in) MEGA II, 12. 12. 1859, S. 447 u. S. 533; 23.12.1860, MEW 30, S. 132.



completamente. Por isso suas tentativas, em muitos sentidos muito significativas, terminaram no atoleiro.

Marx enxergou muito claramente essa questão. Ele escreve, eventualmente, para Engels sobre Darwin: »Com Darwin, ao qual de novo dou uma olhada, o que me diverte é ele dizer que aplica a teoria ›malthusiana‹ *também* às plantas e aos animais, como se o engraçado do Senhor Malthus aqui não passasse de que ela *não* é aplicada a plantas e animais, mas tão somente é aplicada — com a progressão geométrica — a homens em contraste com as plantas e animais. É curioso como Darwin consegue seguidamente reconhecer entre bestas e plantas a sua sociedade inglesa com sua divisão do trabalho, concorrência, abertura de novos mercados, ›invenções‹ e a ›luta pela existência‹ malthusiana. É o *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, e relembra a Hegel na Fenomenologia, onde a sociedade burguesa figura como ›reino animal do espírito‹, ao passo que, em Darwin, o reino animal figura como sociedade burguesa.«[538] Todavia, através da constatação dessa conexão, tanto Marx quanto Engels estão muito longe de subestimar o significado científico tanto quanto ontológico de Darwin. Após sua leitura de Darwin, Engels escreveu a Marx: »A teleologia não havia sido destroçada em um de seus aspectos, isso ocorreu agora«. E não muito depois, aquele escreve: »Ainda que desenvolvido em inglês grosseiro, este livro contém a base histórico-natural para nossa visão«[539]. Do ponto de vista ontológico, a apreciação da conexão entre »concepção de mundo« do cotidiano e teorias científicas, não existe nenhuma contradição entre esses dois comentários. E, ainda mais, já que Marx, na primeira correspondência, levanta a questão da gênese espiritual da imagem de mundo de Darwin em um modo livre de valor; constata simplesmente os estímulos, que o próprio Darwin reconheceu, de Malthus (e, antes de tudo, através da realidade econômica do capitalismo). Livre de valor significa, aqui, naturalmente, não o simples constatar de uma conexão como nas ciências naturais, mas, meramente, que tais interações entre cotidiano e ciência (também filosofia e arte), segundo as circunstâncias, segundo o período, a personalidade, etc., podem ter consequências tanto plenas-de-valor quanto avessas-ao-valor. O estímulo de Darwin através de Malthus teve para ele seguramente consequências em larga escala e no todo também válidas, na medida em que o *bellum omnium contra omnes* aguçou seu olhar para determinados fenômenos naturais. (Aqui não é o lugar para investigar se, com isso, igualmente não surgiram exageros, etc.) Em todo caso, por ocasião de um

538 {27} Carta de Engels a Marx de 18 de junho de 1862 *in* MEGA, Dritte Abteilung, vol. III, p. 77-8; MEW, vol. 30, p.248. {Nota da tradução} Schneider (p.459) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.940), em Benseler, em Scarponi (p.438) e em Morbois (p.151).

539 {28} Marx e Engels: Correspondência 12/12/1859, (apenas *in*), MEGA II, p.447 e. p.533; Carta de Marx a Engels de 23 de dezembro de 1860 *in* MEW 30, p.132.

Schrift von F. A. Lange die für die Wissenschaftlichkeit ungünstige Seite dieser Zusammenhänge hervorgehoben, da Lange den Versuch machte, »die ganze Geschichte …unter ein einziges großes Naturgesetz zu sublimieren«, nämlich unter den des »Kampfes ums Dasein«, wodurch, nach Marx, eine bloße Phrase entstand.[540] Es kommt also für den Marxismus darauf an, diese Wechselbeziehungen in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Konkretheit zu erfassen und ontologisch zu kritisieren. Erst bei einer solchen konkreten Analyse der konkreten Lage, wie Lenin zu sagen pflegte, kann der wahre Gehalt, der unmittelbar zwar individuell ist, da er die Reaktion einer Person auf einen objektiven Problemkomplex ausdrückt, wenn er auch sogleich — und zugleich — den Anspruch auf Objektivität erhebt (schon wegen seines Entäußerungscharakters), in seiner echten Konkretheit hervortreten und sich als wertvoll oder wertwidrig erweisen. Die Klassiker des Marxismus haben deshalb auch, im Gegensatz zu ihren Epigonen, diese Zusammenhänge als sehr kompliziert, als höchst ungleichmäßig aufgefaßt. Es ist z. B. charakteristisch, daß Lenin, inmitten der Empiriokritizismus-Debatte, in der er jeden Idealismus in der Naturinterpretation leidenschaftlich bekämpfte, an Gorki einen Brief schrieb, in dem er zugab, daß ein Künstler auch aus einer idealistischen Philosophie positive Impulse erhalten könne.[541] In der Beziehung von Theorie und Kunst tritt naturgemäß diese Ungleichmäßigkeit am prägnantesten hervor, sie ist aber auf allen Gebieten menschlichen Denkens und Erlebens wirksam.

Es kommt also auf eine kritische Klarheit in der Analyse der intentio recta zwischen Alltagsleben und höheren Objektivationsformen des gesellschaftlichen Bewußtseins der Menschen an. Die ursprüngliche Form der intentio recta zeigt sich in der Arbeit. In dem Stoffwechsel mit der Natur wird der Mensch nicht nur ein gesellschaftliches Wesen, schafft nicht nur mit Hilfe von Vergegenständlichungen und Entäußerungen ein gemeinsames Medium der gegenseitigen Verständigung, des Aufspeicherns und Mitteilens von Erfahrungen, sondern vollbringt all die in einem praktischen Konnex, in welchem das Objekt der Praxis ununterbrochen eine praktisch-ontologische Kritik an den darüber im voraus gebildeten Vorstellungen und Begriffen der Menschen ausübt. Wenn nun diese Form der Praxis nicht bloß das allgemeinste Modell ihrer Verwirklichung bilden würde, sondern ein konkretes, für alle zu erkennenden Gegenstände, deren Erkenntnis durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung den Menschen aufgegeben ist, so läge hier gar kein Problem vor. Wir haben aber bereits bei der Analyse der

540 {29} Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin 1924, S. 75; MEW 32, S. 685.
541 {30} Lenin und Gorki (Dokumente). Berlin und Weimar 1964, S. 96.



escrito de F. A. Lange, Marx sublinhou o aspecto inconveniente para a cientificidade dessa conexão, pois Lange fez a tentativa de »sublimar toda história (...) sob uma única grande lei natural«, a saber, sob a »luta pela existência«, com o que, segundo Marx, surgiu nada mais que uma frase[542]. Importa, portanto, ao marxismo, apreender e ontologicamente criticar, em suas respectivas concretudes sociais, essas interações. Apenas por uma tal análise concreta da situação concreta, como costumava dizer Lenin, pode se expressar o verdadeiro conteúdo que, imediatamente, de fato é individual, já que a reação de uma pessoa a um complexo objetivo de problemas, se ele imediatamente — e ao mesmo tempo — eleva-se de uma demanda da objetividade (já devido ao seu caráter de exteriorização), em sua autêntica concretude emerge e se demonstra pleno-de-valor ou avesso-de-valor. Os clássicos do marxismo, por isso, em oposição a seus epígonos, apreenderam essas conexões como muito complicadas, como altamente desiguais. É, p. ex., característico que Lenin, em meio ao debate do empiriocriticismo, em que lutou apaixonadamente contra todo idealismo na interpretação da natureza, escreveu uma carta a Gorki em que admite que um artista também pode receber um impulso positivo de uma filosofia idealista[543]. Na relação de teoria e arte, naturalmente emerge o mais incisivamente essa desigualdade, ela é operante, contudo, em todas as esferas do pensamento e da vivência humanos.

O que importa, portanto, é uma clareza crítica na análise *da intenctio recta* entre a vida cotidiana e formas de objetivação mais elevadas da consciência social dos seres humanos. A forma originária da *intentio recta* se mostra no trabalho. No metabolismo com a natureza, o ser humano não apenas torna-se um ser social, não apenas cria, com o auxílio de objetivações e exteriorizações, um *medium* comum de entendimento mútuo, de acúmulo e comunicação de experiências, mas executa tudo isso em uma conexão prática na qual o objeto da práxis exerce uma ininterrupta crítica ontológico-prática às representações (*Vorstellungen*) e conceitos dos seres humanos anteriormente formados. Se, agora, essa forma de práxis não constituísse tão somente o modelo mais geral de sua realização, mas um modelo concreto, que fosse adequado para conhecer todos os objetos, cujo conhecimento é dado pela divisão social de trabalho aos seres humanos, não haveria aqui nenhum problema. Já mostramos pela análise do

542 {29} Marx: Cartas a Kugelmann, *in* O 18 brumário e Cartas a Kugelmann, Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1977, p.276.
543 {30} Lenin und Gorki: Dokumente. Berlin Aufbau, Berlim-Weimar, 1964, p.96.

Arbeit gezeigt, daß dem nicht so sein kann, da die unfehlbar sichere Kritik des Arbeitsobjekts an den Vorstellungen des arbeitenden Subjekts nur in bezug auf das unmittelbare Arbeitsziel diese Unfehlbarkeit besitzen kann. Auf weitere Verallgemeinerung gibt auch der Arbeitsprozeß nur unsichere Antworten. Die Erkenntnistätigkeit, die — von der Dynamik der Arbeitsteilung diktiert — sich verselbständigt hat, mußte ihrerseits neue selbständige Arbeitsweisen und Kontrollmöglichkeiten ausarbeiten. Hier rückt nun das Problem der ontologischen Kritik in den Mittelpunkt. In der griechischen Philosophie mit einer vehementen und faszinierenden Spontaneität, gegen deren Stärke selbst die Platonische Ideenlehre nicht aufkommen konnte. Liest man ihre Kritik bei Aristoteles, so sieht man bereits in der Anfangsfrage: ob das Wesen von dem gesondert existiere, dessen Wesen es ist, die ontologische Vorbereitung zur Antwort: »Wie könnten also die Ideen, wenn sie die Wesen der Dinge sind, von ihnen gesondert existieren?«[544] Dies ist keine bloß innerphilosophische Diskussion mehr mit Argumenten aus ihrer spezifischen Gedankenapparatur, es ist bereits das Wirksamwerden der intentio recta, die vom Alltagsleben aus zu ihrer eigenen gedanklichen, vom Sein kontrollierten Vollendung drängt.

Natürlich ist es hier unmöglich, die Geschichte dieser Verhaltensweise auch nur einigermaßen detailliert zu verfolgen. Es wird aber ohne weiteres evident sein, daß die Herrschaft des Christentums, das gerade den Alltag der Menschen durch eine transzendente Ontologie, die das Heil ihrer Seelen zu garantieren verspricht, dogmatisch regeln will, keinen günstigen Boden für eine ontologische Kritik der intentio recta des Alltags zustande brachte. Erst mit der Renaissance setzt die allseitige Befreiungsbewegung im Leben und im Denken ein, und man kann in diesem kampfvollen Emanzipationsprozeß von Machiavelli bis Hobbes die verschiedensten Ansätze in dieser Richtung beobachten. Den leidenschaftlichsten und — soweit dies damals gesellschaftlich-geschichtlich möglich war — klarsichtigsten Vorstoß in dieser Richtung findet man aber in der Idola-Lehre von Bacon. Bacon wird in den Philosophiegeschichten vor allem als Verkünder der induktiven Methoden behandelt. In der Idola-Lehre handelt es sich aber um Anderes, um Mehr, um Entgegengesetztes. Bacon geht davon aus, daß die Wirklichkeit »feiner«, komplizierter, vielfältiger ist als die unmittelbaren Daten sowohl unserer Sinnlichkeit wie unserer Denkapparatur; er intentioniert hier darauf, was die spätere Dialektik als extensive und intensive Unendlichkeit der Gegenstandswelt bezeichnet und worauf sie mit dem prinzipiellen Annäherungscharakter einer jeden Erkenntnis reagiert hat. Bacon steht freilich ganz am Anfang dieses

544 {31} Aristoteles: Metaphysik, Buch A, Kapitel 9. Ausgabe: Berlin, 1960, S. 43.



trabalho que, não pode ser assim, já que a crítica infalivelmente segura do objeto de trabalho às ideações do sujeito que trabalha apenas pode possuir esta infabilidade em referência à imediata finalidade do trabalho. A uma posterior generalização também o processo de trabalho dá respostas apenas inseguras. A atividade de conhecimento — ditada pela dinâmica da divisão do trabalho — se independentizou, teve de elaborar, por seu lado, novos modos independentes de trabalho e novas possibilidades de controle. Aqui, então, retorna ao centro o problema a crítica ontológica. Na filosofia grega, com uma veemente e fascinante espontaneidade, contra sua robustez mesmo a teoria das ideias platônicas não pôde se afirmar. Se se lê sua crítica por Aristóteles, vê-se, já no início da questão, a preparação ontológica para a resposta: se a essência existe separada daquilo que é essência, »(...) se são substâncias das coisas, como podem as Ideias existir separadamente delas?«[545] Não é mais apenas uma discussão interna à filosofia com argumentos de seu aparato de pensamento específico; é já o tornar-se operante da *intentio recta* que pressiona da vida cotidiana para sua própria consumação intelectual controlada pelo ser.

Naturalmente é aqui impossível seguir, mesmo apenas em detalhes até certo ponto, a história desse modo de comportamento. É sem mais evidente que o domínio do cristianismo, que promete garantir a salvação de suas almas através da regulação dogmática, justamente do cotidiano dos seres humanos, por uma ontologia transcendente, não levou a cabo um terreno fértil para uma crítica ontológica da *intentio recta* do cotidiano. Só com o Renascimento instala-se o omnilateral movimento de libertação na vida e no pensamento, e pode-se, nesse processo de emancipação pleno de luta, de Maquiavel a Hobbes, observar as mais diferentes tentativas nessa direção. O avanço mais apaixonante e — tanto quanto possível então histórico-socialmente — mais clarividente nessa direção encontra-se, todavia, na teoria dos *Idola*, de Bacon. Bacon é tratado, nas histórias da filosofia, antes de tudo, como pregador do método indutivo. Na teoria dos *Idola* trata-se, todavia, de algo outro, de um a mais, de um oposto. Bacon parte de que a realidade é mais »sutil«, mais complicada e mais variada do que os dados imediatos tanto de nossa sensibilidade quanto de nosso aparato de pensamento; ele aqui intenciona ao que a dialética posterior descreve como infinidade extensiva e intensiva do mundo dos objetos, ao qual reagiu com o por princípio caráter de aproximação de todo conhecimento. Bacon, todavia, está bem no começo desse

545 {31} Aristóteles: Metafísica, Vol. 2, Edições Loyola, São Paulo, 2002, Livro A, cap. 9, p.57.

Prozesses, sieht zwar die Primitivität der auf Sinnlichkeit basierten Ansätze sehr klar, noch klarer, daß die überkommenen Gedankenapparaturen sehr häufig, gerade indem sie rationalen Idealen folgen, an diesem komplizierten Geradesosein der Wirklichkeit vorbeigehen müssen. Während aber später einer auf Analyse der bis dahin bewährten wissenschaftlichen Methoden basierten Erkenntnistheorie die allgemeine Funktion zugesprochen wird, den Erkenntnisprozeß und seine Ergebnisse kritisch zu überwachen (was vielfach seit Berkeley zugleich dazu benutzt werden konnte, die noch lebendig wirksam gebliebenen Momente des religiösen Weltbilds gedanklich zu verteidigen), konfrontiert Bacon die wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen mit dessen eigenem Leben und Denken im Alltag. Dabei entdeckt er im Denken des Alltagsmenschen ganze Systeme von Vorurteilen, die er Götzenbilder (Idola) nennt, die das unbefangene produktive Gegenüberstehen von Mensch und Natur im Erkenntnisprozeß zu verhindern, ja völlig zu vernichten imstande sind. Die Kritik der Idola soll also in den Menschen selbst diese Erkenntnishemmungen überwinden.[546] Bacon gibt auf dieser Grundlage eine Typologie dieser Idola, ihres Ursprungs und ihrer Wirkungsweisen. Heute lohnt es sich nicht mehr, diese konkreten Momente seiner Methode in ihren Einzelheiten zu analysieren. Er stand eben am Anfang der neuen Entwicklung, was so viel bedeutet, daß nicht nur die Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern vor allem die wesentlichen Bestimmungen des Alltagslebens sich seitdem gründlich, qualitativ verändert haben. Marx hat diese Vorläuferstellung Bacons in seiner blendenden Größe wie in seiner Primitivität treffend beschrieben: »In *Baco*, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an.«[547] Im folgenden wird auf seine Inkonsequenz hingewiesen. Aber der Glanz der Natur in Beziehung auf den ganzen Menschen zeigt deutlich an, daß hier vom Alltagsleben der Menschen, von ihrem hier entstehenden persönlich-subjektiven Leben die Rede ist. Und in der Typologie der Idola wird es sichtbar, daß Bacon selbst noch zwischen rein persönlichen, durch falsche Wissensbilder anerzogenen und rein gesellschaftlichen Götzenbildern zu unterscheiden versucht, noch nicht imstande ist, den Einzelmenschen des Alltags direkt als Gesellschaftswesen zu begreifen (dazu ist, Jahrhunderte später, auch Nicolai Hartmann nicht fähig). So ist eine ontologische Kritik des Alltagslebens, seines Einflusses auf die wissenschaftliche Erkenntnis und sein Beeinflußtwerden durch sie erst durch den Marxismus

546 {32} Bacon: Neues Organon, Berlin 1870, Buch i, Artikel 38 ff.
547 {33} Marx: Die heilige Familie, MEGA III, S. 305.



processo, ele, de fato, enxerga muito claramente a primitividade da abordagem baseada na sensibilidade, ainda mais claramente que os aparatos de pensamento tradicionais que muito frequentemente têm de passar ao largo desse ser-precisamente-assim complicado da realidade justamente na medida em que seguem ideais racionais. Enquanto, todavia, mais tarde foi adjudicado a uma gnosiologia baseada em métodos científicos até então comprovados a função geral de supervisionar criticamente o processo de conhecimento e seus resultados (o que, muitas vezes, desde Berkeley pôde ser usado ao mesmo tempo para intelectualmente defender os momentos ainda vivamente operantes da imagem de mundo religiosa), Bacon confronta a atividade científica dos seres humanos com sua própria vida e pensamento no cotidiano. Com isso ele descobre no pensamento do ser humano cotidiano todo um sistema de preconceitos que denomina ídolos (*Idola*), que é capaz de evitar, mesmo de completamente aniquilar, o imparcial confrontar-se produtivo de ser humano e natureza no processo de conhecimento. A crítica dos *Idola* deve, portanto, no próprio ser humano, ultrapassar essas inibições do conhecimento.[548] A partir dessa base, Bacon fornece uma tipologia desses ídolos, de sua origem e de seu modo de operação. Hoje não mais compensa analisar esses momentos concretos de seu método em suas singularidades. Ele está justamente no início do novo desenvolvimento, o que significa tanto que, não apenas os métodos do conhecimento científico, quanto antes de tudo as determinações essenciais da vida cotidiana, desde então se alteraram exaustivamente, qualitativamente. Marx descreveu apropriadamente esse pioneirismo de Bacon em sua grandeza deslumbrante bem como em sua primitividade: »Em *Baco*, na condição de seu primeiro fundador, o materialismo ainda esconde de um modo ingênuo os germes de um desenvolvimento omnilateral. A matéria ri do ser humano inteiro num brilho poético-sensual«[549]. No prosseguimento é indicada sua inconsequência. Mas o esplendor na natureza em relação ao ser humano inteiro mostra nitidamente que aqui é falado da vida cotidiana dos seres humanos, de sua vida subjetivo-pessoal que daqui emerge. E, da tipologia dos *Idola*, torna-se visível que o próprio Bacon ainda tenta diferenciar entre ídolos puramente pessoais, através de falsas figuras de saber, e ídolos puramente sociais; ainda não é capaz de conceber o ser humano singular do cotidiano diretamente como ser social (sobre isso, séculos mais tarde, mesmo Nicolai Hartmann não é capaz). Portanto, uma crítica ontológica da vida cotidiana, de sua influência no conhecimento científico e seu tornar-se influente através dela, torna-se possível apenas através do marxismo,

548 {32} Bacon: Novum organum, Livro I, São Paulo, Abril Cultural, 1984, artigos 38s, p.20s. [com modf.]
549 {33} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.147.

möglich geworden, freilich noch nicht entstanden, obwohl sie in seiner Methode bereits implicite enthalten ist. Die Erinnerung an die bedeutenden Vorläufer scheint uns dennoch nützlich zu sein, schon weil aus ihr sichtbar wird, daß die Bedeutung des Marxismus nicht auf seinen radikalen Bruch mit bestimmten metaphysischen und idealistischen Tendenzen der bürgerlichen Philosophie beschränkt werden darf, wie das die Periode Stalin-Schdanow verkündete, sondern um Lenins Ausdruck zu gebrauchen, darauf, daß er »sich alles Wertvolle der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der menschlichen Kultur aneignete und verarbeitete«[550]. So steht die Sache auch für unser gegenwärtiges Problem, das, obwohl es selbst noch keine Lösung dafür bieten kann, was Ideologie ist und wie sie funktioniert, doch auch dafür eine gesellschaftlich reale Möglichkeitsbasis schafft und damit ihr seinsmäßiges Aufdecken und Verstehen wesentlich erleichtert.

## 3.

### Das Problem der Ideologie

Gramsci[551] spricht einmal von der Doppelbedeutung des Ausdrucks Ideologie. An seinen interessanten Ausführungen müssen wir freilich bemängeln, daß er bloß den notwendigen Überbau mit den willkürlichen Vorstellungen einzelner Menschen kontrastiert. Er hat aber trotzdem das Verdienst, die ständig schleichende Doppeldeutigkeit dieses so wichtigen Terminus klar ausgesprochen zu haben. Er verfällt dabei leider sofort in ein konventionelles Abstrahieren. Es ist zwar einerseits richtig, daß die Marxisten unter Ideologie den aus einer ökonomischen Basis notwendig entstehenden gedanklichen Überbau verstehen, andererseits ist es aber abwegig, den pejorativ gebrauchten Ideologienbegriff, der eine unzweifelhaft vorhandene gesellschaftliche Wirklichkeit repräsentiert, als willkürliches Gedankengebilde Einzelner zu fassen. Vor allem: solange irgendein Gedanke bloß das Denkprodukt oder die Denkäußerung eines Einzelnen bleibt, mag der Gedanke noch so wertvoll oder wertwidrig sein, kann er doch nicht als Ideologie betrachtet werden. Nicht einmal eine verhältnismäßig ausgedehntere gesellschaftliche Verbreitung ist imstande, einen Gedankenkomplex direkt in Ideologie zu verwandeln. Dazu ist eine sehr genau bestimmte gesellschaftliche Funktion notwendig, die Marx so beschreibt, daß er die materiellen Umwälzungen der ökonomischen Produktionsbedingungen genau unterscheidet von »den juristi-

550 {34} Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., XXV, S. 510; LW 31, S. 308.

551 {1} A. Gramsci: II materialismo storico. La Filosofia di B. Croce, Torino 1949, 47 f.



se ainda não surgida, admissivelmente, todavia está já implícita em seu método. A recordação dos precursores mais significativos ainda nos parece ser útil, já porque torna visível que a significação do marxismo não pode ser limitada à sua ruptura radical com determinadas tendências metafísicas e idealistas da filosofia burguesa, como proclamou o período Stalin-Zdanov, pelo contrário e para usar a expressão de Lenin, ele »se apropriou e elaborou de tudo de valioso de mais de dois mil anos de desenvolvimento do pensamento humano e da cultura humana.«[552] Assim está a questão também para nosso problema atual que, embora ela própria não possa ainda oferecer nenhuma solução do que é ideologia e como funciona, cria ainda assim uma base social real de possibilidade e com isso essencialmente facilita seu desvelar e compreender ontológicos.

## 3.

### O problema da ideologia

Gramsci[553] fala uma vez do duplo significado da expressão ideologia. Aos seus interessantes comentários devemos, contudo, censurar que ele meramente contrasta a superestrutura necessária com as arbitrárias representações (*Vorstellungen*) dos seres humanos singulares. Ele tem, apesar disso, o mérito de ter claramente pronunciado a sempre furtiva duplicidade desse termo tão importante. Disso ele cai, desafortunadamente, imediatamente em uma abstração convencional. É de fato correto, por um lado, que os marxistas por ideologia compreendem uma superestrutura intelectual necessariamente surgida a partir da base econômica, por outro lado, todavia, é infundado apreender o conceito de ideologia pejorativamente usado, que representa uma realidade social inquestionavelmente existente, como arbitrária criação intelectual de singulares. Antes de tudo: enquanto algum pensamento permanece mero produto de pensamento ou manifestação de pensamento de um indivíduo, podendo o pensamento ainda ser pleno-de-valor ou avesso-ao-valor, ele ainda não pode ser considerado como ideologia. Nem mesmo uma disseminação social mais extensiva é capaz de transformar um complexo de pensamento diretamente em ideologia. Para isso é necessária uma função social bem precisamente determinada, que Marx assim descreve para precisamente diferenciar os revolvimentos materiais das condições econômicas de produção »das formas jurídi-

552 {34} Lenin: Sämtliche Werke. Verlag für Literatur u. Politik, Viena, 1927, Vol. XXV, p. 510; LW, v. 31, p.308.

553 {1} A. Gramsci: II materialismo storico. La Filosofia di B. Croce. Einaudi, Torino, 1949, p.47 ss.

sehen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten«.[554] Daß Marx an dieser Stelle von großen ökonomischen Umwälzungen spricht, darf uns nicht davon abhalten, seine Bestimmung auf die Totalität des gesellschaftlichen Lebens, der gesellschaftlichen Entwicklung anzuwenden. Es gibt ja bei Marx nirgends eine chinesische Mauer, die die großen sozialen Krisen vom normalen Funktionieren des ökonomischen Reproduktionsprozesses unübersteigbar trennen würde. Die Marxsche Ökonomie zeigt im Gegenteil, daß z. B. in einer der beiden normalen Grundformen des Warenaustausches, in W-G-W bereits der Keim, die Möglichkeit der Krise enthalten ist; welche zusätzlichen Faktoren noch hinzutreten müssen, damit aus dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit werde, ist in diesem Zusammenhang für uns ohne Interesse. Worauf es ankommt ist, daß die ökonomische Struktur und Dynamik einer Formation auf letzthin — freilich nur letzthin — identisch strukturierten Kategorienbeziehungen beruht, daß eine radikale Wandlung von Struktur und Dynamik nur dann entsteht, wenn sich im gesellschaftlichen Sein der Übergang aus einer Formation in die andere oder eine entscheidend neue Periode der gegebenen Formation vollzieht. Diese sind aber nie »plötzlich« eintretende »Katastrophen«, sondern notwendige Folgen der normalen Entwicklung selbst. Wir glauben daher das Recht zu haben, das Wesen der Marxschen Bestimmung auch auf den Alltag der jeweiligen Formationen anzuwenden und in den ideologischen Formen die Mittel zu erkennen, mit deren Hilfe auch die Probleme, die diesen Alltag erfüllen, bewußt gemacht und ausgetragen werden können.

Wird das Problem so gefaßt, so zeigt sich gleich, was ontologisch die beiden von Gramsci erwähnten Ideologienbegriffe verbindet. Ideologie ist vor allem jene Form der gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, die dazu dient, die gesellschaftliche Praxis der Menschen bewußt und aktionsfähig zu machen. So entstehen Notwendigkeit und Universalität von Anschauungen, um die Konflikte des gesellschaftlichen Seins zu bewältigen; in diesem Sinne hat jede Ideologie ihr soziales Geradesosein: sie entsteht unmittelbar und notwendig aus dem gesellschaftlichen hic et nunc der in der Gesellschaft gesellschaftlich handelnden Menschen. Diese Determiniertheit aller menschlichen Äußerungsweisen durch das hic et nunc des gesellschaftlich-geschichtlichen Geradesoseins ihrer Entstehung hat zur notwendigen Folge, daß eine jede Reaktion der Menschen auf ihre ökonomisch-soziale Umwelt unter bestimmten Umständen zur Ideologie werden kann. Diese universelle Möglichkeit zur Ideologie beruht seinsmäßig darauf, daß

554 {2} Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., mew 13, S. 9.



cas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim«[555]. Que Marx nessa passagem fale de grandes revolvimentos econômicos não pode nos demover de aplicar sua determinação à totalidade da vida social, do desenvolvimento social. Não há em nenhum lugar, em Marx, uma muralha chinesa que separaria insuperavelmente as grandes crises sociais do funcionar normal do processo de reprodução econômica. A economia marxiana mostra, ao contrário, que, p. ex., em uma das duas formas básicas normais de troca de mercadorias, M-D-M, já está contido o germe, a possibilidade, da crise; quais fatores adicionais têm de adentrar para tornar essa possibilidade uma realidade é, nessa conexão, sem interesse para nós. Sobre isso, o que interessa é que a estrutura econômica e a dinâmica de uma formação, por último — todavia, apenas por último — baseia-se em relações categoriais identicamente estruturadas, que uma transformação radical da estrutura e dinâmica apenas surge quando se executa no ser social a transição de uma formação a outra ou a um período decisivamente novo da formação dada. Essas não são, todavia, »catástrofes« que têm lugar »subitamente«, mas consequências necessárias do próprio desenvolvimento normal. É por isso que cremos ter o direito de aplicar a essência da determinação marxiana também ao cotidiano das respectivas formações e reconhecer nas formas ideológicas o meio com a ajuda do qual os problemas que preenchem esse cotidiano podem ser tornados conscientes e dirimidos.

Sendo o problema assim apreendido, mostra-se igualmente o que enlaça ontologicamente os dois conceitos de ideologia mencionados por Gramsci. Ideologia é, antes de tudo, aquela forma de elaboração intelectual da realidade a qual serve para fazer consciente e capaz de ação a práxis social dos seres humanos. Assim surgem a necessidade e a universalidade de concepções para lidar com os conflitos do ser social; nesse sentido, toda ideologia tem o seu ser-precisamente-assim: ela emerge imediata e necessariamente do *hic et nunc* social dos seres humanos que agem socialmente na sociedade. Essa determinabilidade de todos os modos de manifestação humanos através do *hic et nunc* do ser-precisamente-assim histórico-social de seu surgir tem por consequência necessária que toda reação dos seres humanos a seu mundo ambiente sócio-histórico pode se tornar, sob determinadas circunstâncias, ideologia. Essa possibilidade universal para a ideologia se baseia ontologicamente em que

555 {2} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.48.

ihr Inhalt (und in vielen Fällen auch ihre Form) untilgbare Zeichen ihrer Genesis in sich bewahrt. Ob diese Zeichen eventuell bis zur Unwahrnehmbarkeit verblassen oder prägnant sichtbar werden, hängt von ihren — möglichen — Funktionen im Prozeß der gesellschaftlichen Konflikte ab. Denn in einer davon untrennbaren Weise ist die Ideologie ein Mittel des sozialen Kampfes, der jede Gesellschaft, wenigstens die der »Vorgeschichte« der Menschheit, charakterisiert. In solchen Kämpfen entsteht auch die historisch so wichtig gewordene pejorative Bedeutung der Ideologie. Die sachliche Unvereinbarkeit der gegeneinander streitenden Ideologien nimmt im Laufe der Geschichte die verschiedensten Formen auf, sie kann als Auslegung von Traditionen, von religiösen Überzeugungen, von wissenschaftlichen Theorien und Methoden usw. erscheinen, diese sind aber immer vor allem Kampfmittel; die von ihnen zu entscheidende Frage wird immer ein gesellschaftliches »Was tun?« sein, und für ihr faktisches Gegenüberstehen ist der soziale Inhalt des »Was tun ?« ausschlaggebend; die Mittel der Begründung dieses Anspruchs auf Leitung der gesellschaftlichen Praxis bleiben Mittel, deren Methode, Beschaffenheit etc. stets vom gesellschaftlichen hic et nunc der Art des Kampfes, der Art des »Was tun?« in ihm abhängt.

Damit ist aber bloß die zentral bestimmende Komponente der Ideologie beschrieben. Die meisten Anhänger wie Gegner der Ideologienlehre irren dort, wo sie diese Komponente als alleinige Bestimmung des ideologisch geleiteten Handelns und seiner theoretischen Begründung, der im ideologischen Kampf entstehenden Komplexe behandeln. Denn es handelt sich dabei in der Wirklichkeit zwar um das übergreifende Moment eines dynamischen Komplexes, aber doch nur um eines seiner Momente, und dieses kann nur innerhalb seines Funktionierens in der Totalität des Komplexes selbst begriffen werden. Aber gerade das ist, woran bürgerliche Gegner und dogmatische Verteidiger gewohnheitsmäßig vorbeigehen. Diese Totalität ist die jeweilige Gesellschaft als widerspruchsvoller Komplex, der in der Praxis der Menschen das Objekt und zugleich die allein reale Basis ihres Handelns bildet. Diese beiden realen Aspekte der Totalität — real weil sie nicht bloß Gegenstände der Widerspiegelung der Wirklichkeit sind, sondern in primärer Weise als Grundlagen der Praxis im Komplex solcher Akte verschiedene Rollen spielen — bilden natürlich rein objektiv in jeder Hinsicht eine untrennbare Einheit, nur infolge ihrer verschiedenen Funktionen in den Komplexen der teleologischen Setzungen werden aus ihnen selbständig wirkende Komponenten. Im Inhalt der Setzung kommt dementsprechend sowohl die an sich seiende Einheit wie die Verschiedenheit der praktischen Funktionen zur Geltung, und zwar in der Weise, daß der Mensch in einer bestimmten konkreten Lage der Wirklichkeit, deren Veränderung er zum Ziel seiner Tätigkeit macht und machen



seu conteúdo (e em muitos casos também sua forma) mantém em si os sinais indeléveis de sua gênese. Se esses sinais eventualmente se dissipam até a imperceptibilidade ou tornam-se concisamente visíveis, depende de suas — possíveis — funções no processo dos conflitos sociais. Pois, em um modo disso inseparável, a ideologia é um meio das lutas sociais, que caracteriza toda sociedade, ao menos as da »pré-história« da humanidade. Em tais lutas emerge também o, historicamente tão importante, significado pejorativo de ideologia. A irreconciliabilidade factual das ideologias que lutando uma contra a outra assimilando, no curso da história, formas as mais diferentes, pode aparecer como interpretação de tradições, de convicções religiosas, de teorias e métodos científicos e assim por diante, todavia, são sempre, antes de tudo, meio de luta; para elas a questão decisiva é sempre um »o que fazer?« social e, para o seu confrontar-se de fato, decisivo é o conteúdo social do »o que fazer?«; os meios de justificação dessa pretensão na direção da práxis social permanecem meios cujo método, qualidade, etc., sempre depende do *hic et nunc* social do tipo de luta, do tipo de »o que fazer?« nele.

Com isso, todavia, está descrito apenas o componente determinante central da ideologia. Usualmente, os defensores tal como os oponentes da teoria da ideologia se equivocam quando tratam esse componente como única determinação das ações ideologicamente dirigidas e sua fundação teórica, dos complexos que surgem das lutas ideológicas. Pois trata-se, com isso, na realidade, de fato do momento predominante de um complexo dinâmico, mas apenas de um de seus momentos, e esse apenas pode ser compreendido no interior de seu funcionamento na totalidade do complexo enquanto tal. É precisamente a isto que os oponentes burgueses e defensores dogmáticos costumeiramente passam ao largo. Essa totalidade é a respectiva sociedade como complexo plenamente contraditório, que na práxis dos seres humanos constitui o objeto e, ao mesmo tempo, a única base real de seu agir. Ambos esses aspectos reais da totalidade — reais porque não são meramente objetos do reflexo da realidade, mas de modo primário desempenham diferentes papéis como bases da práxis no complexo de tais atos — constituem, naturalmente, puramente objetivamente, em todos os sentidos, uma unidade inseparável; apenas em consequência de suas diferentes funções no complexo das posições teleológicas tornam-se componentes que operam independentemente. No conteúdo da posição ressalta, correspondentemente, tanto a unidade em si existente como a diversidade das funções práticas e trata-se, de fato, do modo em que o ser humano age em uma determinada situação concreta da realidade, cuja alteração ele faz e tem de fazer

muß, handelt. (Veränderung muß hier in einem äußerst allgemeinen Sinn verstanden werden, es muß auch die Verteidigung des jeweiligen status quo darunter mitverstanden werden.) Darin gelangt, gerade in dieser Allgemeinheit, das konkret historische hic et nunc der Situation zum Ausdruck, denn die Absicht, den status quo zu verteidigen, wird als Absicht einer teleologischen Setzung erst dann auftauchen, wenn dieser von innen oder von außen als bedroht erscheint, wenn er also gegen eine als möglich vorgestellte Veränderung beschützt werden soll. So allgemein diese Lage hier auch gefaßt werden mag, zeigt sie deutlich, daß die Bedrohung des status quo unmittelbar nur durch Handlungen von Menschen möglich ist, daß deshalb die zu seiner Verteidigung ins Leben gerufenen teleologischen Setzungen eine Wirkung auf Menschen beabsichtigen, also zu jenem Typus von Setzungen gehören, mit denen wir uns schon in unserer Idola-Kritik beschäftigt haben.

Diese gemeinsame Struktur rechtfertigt nachträglich unsere zugleich breit und abstrakt ausgefallenen Erörterungen. Die Rechtfertigung liegt darin, daß nur durch eine, wenn auch noch so abstrakte Analyse der Seinstruktur jener teleologischen Setzungen, die in anderen Menschen dem gesetzten Zweck entsprechende teleologische Setzungen hervorzurufen beabsichtigen, ein ontologisches Fundament zur Eliminierung im vorhinein jener vulgär-naturalistischen Vorstellungen möglich ist, die in der Ideologienlehre das Handeln der Menschen nach ihren Interessen verurteilen. Der abstrakte Charakter unserer Betrachtungen ließ natürlich nur die allerallgemeinsten Strukturen ans Licht treten, denn die Gesellschaftlichkeit der so handelnden Menschen war zwar die stillschweigende Voraussetzung eines jeden ihrer Schritte, einer jeden allgemein strukturellen Grundlage im Erlangen oder Verfehlen der Ziele, im Auftreffen auf die Wirklichkeit oder im Vorbeigehen an ihr. Diese Gesellschaftlichkeit kann aber erst jetzt, wo die gesellschaftliche Praxis als gesellschaftliche Praxis ausschließlich in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, mit größerer Konkretheit klargemacht werden. Um diesen Schritt tun zu können, müssen wir einsehen, daß die abstrakte Idola-Kritik, so sehr sie auch völlig andere Wege geht als die erkenntnistheoretische, doch bei der Analyse der Richtigkeit oder Falschheit einzelner Setzungen (und deren allgemein struktiven Ursachen) stehenbleiben muß. Richtigkeit oder Falschheit machen aber eine Ansicht noch nicht zu einer Ideologie. Weder eine individuell richtige oder falsche Ansicht, noch eine richtige oder falsche wissenschaftliche Hypothese, Theorie etc. ist an und für sich eine Ideologie: sie kann nur, wie wir gesehen haben, zur Ideologie werden. Erst nachdem sie theoretisches oder praktisches Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte geworden ist, mögen diese größere oder kleinere, schicksalhafte oder episodische sein, kann



finalidade de sua atividade. (Alteração deve aqui ser compreendida em um sentido extremamente geral, deve mesmo ser nela compreendida a defesa do respectivo *status quo*). Nisso alcança expressão, precisamente nessa generalidade, o concretamente histórico *hic et nunc* da situação, pois a intenção de defender o *status quo* apenas emerge como intenção de uma posição teleológica quando aquele parece ameaçado de dentro ou de fora, quando, portanto, deve ser protegido de uma alteração visualizada como possível. Por mais em geral que aqui possa ser apreendida essa situação, mostra-se nítido que imediatamente apenas é possível a ameaça do *status quo* através de ações dos seres humanos, que por isso as posições teleológicas chamadas à vida para sua defesa intencionam um efeito sobre seres humanos, portanto pertencem àquele tipo de posições das quais já nos ocupamos na nossa crítica aos *Idola*.

Essa estrutura comum justifica posteriormente nossas discussões que terminaram ao mesmo tempo amplas e abstratas. A justificação repousa em que apenas através de uma análise, mesmo se tão abstrata, da estrutura ontológica daquelas posições teleológicas que intencionam produzir nos outros seres humanos posições teleológicas correspondentes ao propósito posto, é possível um fundamento ontológico para a eliminação desde o início daquelas representações (*Vorstellungen*) naturalista-vulgares que, na teoria da ideologia, condenam o agir dos seres humanos segundo seus interesses. O caráter abstrato de nossas considerações permitiu trazer à luz, naturalmente, apenas as estruturas mais gerais, pois a socialidade dos seres humanos que agem era de fato o pressuposto tácito de todos os seus passos, de toda a base estrutural geral no alcançar ou perder as finalidades, de atingir a realidade ou dela passar ao largo. Essa socialidade, todavia, apenas agora onde a práxis social enquanto práxis social move-se exclusivamente ao ponto central de nossa investigação, pode ser esclarecida com maior concretude. Para esse passo poder ser dado, devemos enxergar que a abstrata crítica dos *Idola*, por mais que percorra caminhos completamente outros que os da teoria gnosiológica, tem de deter-se na análise da correção ou falsidade das posições singulares (e das suas causas estruturais gerais). Correção e falsidade ainda não fazem, contudo, de uma visão uma ideologia. Nem uma visão individual correta ou falsa, nem uma hipótese, teoria, etc., científica correta ou falsa é em e por si uma ideologia: apenas pode, como vimos, tornar-se uma ideologia. Somente após se tornar veículo teórico ou prático para dirimir conflitos sociais, sejam eles grandes ou pequenos, fatais ou episódicos, ela pode se

sie zu einer Ideologie werden. Das ist geschichtlich unschwer einzusehen. Die heliozentrische Astronomie oder die Entwicklungslehre im Bereich des organischen Lebens sind wissenschaftliche Theorien, sie mögen richtig oder falsch sein, sie selbst sowie ihre Bejahung oder Verneinung machen an sich noch keine Ideologie aus. Erst als nach dem Auftreten Galileis oder Darwins die Stellungnahmen zu ihren Anschauungen Kampfmittel zum Ausfechten gesellschaftlicher Gegensätze wurden, sind sie — in diesem Zusammenhang — als Ideologien wirksam geworden. Der Zusammenhang ihrer Wahrheit oder Falschheit mit dieser Funktion als Ideologie spielt natürlich in der konkreten Analyse der jeweiligen konkreten Lage, auch ideologisch, eine wichtige Rolle, ändert aber, solange von gesellschaftlichen Kontroversen die Rede ist, nichts daran, daß sie als Ideologien (zumindest: auch als Ideologien) zu betrachten sind. Auch ein Funktionsumschlag aus gesellschaftlicher Progressivität ins Reaktionäre ändert diesen sozialen Status der Ideologie nicht; die liberalen Anhänger Herbert Spencers machten aus dem Darwinismus ebenso eine Ideologie wie die reaktionäre Gefolgschaft des »Sozialdarwinismus« in der imperialistischen Periode.

Schon diese noch immer abstrakte Einheit in Wesen und Funktion der Ideologie führt insofern wieder zu ihrer Genesis zurück, als in dieser die oben angedeutete Doppelfunktion der sozialen Totalität wieder sichtbar wird: es ist diese Totalität, deren jeweilige Entwicklungshöhe, deren daraus emporwachsende Entwicklungsprobleme im Menschen — den wir schon früher als antwortendes Wesen charakterisiert haben — jene Reaktionen, die eventuell als Ideologien erscheinen, auslöst. Der Prozeß ihres Aufwerfens und ihrer Lösung mag in unmittelbarem Sinn sogar rein wissenschaftlich sein. Dem widerspricht jedoch keineswegs, daß der Möglichkeitsspielraum von Problemstellung und Lösung, gerade in seiner spezifischen Besonderheit, nur auf dem Boden des damals geradesoseienden hic et nunc überhaupt wirksam werden kann. Die Verwandlung des wissenschaftlichen Gedankens in Ideologie entsteht nun in der Wirkung, die er auf dasselbe hic et nunc ausübt; diese mag eine direkt beabsichtigte sein, muß es aber nicht, das Hinüberwachsen eines Gedankens ins Ideologische kann einen Weg durch mannigfache Vermittlungen gehen, auch so, daß erst im Vermittlungsprozeß diese Umwandlung zur Tatsache wird.

Der konkrete Sinn von Ideologie ist also breiter als der des strengen Ideologiebegriffs. Er besagt nur — scheinbar tautologisch — so viel, daß im gesellschaftlichen Sein nichts vorkommen kann, dessen Entstehen von diesem nicht entscheidend mitbestimmt wäre. Diese schlichte Tatsächlichkeit bezieht sich auf eine jede Seinsart, auf jeden Gegenstand, insofern er dieser Seinssphäre angehört, sie



tornar uma ideologia. É sem dificuldades disto se aperceber historicamente. A astronomia heliocêntrica ou a teoria do desenvolvimento da esfera da vida orgânica são teorias científicas, podem ser corretas ou falsas, elas próprias, tal como sua afirmação ou negação, ainda não são em si nenhuma ideologia. Apenas após a aparição de Galileu ou Darwin as tomadas de posição acerca de suas concepções se tornaram meio de luta para o dirimir das oposições sociais, se tornaram — nessa conexão — operantes como ideologias. A conexão de sua veracidade ou falsidade com essa função como ideologia desempenha, naturalmente, na análise concreta da respectiva situação concreta, um papel importante, nada altera, todavia, enquanto apenas é falado de controvérsias sociais, que elas sejam consideradas como ideologias (ao menos: também como ideologias). Mesmo uma virada de função, de socialmente progressista em reacionária, nada altera nesse *status* social da ideologia; os seguidores liberais de Herbert Spencer fizeram do darwinismo tanto uma ideologia quanto os partidários do »darwinismo social« no período imperialista.

Já essa, ainda sempre abstrata, unidade de essência e função da ideologia reconduz uma vez mais à sua gênese, na medida em que nesta se torna amplamente visível a já indicada dupla função da totalidade social: é essa totalidade, seu respectivo nível de desenvolvimento, cujos ascendentes problemas de desenvolvimento no ser humano — que nós já anteriormente caracterizamos como um ser que responde — que desencadeia aquelas reações que aparecem eventualmente como ideologias.[556] O processo de seu colocar-se e de sua solução pode ser, em um sentido imediato, até mesmo puramente científico. Todavia, isso de modo algum contradiz que o espaço de manobra de possibilidade da colocação e solução do problema, precisamente em sua específica particularidade, apenas pode tornar-se operante, sobretudo a partir do solo do ser-precisamente-assim-existente *hic et nunc*. A transformação do pensamento científico em ideologia surge, pois, no efeito que ele exerce sobre o mesmo *hic et nunc*; este efeito pode ser diretamente intencionado, mas não tem de sê-lo; o crescimento de um pensamento para uma ideologia pode caminhar por uma via através de variadas mediações e também apenas no processo de mediação essa transformação se torna fato.

O sentido concreto da ideologia é portanto mais amplo que o do conceito estrito de ideologia. Ele diz apenas — aparentemente tautologicamente — que no ser social nada pode ser encontrado cujo surgir não seja decisivamente codeterminado por ele. Esta simples factualidade refere-se a toda uma espécie de ser, a todo objeto, na medida em que ele pertence a essa esfera de ser,

556 {Nota da tradução} A segunda parte desta frase contou com traduções um tanto distintas. Morbois (p.162) e Schneider (p.468) optaram por introduzir o verbo »poder« na sua última parte. »c'est cette totalité dont le degré d'évolution et les problèmes liés à l'évolution déclenchent chez l'homme – que nous avons déjà caractérisé comme être qui répond - les réactions qui peuvent éventuellement apparaître comme des idéologies.« e »é essa trotalidade, o seu respectivo patamar de desenvolvimento, os problemas de desenvlvimento suscitados por ela que desencadeiam no homem – que anteriormente já caracterizamos como ser que responde – as reações que eventualmente podem parecer como ideologias.« Já Scarponi (p.448), preferiu dividir a frase em duas e também acrescentar o verbo »poder«: »Già questa unità, ancora astratta, dell'ideologia nella sua essenza e funzione ci riconduce alla sua genesi, in quanto in quest'ultima diviene di nuovo visibile la duplice funzione, cui abbiamo accennato sopra, della totalità sociale. Sono questa totalità, il suo grado di sviluppo, i problemi evolutivi che ne derivano per l'uomo — già in precedenza da noi definito un essere che risponde — che mettono in moto quelle reazioni che eventualmente compaiono come ideologia.«

schließt also beim Menschen als Lebewesen die biologische Determiniertheit keineswegs aus, nämlich in jenen Lebensäußerungen, die wesentlich biologischer Beschaffenheit sind. Es ist aber, wie wir gesehen haben, ein Gesetz der gesellschaftlichen Entwicklung, daß solche Bestimmungen zwar nie völlig verschwinden können, daß sie aber immer stärker vergesellschaftet werden, daß ihr Geradesosein immer entschiedener als vorwiegend gesellschaftlich determiniert erscheint. So gibt es von der Ernährung, von der Sexualität angefangen bis zu abstraktesten Gedankenäußerungen keinen Bestandteil des gesellschaftlichen Seins, dessen konkretes Geradesosein von den gesellschaftlichen Umständen seiner Entstehung nicht wesentlich mitbestimmt wäre. Soviel und nicht mehr besagt die allgemeinste Bestimmung der Ideologie. Das ist scheinbar recht wenig, denn es scheint allzu allgemein, allzu nichtssagend-selbstverständlich zu sein. In Wirklichkeit steckt darin die höchste Konkretheit, die für den Menschen als gesellschaftliches Wesen einzig mögliche: die universelle Gesellschaftlichkeit des Menschen selbst, wie all seiner Lebensäußerungen. Diese Universalität haben wir früher an einzelnen, entscheidenden Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens beobachten können. Indem wir bereits bei Arbeit und Sprache, bei derart fundamentalen Tatbeständen des gesellschaftlichen Lebens die Vergegenständlichung und die Entäußerung als ihre unentbehrlich grundlegenden strukturellen Bestandteile festgestellt haben, haben wir eine solche Determiniertheit schon generell ausgesprochen. Denn Vergegenständlichung wie Entäußerung haben wie alle wichtigen gesellschaftlichen Kategorien einen Doppelcharakter: einerseits bestimmen sie alle Lebensäußerungen in einer universellen und darum verallgemeinernden Weise, andererseits und zugleich konstituieren sie deren spezifisch gesellschaftliche Einzelheit.

Einzelheit ist freilich ebenfalls eine allgemein ontologische Eigenschaft aller Dinge und Prozesse, und der Mensch ist selbstredend auch in diesem Sinne ein Einzelner; man denke an die Fingerabdrücke, die voneinander in ihrer Einzelheit ebenso verschieden sind wie etwa die Blätter einer Pflanze. Die Einzelheit auf gesellschaftlichem Niveau ist eine kompliziert synthetische Form, in welcher jene persönliche Einheit, die die Eigenheit teleologischer Setzungen, die Reaktionen auf solche anderer reguliert, zum Ausdruck kommt. Die so entstehende Einheit der Person hat demgemäß ebenfalls einen untrennbar einheitlichen objektiven Doppelcharakter. Einerseits zeigt sich die gesellschaftliche Einheit des Menschen, seine Existenz als Person darin, wie er auf jene Alternativen, die ihm das Leben stellt, reagiert; die Erwägungen die diesen Entscheidungen in ihm vorangehen, sind zwar für das Gesamtbild dieser seiner Einzelheit niemals ganz gleichgültig, es ist jedoch doch die Lebenskette von Wahlentscheidungen, worin sich das wahre



portanto, de modo algum, exclui a determinabilidade biológica nos seres humanos como ser vivo, a saber, naquelas manifestações de vida que são essencialmente de qualidade biológica. É, todavia, como vimos, uma lei do desenvolvimento social que tais determinações de fato jamais podem completamente desaparecer, que, contudo, tornam-se sempre mais intensamente socializadas, que seu ser-precisamente-assim aparece como sempre mais decisiva e preponderantemente determinado socialmente. Assim não há, iniciando pela alimentação, pela sexualidade até a mais abstrata manifestação de pensamento, nenhum componente do ser social cujo ser-precisamente-assim concreto não seria concretamente e essencialmente codeterminado pelas circunstâncias sociais de seu surgimento. Apenas isso e nada mais diz a determinação a mais geral da ideologia. Isto aparentemente é muito pouco, pois parece excessivamente geral, excessivamente evidente-que-nada-diz. Na realidade, nisso está a mais elevada concretude, a única possível ao ser humano como ser social: a universal socialidade do próprio ser humano, bem como de todas as suas manifestações de vida. Essa universalidade pudemos observar anteriormente em fatos singulares, decisivos da vida social. Na medida em que, já no trabalho e na linguagem, pudemos constatar, nesses estados de fato fundamentais da vida social, a objetivação e a exteriorização como seus componentes fundamentais estruturais imprescindíveis, já enunciamos em geral essa determinabilidade. Pois objetivação e exteriorização têm, como todas as categorias sociais importantes, um duplo caráter: por um lado, determinam todas as manifestações de vida em um modo universal e, por isso, generalizante; por outro lado e ao mesmo tempo, constituem a sua singularidade social específica.

Singularidade, todavia, é igualmente uma propriedade ontológica geral de todas as coisas e processos, e o ser humano é, também nesse sentido, um singular; pense-se nas impressões digitais que são tão diferentes entre si, como, por exemplo, as folhas de uma planta. A singularidade no nível social é uma complicada forma sintética na qual ganha expressão a unidade pessoal que regula a peculiaridade das posições teleológicas e as reações àquelas dos outros. A unidade que assim surge da pessoa tem, correspondentemente, igualmente um duplo caráter objetivo inseparavelmente unitário. Por um lado, mostra-se a unidade social do ser humano, sua existência enquanto pessoa, como ele reage àquelas alternativas que a vida lhe coloca; as considerações que nele precedem essas decisões não são jamais de todo indiferentes para a imagem como um todo de sua singularidade, todavia é a cadeia de vida de decisões-escolha em que se manifesta a verdadeira

Wesen der gesellschaftlichen Einzelheit, das Personenhafte am Menschen äußert. Andererseits und zugleich sind aber sämtliche Alternativen, in denen der Mensch seine Entscheidungen trifft, Produkte jenes gesellschaftlichen hic et nunc, in dem er zu leben und zu wirken hat; es sind jedoch nicht bloß die Fragen, auf die er jeweils antwortet, von dieser gesellschaftlichen Umwelt gestellt, auch jede solche Frage hat immer einen konkret gesellschaftlich determinierten Möglichkeitsspielraum von realen Antworten. Der Mensch ist also Person, indem er selbst die Wahl zwischen diesen Möglichkeiten fällt. Er kann sogar bei echter Originalität eine von keinem Zeitgenossen gebrauchte Antwort finden, aber auch diese erweist sich immer als notwendiger Bestandteil eben dieses Spielraums. Je komplizierter, je weiter verzweigt dieser Spielraum ist, desto entwickelter ist die Gesellschaft; je größer dementsprechend der persönliche Anteil des Antwortenden, desto entwickelter kann seine Persönlichkeit sein.

Es ist eine moderne Oberflächlichkeit aus der Tatsache, daß stets der Mensch selbst die Entscheidung trifft, auf eine Unabhängigkeit »des« Menschen von der Gesellschaft zu schließen. Wohl kann sich der Mensch unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen vereinsamen, aber diese selbst, ebenso wie seine derartigen Reaktionen auf sie, sind dennoch rein gesellschaftlichen Charakters. In diesem Sinne kann gesagt werden, daß Person sein, eine persönliche Leistung zu vollbringen und auf das gesellschaftlich-geschichtliche Geradesosein entsprechend zu reagieren, zwei zusammengehörige Seiten desselben Komplexes sind. Und zwar — gegen gewisse Vorurteile sei es ausgesprochen — je entwickelter die Persönlichkeit, je größer das von ihr Geleistete, desto mehr. Marx sagte richtig: »daß der wirkliche geistige Reichtum des individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt.«[557] Es ist gerade seinsmäßig falsch, das Geschichtliche vom Gesellschaftlichen zu trennen und, wie dies oft geschieht, das eine zu bejahen und das andere zu verneinen. Aus der Tatsache, daß Geschichte und Soziologie getrennte Lehrstühle besitzen, folgt noch lange nicht, daß im Entwicklungsprozeß der Menschheit Geschichte und Gesellschaft einander gegenüber selbständige Faktoren sein können. Vom Alltagsleben bis hinauf zu den höchsten Objektivationen des Menschenreichs gilt überall die hier skizzierte Doppelbestimmung. In ihr zeigt sich, was unter Ideologie im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist, nämlich daß das Leben eines jeden Menschen und demzufolge alle seine Leistungen, seien sie praktisch, gedanklich, künstlerisch etc. letzthin von jenem gesellschaftlichen Sein bestimmt sind, in dem das betreffende Individuum lebt und wirkt.

557 {3} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 26; MEW 3, S. 37.



essência da singularidade social, o pessoal do ser humano. Por outro lado, e ao mesmo tempo, todas as alternativas nas quais o ser humano atinge suas decisões são produtos daquele *hic et nunc* social no qual ele tem de viver e operar; as questões que ele sempre responde não são, todavia, apenas postas por esse mundo ambiente social, também todas essas questões têm sempre um espaço de manobra de possibilidades de respostas reais socialmente determinado. O ser humano é, portanto, pessoa na medida em que chega a uma escolha entre essas possibilidades. Ele até mesmo pode, por autêntica originalidade, encontrar uma resposta não empregada por nenhum contemporâneo, mas essa se mostra sempre como componente necessário desse mesmo espaço de manobra. Quanto mais complicado, quanto mais ramificado é esse espaço de manobra, tanto mais desenvolvida é a sociedade; quanto maior, correspondentemente, a porção pessoal de quem responde, tanto mais desenvolvida pode ser sua personalidade.

É uma superficialidade moderna a de, a partir do fato de sempre o ser humano enquanto tal chegar a uma decisão, concluir uma independência »do« ser humano para com a sociedade. Certamente o ser humano pode se isolar sob determinadas condições sociais, mas estas mesmas, tal como suas reações a elas, são ainda assim de puro caráter social. Nesse sentido, pode ser dito que ser pessoa, levar a cabo uma realização pessoal e correspondentemente reagir ao ser-precisamente-assim histórico-social são dois aspectos conexos do mesmo complexo. E, de fato, — seja dito contra certos preconceitos — tanto mais, quanto mais desenvolvida a personalidade, quanto maior sua contribuição. Marx diz corretamente: »que a real riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais«[558]. É precisamente falso ontologicamente separar o histórico do social e, como ocorre com frequência, afirmar um e negar o outro. Do fato de que história e sociologia possuem cátedras separadas não decorre, nem de longe, que no processo de desenvolvimento da humanidade, história e sociedade possam ser fatores independentes um ante o outro. Da vida cotidiana até as mais elevadas objetivações do reino humano, vale absolutamente a dupla determinação aqui delineada. Nela se mostra o que sob ideologia, no sentido mais amplo da palavra, é compreendido, a saber, que a vida de cada ser humano e, consequentemente, de todas as suas realizações, sejam elas práticas, intelectuais, artísticas, etc., são por último determinadas por aquele ser social no qual o indivíduo concernente vive e opera.

558 {3} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.41.

Das ist eine sehr wichtige Erkenntnis, die Grundlage einer jeden Wissenschaft über die Gesellschaft. Marx sagt: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[559] Sie gibt aber in solcher Allgemeinheit noch eine verschwimmende, vielfach undeutliche Vorstellung über die reale gesellschaftliche Bedeutung, die den einzelnen Erscheinungen, Komplexen etc. dieses ungeheuren Gebiets zukommt. Um hier zur Klarheit zu gelangen, müssen wir zu der engeren, aber präziseren Bestimmung der Ideologie zurückkehren. Nach Marx besteht, wie wir gesehen haben, diese darin, daß die Menschen mit Hilfe der Ideologien ihre gesellschaftlichen Konflikte, deren letzten Grundlagen in der ökonomischen Entwicklung zu suchen sind, bewußt machen und ausfechten. Wir werden sehen, daß die Analyse dieses engeren Gebiets zugleich den Schlüssel zum konkreteren Verständnis des weiteren ergibt, vor allem indem sie die realen seinsmäßigen Verbindungen zwischen beiden aufdeckt.

Die gesellschaftliche Existenz der Ideologie scheint daher gesellschaftliche Konflikte vorauszusetzen, die letzthin in ihrer primären Form, d. h. Ökonomisch-sozial ausgetragen werden müssen, die aber in jeder konkreten Gesellschaft spezifische Formen dazu ausbilden: eben die konkreten Formen der jeweiligen Ideologie. Natürlich sind die seinsmäßig unmittelbaren Träger einer jeden gesellschaftlichen Aktivität, also auch der Konflikte, die einzelnen Menschen. Unmittelbar erscheinen deshalb auch alle Konflikte als Interessenzusammenstöße zwischen einzelnen Menschen, bzw. zwischen diesen und Menschengruppen oder zwischen zwei derartigen Gruppen. Es ist dabei klar, daß diese Gruppen in den gegebenen Fällen dadurch entstehen, daß die Lebensinteressen der sie bildenden Einzelmenschen dieselben oder stark konvergierende sind und den Lebensinteressen anderer Gruppen gegenüber Gegensätze zeigen. In dieser Lage ist gewissermaßen das allgemeinste Modell für die Entstehung der Ideologien enthalten, denn diese Gegensätze können in der Gesellschaft nur dann wirkungsvoll ausgetragen werden, wenn die Mitglieder der einen Gruppe sich selbst davon überzeugen können, daß ihre Lebensinteressen mit den wichtigen Interessen der Gesamtgesellschaft zusammenfallen, daß also jeder, der diese Interessen vertritt, zugleich etwas für die Gesamtgesellschaft Nützliches verrichtet. Ob dies nun mit den Mitteln der Überzeugung, mit offener oder versteckter Gewalt durchgesetzt wird, ergibt wichtige Nuancen, ist aber für ihre Bestimmtheit als Ideologien nicht ausschlaggebend, ebenso wenig wie die Frage, ob der Inhalt den gesellschaftlichen Tatsachen, Tendenzen der Zeit entspricht oder in Widerspruch zu ihnen steht, ob

559 {4} Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., LV; MEW 13, S. 9.



Este é um conhecimento muito importante, a base de toda ciência sobre a sociedade. Marx diz: »Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas o inverso: é o seu ser social que determina a sua consciência«[560]. Ela, em tal generalidade, contudo, ainda dá uma representação (*Vorstellung*) obnubilada, em muitos casos não nítida, sobre o real significado social que cabe às decisões, complexos, etc., singulares dessa enorme esfera. E aqui, para alcançar clareza, devemos retornar à determinação mais estrita, todavia mais precisa, de ideologia. Após Marx, como vimos, esta consiste em que os seres humanos, com a ajuda das ideologias, fazem-se conscientes e dirimem seus conflitos sociais, cujas bases últimas são buscadas no desenvolvimento econômico. Veremos que a análise dessa esfera mais estrita ao mesmo tempo mostra a chave à compreensão concreta da mais ampla, antes de tudo na medida em que desvela as reais ligações ontológicas entre ambas.

A existência social da ideologia parece, por isso, pressupor conflitos sociais que têm de ser dirimidos, por último, em sua forma primária, *i.e.*, socioeconômica, os quais, todavia, desenvolvem formas específicas em cada sociedade concreta: justamente a forma concreta da respectiva ideologia. Naturalmente, os portadores ontológicos imediatos de toda atividade social, portanto também dos conflitos, são os seres humanos singulares. Por isso parecem, imediatamente, também todos os conflitos como choque de interesses entre seres humanos singulares, respectivamente entre estes e grupos humanos ou entre dois de tais grupos. Com isso é claro que esses grupos, nos casos dados, surgem porque os interesses de vida dos seres humanos singulares que o constituem são os mesmos ou intensamente convergentes e se mostram opostos ante os de outros grupos. Nessa situação já está contido, de certo modo, o modelo mais geral para o surgimento das ideologias, pois essas oposições apenas podem ser dirimidas eficazmente na sociedade quando os membros de um grupo podem persuadir a si próprios de que seus interesses de vida coincidem com os importantes interesses de vida da sociedade como um todo, que, portanto, cada um que representa esses interesses ao mesmo tempo executa algo útil para a sociedade como um todo. Se isso, agora, é imposto com os meios do convencimento, com a violência aberta ou velada, resulta em importantes nuances, mas não é decisivo para a determinabilidade como ideologia, tampouco a questão de se o conteúdo dos fatos, tendências sociais, brotam da época ou está em contradição com ela, se

560 {4} Marx: Contribuição à Crítica da Economia Política, Expressão Popular, São Paulo, 2ª. Ed., 2008, p.47.

die Gesinnung, die in den Einzelmenschen und ihren Gruppen das ideologisch bestimmte Handeln leitet, aufrichtig oder heuchlerisch ist etc. Diese Gesichtspunkte sind für die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Einschätzung der einzelnen Ideologien von ausschlaggebender Bedeutung, bilden aber kein bestimmendes Merkmal der Ideologie im allgemeinen. Die Hauptfrage ist demnach, daß das Entstehen solcher Ideologien Gesellschaftsstrukturen voraussetzt, in denen verschiedene Gruppen und entgegengesetzte Interessen wirken und bestrebt sind, diese der Gesamtgesellschaft als deren allgemeines Interesse aufzudrängen. Kurz gefaßt: Entstehen und Verbreitung von Ideologien erscheint als das allgemeine Kennzeichen der Klassengesellschaften.

Das ist zweifellos richtig; im allgemeinen, aber doch nur im allgemeinen. Wir haben früher nicht ohne Grund darauf hingewiesen, daß die Interessen zwar notwendigerweise von der gesellschaftlichen Struktur bestimmt sind; diese Bestimmung kann aber nur dann zu einem Motor der Praxis werden, wenn die einzelnen Menschen diese Interessen als ihre eigenen erleben und im Rahmen der für sie lebenswichtigen Beziehungen zu anderen Menschen durchzusetzen versuchen. Der Übergang von diesem Grundphänomen zur oben geschilderten Gruppenpraxis und Gruppenideologie ist leicht vollziehbar. Es zeigt sich jedoch zugleich, daß dies auch in einer Gesellschaft, die noch nicht vom Gegensatz von Gruppeninteressen beherrscht wird, in Wirksamkeit zu treten pflegt, wodurch, wie wir sehen werden, der Begriff der Ideologie — ohne das bisher Ausgeführte aufzuheben — eine bestimmte Erweiterung erfährt und ihre Genesis erscheint ebenfalls in einem etwas modifizierten Licht. Wenn wir an die Jagd- und Sammlerperiode der Menschheit denken, so ist hier noch kein Eigentum an Produktionsmitteln, keine Ausbeutung der Menschen durch andere Menschen, keine Klassenschichtung möglich. Freilich soll dieser Zustand nicht zu einem »goldenen Zeitalter« stilisiert werden; man muß nur einfach verstehen, daß alle Bestimmungen des gesellschaftlichen Seins, die Klassenschichtungen hervorbringen, auf dieser Stufe noch nicht vorhanden sein konnten. Andererseits darf dieser — im ökonomisch-sozialen Sinn — anfängliche, noch tief naturgebundene, also primitive Zustand nicht durch bloße Verallgemeinerung des Begriffs der Primitivität überspannt und verzerrt werden. Denn der Ausdruck der Primitivität bezeichnet hier einerseits das Niveau der Arbeit, als gesellschaftliches Beherrschen der Natur, das aber noch nicht das Niveau der Produktion erreicht hat, andererseits das des Menschen, dessen Beziehungen zur Wirklichkeit noch nicht jene Vielseitigkeit und Vielfältigkeit erreicht haben konnten, die bereits in der anfänglichsten Klassengesellschaft vorhanden sind. Sammeln, Jagd, Fischerei beinhalten noch keine Verwandlung der Natur (also den eigentlichen Stoffwechsel



é sincera ou hipócrita, etc., a convicção que guia, nos seres humanos singulares e seus grupos, o agir ideologicamente determinado. Esses pontos de vista são, para a concreta avaliação histórico-social das ideologias singulares, de significação decisiva, mas não constituem uma marca determinante da ideologia em geral. A questão principal é, portanto, que o surgir de tais ideologias pressupõe estruturas sociais nas quais diferentes grupos e interesses opostos são operantes e se esforçam a impô-los à sociedade como um todo como interesse geral. Dito brevemente: o surgir e o disseminar das ideologias aparecem como traços gerais das sociedades de classe.

Isso é sem dúvida correto; em geral, mas apenas em geral. Sobre isso, não sem fundamento, anteriormente apontamos que os interesses são de fato, de modo necessário, determinados pela estrutura social; essa determinação pode, todavia, apenas se tornar um motor da práxis quando os seres humanos singulares vivenciam esses interesses como seus próprios e tentam impô-los na moldura das relações de importância vital para com outros seres humanos. A transição desse fenômeno básico para a, há pouco descrita, práxis de grupos e ideologia de grupos é facilmente executável. Mostra-se, todavia, que isso costuma entrar em operatividade mesmo em uma sociedade na qual ainda não se tornou dominante a oposição de grupos de interesse, pela qual, como vimos, o conceito de ideologia — sem superar o até aqui apontado — sofre uma determinada extensão e sua gênese igualmente aparece em uma luz algo modificada. Se pensarmos no período da caça e da coleta da humanidade, não é possível nenhuma propriedade dos meios de produção, nenhuma exploração dos seres humanos por outros seres humanos, nenhuma estratificação de classe. Claro, essa situação não deve ser estilizada em uma »idade do ouro«; tem-se apenas de compreender que todas as determinações do ser social que produzem a estratificação de classe ainda não podiam ser existentes. Por outro lado, essa situação — em sentido socioeconômica — inicial, ainda profundamente ligada à natureza, portanto primitiva, não pode vir hipostasiada e distorcida pela mera generalização do conceito de primitividade. Pois a expressão primitividade descreve aqui, por um lado, o nível do trabalho como domínio social da natureza que ainda não alcançou o nível da produção e, por outro lado, o dos seres humanos, cujas relações com a realidade ainda não podiam alcançar aquela multifacidade e variedade que já são existentes na mais inicial das sociedades de classe. Coleta, caça e pesca não contêm ainda nenhuma transformação da natureza (portanto, o verdadeiro metabolismo

der Gesellschaft mit der Natur); sie knüpfen — in dieser Hinsicht noch ebenso wie die Tiere — an den jeweils vorhandenen Naturzustand an, um dessen fertige Produkte zum Erhalten, zur Reproduktion des eigenen Daseins zu verwerten. In solcher Hinsicht ist diese langwierige Anfangsperiode der Menschheitsentwicklung — der Mensch verwirklicht sich in unserem Sinne auch biologisch erst in ihren letzten Abschnitten — tatsächlich »primitiv«, bloß »naturhaft«. Man muß sich aber dabei auch das vergegenwärtigen, worin die Menschen schon dieser Zeit über die bloße Naturhaftigkeit ihres Daseins hinausgegangen sind. Gordon Childe gibt eine sehr vorsichtige und kritische Beschreibung dieser Periode.[561] Es kann nicht unsere Absicht sein, diese Zustände auch nur andeutend zu charakterisieren. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Menschen in dieser Zeit bereits gelernt haben, das Feuer zu bewältigen, Werkzeuge aus Stein (später aus Knochen) herzustellen, die allmählich immer vollkommener wurden und in Bogen, Speerschleuder etc. schon die ersten Ansätze zum Maschinenmäßigen erreichten; sie lernten bei der Jagd kollektive Zusammenarbeit, die Anwendung von Listen, die ebenfalls Arbeit, bewußte Planung voraussetzen (Fallen, Schlingen etc.). Es darf aber dabei auch eine andere Eigentümlichkeit der Sammlerperiode nicht vergessen werden. Gerade weil hier die Arbeit im eigentlichen Sinne gewissermaßen bloß am Rande auftritt (Herstellung von Jagdutensilien), weil eine solche Arbeit noch nicht die entscheidende Lebensbasis der gesamten Gesellschaft bildet, wie in der Periode von Landwirtschaft und Viehzucht, weil besonders die Jagd auf gefährliches Wild ganz andere Reaktionsweisen der Menschen erfordert, entstehen die von ihnen als gebieterisch notwendig bestimmten Verhaltensweisen zumindest gleichzeitig mit der Arbeit, dem gesellschaftlichen Gewicht nach sogar früher und stärker. Wir denken dabei vor allem an Tapferkeit, Standhalten, wenn nötig Selbstaufopferung, ohne welche eine Jagd im Sinne, wie sie in der frühen Steinzeit nachweislich üblich war, unmöglich wäre. Da diese Eigenschaften als Tugenden der herrschenden Klassen später sogar zu wichtigen Teilen ihrer Ideologien wurden, ist es nicht unangebracht, an ihre Entstehung in der Sammlerperiode also vor der Entstehung der Klassen zu erinnern und kurz darauf hinzuweisen, daß Verhaltensweisen, die später (politisch, moralisch etc.) auch ideologische Formen erhielten, ursprünglich aus dem damals allein möglichen gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß, aus der Jagd als Form des Sammelns organisch herausgewachsen sind.

Für unser Problem ist dabei entscheidend, daß dies alles nur in vergegenständlichten Formen verwirklicht werden konnte. Der Wirkungskreis dieser elementaren

561 {5} Gordon Childe: Der Mensch schafft sich selbst, Dresden 1959, IV. Kapitel.



da sociedade com a natureza); elas partem — nesse aspecto ainda igualmente como os animais — da situação da natureza respectivamente existente para fazer uso dos produtos nela prontos para o preservar, a reprodução da própria existência. Em tal aspecto esse longo período inicial do desenvolvimento da humanidade — o ser humano apenas se realiza em nosso sentido, mesmo biologicamente, nos seus últimos períodos — é de fato »primitivo«, meramente »natural«. Deve-se com isso também ter presente que os seres humanos dessa época já estão para além da mera naturalidade na sua existência. Gordon Childe dá uma descrição muito cuidadosa e crítica desse período[562]. Não pode ser nossa intenção a de caracterizar, mesmo que apenas indicativamente, essa condição. Basta, sobre isso, indicar que os seres humanos nessa época já aprenderam a dominar o fogo, a produzir ferramentas de pedra (mais tarde, de ossos), que gradualmente foram sempre se aperfeiçoando e no arco e lançador de lança, etc., já alcançaram as primeiras tentativas de maquinaria; aprenderam, pela caça, a colaboração coletiva, o emprego de artimanhas, os quais, igualmente, pressupõem o trabalho, a planificação consciente (armadilhas, laços, etc.). Não pode, todavia, com isso ser esquecida outra peculiaridade do período da coleta. Precisamente porque aqui o trabalho em sentido próprio aparece, por assim dizer, meramente marginalmente (fabricação de utensílios de caça), porque um tal trabalho ainda não constitui a base de vida decisiva da sociedade como um todo, tal como no período da agricultura e pecuária, porque especialmente a caça de animais perigosos requer modos de reação de todo outros, surgem como imperiosos modos de comportamento por eles necessariamente determinados pelo menos ao mesmo tempo que com o trabalho, com um peso social mesmo anterior e maior que o do trabalho. Pensamos com isso sobretudo na valentia, na resistência, o auto sacrifício quando necessário, sem o que seria impossível uma caça no sentido como comprovada e costumeiramente o era na Idade da Pedra inicial. Já que essas qualidades, como virtudes das classes dominantes mais tarde tornaram-se até partes importantes de suas ideologias, não é inapropriado relembrar de seu surgimento no período da coleta, portanto antes do surgimento das classes, e brevemente sobre isso indicar que os modos de comportamento (político, moral, etc.), que mais tarde receberam também formas ideológicas, originariamente brotaram organicamente do único então possível processo de reprodução da sociedade, a partir da caça enquanto forma de coleta.

Para nosso problema é decisivo que tudo isso apenas poderia ser realizado em formas objetivadas. A esfera de atividade

562 {5} Childe: A evolução cultural do homem. Zahar, Rio de Janeiro, 1981, capítulo 4.

Gesellschaftlichkeit dehnt sich aber viel weiter aus, als die materiellen Dokumente unmittelbar zeigen können. Denn z. B. das Sammeln von Pflanzen setzt eine Kenntnis sowohl der nahrhaften wie der giftigen voraus, und diese Kenntnis beinhaltet bereits einen überaus reichen Wortschatz. Denn ein menschliches Fixieren des Erkannten erfolgt immer auf dem Wege der Namensgebung; dasselbe bezieht sich auch auf die Kenntnis der Arten, Gewohnheiten, Lebensweise der Tiere etc. Man darf also den Sprachschatz (und damit die Gedankenwelt) eines »primitiven« Menschen nie unterschätzen; natürlich darf man ebenso wenig in kritikloser Überbewertung der hier errungenen, weit Differenziertheit die vorhandene wirkliche Primitivität übersehen, wie dies im extrem ahistorischen Strukturalismus vorzukommen pflegt. Entscheidend bleibt, daß bereits im primitiven Zustand jede Tätigkeit eine vergegenständlichte, eine entäußerte Form aufnimmt, daß der damit, wenn auch noch so weit bloß empiristisch-pragmatisch erfaßte Lebensumkreis viel größer und differenzierter ist, als man es auf Grund des bloßen Vorhandenseins von materiellen Arbeitsinstrumenten etc. unmittelbar vermuten würde. Dazu kommt, daß die entäußerte Form der menschlichen Kommunikation, d. h. die teleologischen Setzungen, die das Verhalten der Mitmenschen bestimmen sollen, bereits allgemein verbreitet sein mußten; weder Sammeln noch Jagd wäre sonst möglich gewesen. Daran ändert nichts, daß auf dieser Stufe weder Gegensätze von ökonomisch-sozialen Gruppeninteressen, noch die evtl. zwischen den Einzelmenschen und ihrer gesellschaftlichen Umwelt auftretenden zur Allgemeinheit und Permanenz sich fixieren konnten. Es mußten bloß allgemein anerkannte Handelsweisen entstehen, um solche Kooperationen, die mit ihnen verknüpften Lebensäußerungen (Verteilung der Beute etc.) zu regeln. Die eine Seite der späteren Ideologie mußte also vorhanden sein; eine gewisse gesellschaftliche Verallgemeinerung der Normen des menschlichen Handelns, auch wenn diese sich noch nicht antagonistisch im Kampf von Gruppeninteressen durchsetzen. Ohne solche Äußerungsweisen dieser Stufe konkret zu kennen, können wir aber doch in ihnen Keime von Konflikten zwischen der Gemeinschaft und den Einzelmenschen annehmen, denn das gesellschaftliche Bewußtsein eines jeden Menschen als völlig gleich anzunehmen wäre ein metaphysisches Vorurteil. Schon die Erziehung, und sei sie noch so »primitiv«, noch so starr traditionsgebunden, setzt ein Verhalten des Einzelnen voraus, in dem bereits die ersten Ansätze zu einer Ideologiebildung vorhanden sein konnten, da dabei notwendigerweise dem Einzelnen für sein zukünftiges Verhalten als Einzelmensch allgemein gesellschaftliche Normen vorgeschrieben, positive und negative Vorbilder eines solchen Verhaltens eingeprägt werden. Diese Vergesellschaftung des Einzelverhaltens wirkt unmittelbar als ererbte



dessa socialidade elementar se estende mais amplamente do que poderiam imediatamente mostrar os documentos materiais. Pois, p. ex., a coleta de plantas pressupõe um conhecimento tanto das nutritivas quando das tóxicas, e esse conhecimento já contém vocabulário extremamente rico. Pois um fixar humano do conhecimento ocorre sempre pela via da fixação de nomes; o mesmo se aplica também ao conhecimento das espécies, dos costumes, dos modos de vida dos animais, etc. Não se pode jamais subestimar, portanto, o vocabulário (e com isso do mundo de pensamento) de um ser humano »primitivo«; naturalmente tampouco se pode desconsiderar, numa sobrevalorização acrítica do aqui conquistado, a amplamente difundida diferencialidade da real primitividade existente, como costuma ocorrer no estruturalismo extremamente a-histórico. Decisivo permanece que, já na condição primitiva, toda atividade toma uma forma objetivada, exteriorizada, que, com isso, ainda que amplamente, meramente, apreendido pragmático-empiricamente, o círculo de vida é muito maior e diferenciado do que se suporia imediatamente com base na mera existência dos instrumentos materiais de trabalho, etc. A isso se acrescente que a forma exteriorizada das comunicações humanas, *i.e.*, das posições teleológicas que devem determinar o comportamento dos semelhantes, já deveriam estar generalizadamente difundidas; de outro modo nem a coleta nem a caça teriam sido possíveis. Nisso nada muda que, nesse patamar, nem as oposições que ocorreram dos grupos de interesse socioeconômicos, nem as eventuais entre o ser humano singular e seu mundo ambiente social, puderam se fixar em generalidade e permanência. Teriam apenas de surgir modos de agir reconhecidos em geral para regular tais cooperações e as manifestações de vida a ela ligadas (distribuição da presa, etc.). Um dos aspectos da ideologia posterior teria, portanto, de ser existente; uma certa generalização social das normas do agir humano, mesmo que estas não se imponham antagonisticamente na luta de interesses de grupos. Mesmo sem esse patamar concretamente conhecer tais modos de manifestação, podemos, todavia, supor neles germes dos conflitos entre a comunidade e o ser humano singular, pois seria um preconceito metafísico supor a consciência social de cada um dos seres humanos como completamente iguais. Já a educação, ainda que seja tão primitiva, ainda que tão rigidamente atada à tradição, pressupõe um comportamento do singular no qual poderiam estar presentes as primeiras tentativas de formação de uma ideologia, pois com isso, de modo necessário, prescrevem-se ao ser humano singular normas socialmente gerais para seu comportamento futuro, são inculcados exemplos positivos e negativos de tais comportamentos. Essa socialização do comportamento do singular opera imediatamente como hábito

Gewohnheit, man darf aber dabei nicht vergessen, daß sie auch auf der primitivsten Stufe der Menschheitsentwicklung ein Produkt durch verschiedene Entäußerungsformen fundierter teleologischer Setzungen sein muß.

Das gesellschaftliche Hervorbringen der Fundamente der Ideologiebildung beschränkt sich jedoch nicht auf das bisher Dargestellte. Wir haben in früheren Zusammenhängen auf die unaufhebbare Grundsituation einer jeden menschlichen Praxis hingewiesen, daß nämlich jede Entscheidung, die ein Handeln hervorruft, unter Umständen erfolgt, die der die teleologische Setzung vollziehende Mensch gedanklich vorwegnehmend niemals völlig zu übersehen und darum zu beherrschen imstande ist. Es bedarf keiner eingehenden Erörterung, daß in den anfänglichen Stadien dieser Umkreis des Unerkennbaren in qualitativem Ausmaße größer sein mußte als je später. Zu dieser Grundtatsache der Praxis gehört aber noch, daß in solchen Lagen — bei Strafe des Untergangs — doch irgendwie gehandelt werden mußte. Da es nun zum Wesen der menschlichen Praxis gehört, daß sie bewußt — in teleologischen Setzungen, mit Hilfe von Vergegenständlichungen — vollzogen wird, muß gerade in dieser Periode des Anfangs die des Bewußtmachens der Praxis auf dem Gebiet des Nichtgewußten, nicht Wißbaren eine höchst wichtige Rolle spielen. Es geht dabei eine gedoppelte, in sich widerspruchsvolle Entwicklung vor sich. Einerseits wird durch Erfahrungen der Arbeit dem Nichtgewußten immer mehr Terrain abgewonnen. Auch hier darf man den Begriff der Arbeit nie zu eng fassen; neben alledem, was die unmittelbare Arbeit aufdeckt, entstehen z. B. aus der Anhäufung von Beobachtungen bei den grundlegenden Beschäftigungen z. B. die ersten astronomischen Kenntnisse. Andererseits gibt es eine Umwelt der Taten, die auch für die weitest gefaßten Verallgemeinerungen von Arbeitserfahrungen als unzugänglich erscheinen müssen. Da man jedoch mit ihr in jeder Praxis ununterbrochen rechnen muß, wird sie mit Projektionen aus den bekannten Gebieten bevölkert und damit scheinbar gedanklich beherrscht.

Wir wissen über diese Gedankenbereiche der ersten Anfänge natürlich so gut wie gar nichts Konkretes. Wo Archäologie und Ethnographie dokumentarisch auf sogenannt Anfängliches hinweisen, handelt es sich bereits um viel höhere Entwicklungsstufen. Trotzdem glauben wir, daß es möglich ist, von solchen Erkenntnissen auf diese Denkform des Anfangs, da wir über die gesellschaftliche Umwelt des Denkens und Handelns gewisse konkrete Anhaltspunkte besitzen, Rückschlüsse zu ziehen, freilich bloß höchst allgemeine, die nie den Anspruch erheben dürfen, das konkrete Geradesosein dieser Anfänge aufzuklären. Das bedeutet erstens, daß die oben angegebene Doppelrichtung in der Bewältigung der Wirklichkeit nie zwei genau getrennte Ströme vorstellt, daß vielmehr beiderseits



herdado, mas não se pode com isso esquecer que ele, mesmo no patamar mais primitivo do desenvolvimento humano, tem de ser um produto de posições teleológicas fundadas através de diferentes formas de exteriorização.

O produzir social dos fundamentos da formação da ideologia não se limita, todavia, ao até aqui exposto. Em conexões anteriores apontamos a inexorável situação básica de toda práxis humana, a saber, que toda decisão que provoca um ato ocorre sob circunstâncias que o ser humano que executa a posição teleológica intelectualmente jamais é capaz de antecipadamente apreender intelectualmente completamente e, por isso, de a dominar. Não se necessita de nenhuma discussão detalhada de que nos estágios iniciais esse círculo do irreconhecível teria de ser qualitativamente de uma dimensão maior que mais tarde. Desse fato básico da práxis ainda faz parte, todavia, que em tais situações — sob pena de ruína — ter-se-ia de agir de algum modo. Como pertence à essência da práxis humana que ela seja executada conscientemente — em posições teleológicas, com a ajuda de objetivações — tem de desempenhar um papel importante, precisamente nesse período do início, o se fazer consciente da práxis nessa esfera do não-conhecido, do não conhecível. Dá-se, com isso, um desenvolvimento duplo, por si pleno de contradição. Por um lado, através das experiências do trabalho, é conquistado sempre mais terreno ao não-conhecido. Também aqui não se pode apreender estreitamente o conceito de trabalho; ao lado de tudo o que o trabalho imediato desvela, surgem, p. ex., a partir do acúmulo de observações nas atividades básicas, p. ex., os primeiros conhecimentos astronômicos. Por outro lado, há um mundo ambiente das ações que tem de parecer como inacessível mesmo para generalizações as mais amplamente apreendidas das experiências de trabalho. Já que se tem de calculá-lo ininterruptamente em toda práxis, ele é povoado por projeções a partir das esferas conhecidas e, com isso, aparentemente dominado intelectualmente.

Sobre essa esfera do pensamento nos primeiros inícios, naturalmente, sabemos praticamente nada de concreto. Onde a arqueologia e a etnografia apontam documentalmente aos assim ditos inícios, trata-se já de patamares de desenvolvimento muito mais elevados. Em que pese isso, cremos que é possível tirar conclusões acerca de tais conhecimentos sobre a forma de pensar do início já que possuímos certos indícios concretos sobre o mundo ambiente social do pensar e agir, todavia, de fato, apenas muito gerais, que jamais podem pretender explicar o ser-precisamente-assim concreto destes inícios. Isto significa, primeiro, que a há pouco citada dupla direção no domínio da realidade jamais apresenta duas correntes precisamente separadas, que, ao contrário, de ambos os lados

die eine Tendenz unversehens in die andere, scheinbar radikal entgegengesetzte Umschlägen kann. So wird später unter bestimmten Umständen die Mathematik zum gedanklichen Instrument von Bestrebungen, die ohne jede objektive wissenschaftliche Grundlage das radikal Unerkennbare zu bewältigen versuchen (Astrologie), so können wiederum aus, ihrem eigentlichen Wesen nach unwissenschaftlichen Tendenzen, objektiv wissenschaftlich wertvolle Entdeckungen entstehen (Alchimie). Wenn dieses permanente gegenseitige Sichdurchdringen auch, wie die angeführten Beispiele zeigen, auf höheren Entwicklungsstufen möglich ist, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß es auf niedrigeren noch viel inniger gewesen ist.

Der Grund dazu ist ein permanent wirksamer. Da das Leben einer jeden Gesellschaft sich in einer — letzthin — einheitlichen Wirklichkeit vollzieht, da das Wesen eines jeden einzelnen Menschen in ihr ein einheitliches Sein bildet, entsteht überall mit Notwendigkeit das, was wir früher die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, in welcher sich alle für die Reproduktion des Lebens, der Einzelmenschen wie ihrer Vereinigungen, praktisch notwendigen Tendenzen zu einer unmittelbar untrennbaren gedanklich-gefühlsmäßigen Einheit zusammenfassen. Die Geschichte zeigt, daß, soweit diese Ontologie von fundamentalen Tendenzen der Gesellschaft getragen wird, oft wissenschaftliche Wahrheiten, die ihr widersprechen, von diesem Wall der Ideologie macht- und wirkungslos abprallen, daß sie in anderen Fällen, wenn sie hier eine Unterstützung finden, plötzlich eine Vorurteile zerstörende Wucht erlangen und ins Zentrum der Alltagsontologie ihrer Periode rücken. Wenn man der Marxschen Methode folgt, daß die Analyse der Struktur der höheren Formationen einen Schlüssel zu dem Wesen der niedrigeren liefern kann, so darf man annehmen, daß für die Anfänge der Menschheitsentwicklung eine Vorherrschaft jener Komponenten in diesem Komplex bestand, die das Unbekannte mit Hilfe von Projektionen jener Formen, die aus der realen Bewältigung der Umwelt bekannt und in vergegenständlichten Objektivationen ihnen stets gegenwärtig waren, zu beherrschen versuchten. Mit einer solchen post festum Betrachtung ist es vielleicht möglich, den Grundkategorien solcher Projektionen in ihrer Allgemeinheit — freilich nicht konkret — sich etwas anzunähern. Die primäre Rolle spielt dabei das analogische Denken. Es scheint historisch unzweifelhaft, daß es am Anfang der gedanklichen Beherrschung der Welt steht, ja als Ansatz zum Erfassen der Objekte niemals völlig ausschaltbar bleibt. Allerdings ist seine Wirksamkeit qualitativ verschieden, je nach dem Lebensmaterial, worauf es angewendet wird. In der Arbeit zeigt es sich an den Ergebnissen sofort, ob und wie weit einem Analogieschluß, der sogleich materielle Folgen hat, etwas in der Wirklichkeit entspricht oder nicht. Hier ist also



uma tendência pode virar subitamente na outra, aparentemente radicalmente oposta. Assim, sob determinadas circunstâncias, a matemática transforma-se em instrumento intelectual de esforços que, sem qualquer base científica objetiva, tenta dominar o radicalmente irreconhecível (astrologia); todavia, por outro lado, podem, a partir de sua própria essência, após tendências não-científicas, surgir descobertas objetivas cientificamente plenas-de-valor (alquimia). Se essa permanente interpenetração mútua, como os exemplos citados mostram, é possível em patamares de desenvolvimento mais elevados, pode-se com grande probabilidade arguir que em inferiores tenha sido ainda mais profunda.

O fundamento disso é um permanentemente operante. Já que a vida de toda sociedade consuma uma — por última — realidade unitária, já que a essência de todo ser humano singular constitui nela um ser unitário, emerge em geral com necessidade o que anteriormente denominamos de ontologia da vida cotidiana, na qual todas as tendências praticamente necessárias para a reprodução da vida do ser humano singular, bem como de suas associações, sumarizam-se em uma unidade emotivo-intelectual imediatamente inseparável. A história mostra que, na medida em que essa ontologia é suportada por tendências fundamentais da sociedade, com frequência verdades científicas que a contradizem, impotentes, não causam impressão nessa muralha da ideologia, que elas, em outros casos, quando encontram aqui um suporte, rapidamente obtêm um impacto destruidor dos mesmos preconceitos e se movem para o centro da ontologia cotidiana daquele período. Se se segue o método marxiano, de que a análise da estrutura das formações mais elevadas pode fornecer uma chave para a essência das inferiores, deve-se assumir que, para o início do desenvolvimento da humanidade, existiu nesse complexo uma supremacia daqueles componentes que, com o auxílio de projeções daquelas formas conhecidas e sempre presentes em suas objetivações objetivantes, tentaram, a partir do real domínio do mundo ambiente conhecido, dominar o desconhecido. Com uma tal consideração *post festum* é talvez possível aproximar algo das categorias fundamentais de tais projeções em sua generalidade — admissivelmente, não concreta. O pensamento analógico desempenha nisso o papel primário. Parece historicamente inquestionável que ele está no início do controle intelectual do mundo, mesmo como abordagem ao apreender dos objetos permanece plenamente jamais evitável. Todavia, sua operatividade é qualitativamente distinta segundo o material da vida em que é empregado. No trabalho, os resultados mostram imediatamente se e o quanto um analogismo, que tem imediatas consequências materiais, corresponde a algo na realidade, ou não. Aqui, portanto,

die Analogie wesentlich ein Sprungbrett zur Bildung von realen Kategorien, die wirklich das Verhalten, die Zusammenhänge etc. der materiellen Welt zum Ausdruck bringen. Daß auch dieser Prozeß oft Jahrhunderte, ja Jahrtausende dauert und auch noch bis heute lange nicht abgeschlossen ist, zeigt, daß es sich hier um eine elementare Form der gedanklichen Widerspiegelung der Wirklichkeit handelt. Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß überall, wo infolge des Inhalts der Widerspiegelung keine derartige unmittelbare Kontrolle möglich ist, wo erst eine kritische Ontologie des Alltags das bloß Formale an den Analogien aufdecken konnte, dieser Prozeß noch langwieriger sein muß. Ebenso evident ist es auch, daß je weniger der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur dazu verhilft, deren objektive Gesetzmäßigkeiten mit wachsender Annäherung aufzudecken, die Rolle der Analogie desto ausschlaggebender bleiben muß.

Mit der Analogie ist aber nur noch ein formales Mittel der Wirklichkeitserkenntnis bezeichnet. Ihr Inhalt ist, je nach dem Wandel der Ontologie des Alltagslebens, großen Veränderungen unterworfen. Mit der Entstehung eines kritischeren Verhaltens in der Ontologie des Alltags scheiden ganze Gebiete aus dem Bereich des Analogisierens aus, so vor allem die Analogie zwischen Ich und Außenwelt. Man darf aber dabei nie vergessen, wie langwierig, wie reich an solche Klärungsprozesse in der Geschichte waren, wie sehr Analogien dieser Art im spontanen Alltagsleben noch immer eine Rolle spielen, freilich ohne das allgemein gesellschaftliche Weltbild überall entscheidend beeinflussen zu können. Dieses Analogieverfahren tritt jedoch nicht bloß in so direkter Offenheit auf. Bestimmte spezifische Momente des menschlichen Lebens können nämlich eine selbständige Gestalt erhalten und so vermittelt die Grundlage zum analogisierenden Weltauffassen ergeben. Wir heben bloß — an wichtigen Beispielen wie Leben, Tod, Vollkommenheit, Ewigkeit etc. vorbeigehend — insbesondere die Kategorie Teleologie hervor. Diese hat sich bis ins 9. Jahrhundert, bis zu Marx und Darwin als objektive Naturkategorie gehalten, obwohl sie bloß eine analogisierende Projektion des Arbeitsprozesses in die Natur war. Die Aufzählung solcher Sinnverzerrungen könnte unbegrenzt weitergehen, uns kann es aber hier nur darauf ankommen, zu zeigen, daß viele Elemente der Ideologie in irgendeiner Weise schon auf den alleranfänglichsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung vorhanden waren, daß die Entstehung der gesellschaftlichen Gegensätze, die nunmehr ideologisch ausgetragen wurden, für das neue Bedürfnis kein völlig neues Instrument schaffen mußte, sondern ein reiches Erbe dieser Mittel vorfand, das sie selbstredend den neuen Aufgaben entsprechend umarbeitete. In Wirklichkeit ist freilich diese Situation noch eindeutiger. Denn sogar die Funde zeigen, besonders in den Gräbern, daß auch die noch nicht klassenmäßig gegliederte



a analogia é essencialmente um trampolim para a formação de categorias reais, que expressam realmente o comportamento, as conexões, etc., do mundo material. Que também tal processo dure centenas, mesmo milhares de anos, e mesmo ainda hoje está longe de se concluir, mostra que se trata aqui de uma forma elementar do reflexo intelectual da realidade. Disso resulta inevitavelmente que, sobretudo onde, como consequência dos conteúdos do reflexo, não é possível nenhum tal controle imediato, onde apenas uma ontologia crítica pode descobrir o meramente formal nas analogias, esse processo tem de ser ainda mais longo. Igualmente evidente é ainda que quanto menos o metabolismo da sociedade com a natureza auxilia a desvelar suas legalidades objetivas com uma crescente aproximação, mais decisivo tem de permanecer o papel da analogia.

Com a analogia, contudo, é descrito ainda apenas um meio formal de conhecimento da realidade. Seu conteúdo é submetido a grandes alterações segundo as mudanças da ontologia da vida cotidiana. Com o surgimento de um comportamento crítico na ontologia do cotidiano, retiram-se esferas inteiras do âmbito do analogizar, acima de tudo a analogia entre o eu e o mundo exterior. Não se pode, todavia, com isso, jamais esquecer, o quão prolongados, o quão ricos em recaídas, foram tais processos de esclarecimento na história, o quanto ainda desempenha um papel o analogizar desse tipo na vida cotidiana espontânea, todavia sem poder decisivamente influenciar em todos os lugares a imagem social geral de mundo. Esse procedimento analógico não se apresenta meramente em uma tão direta visibilidade. Determinados momentos específicos da vida humana podem mesmo receber uma figura independente e, assim mediados, resultar na base para analogicamente apreender o mundo. Sublinharemos meramente — passando ao largo de importantes exemplos como vida, morte, perfeição, eternidade, etc., — em particular a categoria teleologia. Ela, até o século 19, até Marx e Darwin, manteve-se uma categoria natural objetiva, embora fosse meramente uma projeção analogizante do processo de trabalho na natureza. A enumeração de tais distorções de sentido poderia avançar ilimitadamente, mas aqui nos interessa apenas mostrar que muitos elementos da ideologia já eram existentes, de algum modo, no patamar de todos o mais inicial do desenvolvimento social, que o surgimento das oposições sociais, que a partir de então foram dirimidos ideologicamente, não teve de criar um instrumento completamente novo para a nova necessidade, ao contrário, encontrou uma rica herança desses meios, que ela evidentemente remodelou correspondentemente às novas necessidades. Na realidade essa situação é, de fato, ainda mais nítida. Pois mesmo os achados mostram, particularmente nos túmulos, que mesmo a sociedade ainda não organizada em classe

Gesellschaft spezifisch ideologische Probleme aufzuwerfen und zu lösen gezwungen war. Und noch deutlicher tritt das rein Ideologische, freilich erst am Ende dieser Periode, aber noch vor dem Übergang auf Produktion im eigentlichen Sinne, auf Agrikultur und Viehzucht, in den Höhlenmalereien auf, die deutlich dafür zeugen, daß Gesellschaften dieser Art, wenn glückliche Umstände einen relativen Wohlstand und damit eine bestimmte Muße hervorbringen, sogar hochwertige ideologische Produkte hervorbringen können.

Man kann also zusammenfassend sagen, daß einige Arten des Hervorbringens von Ideologien auf die ersten Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgehen. Das widerspricht dem nicht, daß die eigentlichen Probleme der Ideologie, die aus dem Klassenkampf entspringen, erst Ergebnisse späterer Zeiten sind, verlangt aber zugleich, daß ihre gesellschaftliche Funktion und darum ihre Genesis und Wirkung etwas breiter bestimmt werde, so wie wir es am Eingang dieser Gedankengänge bereits angedeutet haben. Das Grundproblem, die Ausfechtung von Konflikten der Menschen in der Gesellschaft, bleibt freilich unverändert der Zentralpunkt, es zeigt sich jedoch, daß der gesellschaftliche Umkreis der Ideologie nicht unbedingt und ausschließlich auf Konflikte dieser Art beschränkt bleiben muß. Wir haben in diesen Betrachtungen bereits auf einen Punkt hingewiesen, auf das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft. Solche Konflikte treten auf entwickelten Stufen häufig auf, man darf jedoch bei ihrer Behandlung nie vergessen, daß, soweit sie wirklich relevant werden, erlangen sie diese Bedeutung als jeweils wichtige Erscheinungsformen objektiv gesellschaftlicher Klassengegensätze. In primitiven Gesellschaften erscheinen sie deshalb nur in Latenz, indem die Unentwickeltheit der Einzelpersönlichkeit, primär von den Produktionsverhältnissen bestimmt, durch Tradition, Erziehung, etc. in ihrer gesellschaftlich maßgebenden Gleichartigkeit ideologisch bestärkt wird. Dagegen darf ein anderes Konfliktgebiet nicht vernachlässigt werden: das ständige Gefährdetsein der Gesellschaft und deshalb der sie bildenden Einzelmenschen durch die nicht beherrschbaren Kräfte ihrer Naturumgebung. Es ist deshalb nur allzu verständlich, daß im Denken der ständig bedrohten, in einer unübersichtbaren Umwelt lebenden Menschen objektiv haltlose Analogien, objektiv unbegründbare Projektionen in die Wirklichkeit eine außerordentlich große Rolle spielen mußten.

Engels hat auch in burschikoser Grobheit den Inhalt so entstandener Ideologien »urzuständlichen Blödsinn« genannt und hat sich geweigert, für alle Erscheinungsweisen dieser Art »ökonomische Ursachen zu suchen«.[563] Soweit er darunter

563 {6} Marx-Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 381; MEW 37, S. 492.



era forçada a levantar e resolver problemas ideológicos específicos. E ainda mais nitidamente adentra o puramente ideológico, admissivelmente ao final desse período, mas ainda antes da transição à produção em sentido estrito, à agricultura e pecuária, nas pinturas nas cavernas, que atestam nitidamente que sociedades desse tipo, quando circunstâncias favoráveis produzem uma relativa abundância e, com isso, um certo ócio, podem produzir até mesmo produtos ideológicos de elevado valor.

Pode-se, portanto, sumariando, dizer que alguns tipos do produzir de ideologias remontam aos primeiros inícios do desenvolvimento social. Isso não contradiz em nada que os problemas próprios da ideologia, que surgem com a luta de classe, são apenas resultados de épocas posteriores, mas requer, ao mesmo tempo, que sua função social, e por isso sua gênese e desenvolvimento, seja algo mais amplamente determinados, tal como já indicamos no início dessa linha de pensamento. O problema básico, o dirimir de conflitos dos seres humanos na sociedade, continua, de fato, o inalterado ponto central, mostra-se, todavia, que o círculo social da ideologia não tem de permanecer limitado, incondicional e exclusivamente, a conflitos desse tipo. Já apontamos nessas observações a um ponto, à relação do ser humano singular e sociedade. Tais conflitos frequentemente ocorrem em patamares desenvolvidos, não se pode, contudo, jamais esquecer em seu tratamento que, ao se tornarem realmente relevantes, obtêm esse significado como formas fenomênicas das oposições objetivamente sociais, então importantes, de classe. Em sociedades primitivas aparecem, por isso, apenas latentemente na medida em que a não-desenvolvimentabilidade da personalidade singular, determinada primariamente pelas relações de produção, é confirmada ideologicamente pela tradição, pela educação, etc., em sua importante homogeneidade social. Em contraposição, uma outra esfera de conflito não pode ser descuidada: o constante estar em perigo da sociedade e, por isso, dos seres humanos singulares que a constituem, pelas forças não dominâveis de seu entorno natural. Por isso é apenas mais que compreensível que no pensamento de seres humanos que vivem constantemente ameaçados, em um mundo ambiente pouco claro, tiveram de desempenhar um papel extraordinariamente grande analogias objetivamente inconsistentes, projeções objetivamente sem fundamento na realidade.

Engels denominou, em uma rudeza juvenil, o conteúdo de ideologias assim surgidas de »besteiras primitivas« e negou-se a »buscar causas econômicas«[564] para todos os modos fenomênicos desse tipo. Na medida em que por isso

564 {6} Correspondência de Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890. *In* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p. 381; MEW, vol. 37, p.492.

eine geradlinig und direkt determinierte Ableitung aus genau bestimmten ökonomischen Einzelformen versteht, hat er zweifellos recht. Das bezieht sich jedoch nicht auf diese Arten der Ideologie allein. Das allgemein ökonomische Wesen einer Gesellschaft produziert niemals alle konkreten Erscheinungsformen seines Daseins und seiner Entwicklung in der Form einer einseitigen und eindeutigen Determination, die man in einer — quasi logischen, quasi wissenschaftlichen — Weise aus seiner Untersuchung direkt ableiten könnte. Engels hat in der letzten Etappe seiner Wirksamkeit große Verdienste um den historischen Materialismus erworben, indem er die in der ganzen sozialen Erscheinungswelt waltende Zufälligkeit und Ungleichmäßigkeit den vulgarisierenden »Ableitungen« kritisch gegenüberstellte.[565] Er übersieht in der eben angeführten schroffen Formulierung auch den historischen Charakter der so entstehenden ideologischen Entwicklungen nicht, indem er darauf hinweist: »Die Geschichte der Wissenschaften ist die Geschichte der allmählichen Beseitigung dieses Blödsinns, respektive seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn.«[566] Das Bedenkliche an seiner Formulierung ist bloß, daß er hier einseitig wissenschaftlicherkenntnistheoretisch und nicht ontologisch-praktisch an das Problem der Ideologie herantritt. Das, was er aufzeigt, ist zwar ein wichtiges Moment der Gesamtwahrheit. Nicht allein der ständige Kampf der Wissenschaft gegen solche Ideologien ist ein bedeutsamer Faktor in der Menschheitsentwicklung, dieser Kampf ist vielmehr auch ein, gerade gesellschaftsontologisch, bedeutsamer Bestandteil der Ideologiengeschichte selbst. Im Kampf der Ideologien, auf entwickelteren Stufen, im ideologischen Kampf der Klassen, spielt nämlich die Entlarvung der einen Ideologie durch die andere eine große, zuweilen ausschlaggebende Rolle. Daß dabei die feindlichen Ideologien überwiegenderweise wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit der Religion, mit den Traditionen etc. bekämpft werden, daß die in ihnen enthaltenen echt wissenschaftlichen Tendenzen oft die Hauptangriffspunkte bilden, ändert nichts daran, daß für die führenden Tendenzen in der Geschichte der ideologischen Kämpfe die engelssche Charakteristik weitgehend richtig bleibt.

Sie wird als Erkenntnis dessen, was Ideologie ist, erst irreführend infolge ihres vorwiegend erkenntnistheoretischen Charakters. Daß die überwältigende Mehrzahl der Ideologien auf Voraussetzungen beruht, die einer streng erkenntnistheoretischen Kritik, besonders wenn sie in einer weiten Zeitspanne einsetzt, nicht standhalten können, ist sicherlich richtig. Es handelt sich aber dann um eine Kritik

565 {7} Ebd. Es genügt, auf die von ihm pointierte Zufälligkeit im Entstehen von Preußen als Großmacht hinzuweisen. Ebd., S. 375.

566 {8} Engels, ebd., S. 361; MEW 37, S. 492.



compreende uma derivação retilínea e diretamente determinada de formas econômicas singulares precisamente determinadas, ele tem sem dúvida razão. Isso não se refere, todavia, somente a esses tipos de ideologia. A essência econômica geral de uma sociedade jamais produz todas as formas fenomênicas concretas de sua existência, de seu desenvolvimento na forma de uma determinação unilateral e inequívoca que o ser humano de uma maneira — *quasi* lógica, *quasi* científica — poderia deduzir diretamente a partir de sua investigação. Na última etapa de sua atividade, Engels prestou grandes serviços ao materialismo histórico, na medida em que criticamente confrontou a casualidade e a desigualdade prevalecentes em todo o mundo fenomênico social às »deduções« vulgarizantes[567]. Na, há pouco mencionada, formulação rude, ele também não passa ao largo do caráter histórico de desenvolvimentos ideológicos assim surgidos, na medida em que, sobre isso, indica: »A história das ciências é a história da gradual eliminação dessas besteiras e, respectivamente, de sua substituição por novas, que, porém, são besteiras sempre menos absurdas«[568]. O questionável em sua formulação é meramente que ele aborda aqui unilateralmente gnosiológico-cientificamente e, não prático-ontologicamente, o problema da ideologia. O que ele mostra é, de fato, um importante momento da verdade como um todo. Não somente a constante luta da ciência contra tais ideologias é um fator significativo no desenvolvimento da humanidade, mas, ao contrário, essa luta também é, precisamente ontológico-socialmente, um componente significativo da própria história da ideologia. Desempenha um grande, por vezes decisivo, papel na luta das ideologias em patamares mais desenvolvidos, na luta ideológica das classes, a saber, o desmascaramento de uma ideologia através de outra. Que com isso, de modo prevalecente, as ideologias inimigas sejam combatidas devido à sua não-concordância com a religião, com as tradições, etc., que nelas as autênticas tendências científicas constituem, com frequência, o principal ponto frágil, nada altera que, para as tendências condutoras na história das lutas ideológicas, a característica engelsiana permanece amplamente correta.

Ela se torna, enquanto conhecimento delas, desorientadora devido ao seu caráter prevalentemente gnosiológico. Que a enorme maioria das ideologias se baseie em pressupostos que não podem resistir a uma rigorosa crítica gnosiológica, especialmente se se emprega um amplo período de tempo, é certamente correto. Trata-se, então, pois, de uma crítica

567 {7} Correspondência de Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890. *In* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p.381; MEW, vol. 37, p.492. É suficiente indicar a casualidade, por ele apontada, no surgir da Prússia como grande potência; Correspondência de Engels a Vera I. Sassulitisch de 3 de abril de 1890 *in* Correspondência de Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890. *In* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p.375.

568 {8} Correspondência de Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890. *In* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p. 361; MEW 37, S. 492.

des falschen Bewußtseins; jedoch erstens gibt es viele Verwirklichungen des falschen Bewußtseins, die nie zu Ideologien geworden sind, zweitens ist das Ideologie-Gewordene keineswegs notwendigerweise einfach mit dem falschen Bewußtsein identisch. Was wirklich Ideologie ist, läßt sich deshalb nur aus ihrer sozialen Wirksamkeit, aus ihren sozialen Funktionen begreifen. Marx hat bereits in seiner Dissertation, noch ohne historisch materialistische Begründung, das hier vorliegende Grundproblem dem Wesen nach bereits richtig gesehen. Inmitten einer scharfen und scharfsinnigen Kritik des ontologischen Gottesbeweises (und seiner Kantschen Kritik) stellt er die rhetorische Frage: »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo ein wirkliche Macht im Leben der Griechen?«[569] Damit ist der grundlegende Tatbestand der Ideologie getroffen. Moloch und Apollo mag man erkenntnistheoretisch als »Blödsinn« charakterisieren, in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins figurieren sie doch als real wirksame — eben als ideologische — Mächte. Selbstredend ist mit diesem Kontrast der echte Gegensatz noch lange nicht getroffen. Denn die Ideologie kann nur dann zur Macht, zu einer realen Kraft im Rahmen des gesellschaftlichen Seins werden, wenn ihr Geradesosein zu den wesentlichen Erfordernissen der Entwicklung des Wesens konvergent ist. Und wie die Geschichte zeigt, gibt es auch innerhalb einer solchen Konvergenz Abstufungen, deren Maßstab jedoch nicht unbedingt das erkenntnistheoretisch Richtigere, auch nicht das gesellschaftlich-geschichtlich Progressivere ist, sondern der bewegende Impuls für eine gerade fällige Antwort auf Fragen, die eben das jeweilige Geradesosein der gesellschaftlichen Entwicklung und ihrer Konflikte gestellt haben. Marx hat auch viel später im »Kapital« über die Religion im Zusammenhang der Entwicklung der Produktion bei Forderung einer echt geschichtlich fundierten Geschichte der Technologie etwas ausführlicher gesprochen. Obwohl er hier nur die Religion erwähnt, ist es nicht allzu schwer das methodologische Ergebnis seiner Ausführungen auf das allgemeine ideologische Problem anzuwenden: »Es ist in der Tat viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwikkeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.«[570] Wir glauben, daß bei einer solchen echten Erklärung der jeweilig historisch auftretenden Ideologien das, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, eine entscheidende Rolle als Vermittlung zwischen der ökonomischen Lage und der aus ihr entspringenden Ideologie spielen muß.

569 {9} Marx: Dissertation, MEGA I, 1, S. 80; MEW EB I, S. 257.
570 {10} Kapital I, S. 33 6, Anmerkung; MEW 23, S. 393.



da falsa consciência; todavia, primeiro, há muitas realizações da falsa consciência que jamais se tornaram ideologias; segundo, o-tornar-se-ideologia não é, necessariamente, de modo algum, idêntico à falsa consciência. O que é realmente ideologia apenas deixa-se compreender a partir de sua operatividade social, a partir de suas funções sociais. Marx, já em sua Dissertação, ainda sem fundamentação histórico-materialista, enxergou já corretamente o problema básico aqui existente. Em meio a uma aguda e perspicaz crítica da prova ontológica da existência de Deus (e de sua crítica kantiana), coloca a questão retórica: »Acaso o velho Moloque não reinou de fato? O Apolo de Delfos não era um poder real na vida dos gregos?«[571] Com isso é atingido o fundamental estado de fato da ideologia. Moloque e Apolo, pode-se os caracterizar gnosiologicamente como »besteiras«, na ontologia do ser social, contudo, figuram como poderes — justamente enquanto ideológicos — realmente operantes. Evidentemente, com esse contraste nem longinquamente se atingiu a autêntica oposição. Pois a ideologia apenas pode se tornar um poder, uma força real na moldura do ser social, se seu ser-precisamente-assim é convergente com as demandas essenciais do desenvolvimento da essência. E, como mostra a história, há, no interior de uma tal convergência, gradações cujo critério, contudo, não é incondicionalmente a correção gnosiológica nem o maior progressismo histórico-social, mas o impulso que move para uma resposta precisa há muito devida a questões postas justamente pelo respectivo ser-precisamente-assim do desenvolvimento social e seus conflitos. Marx, muito mais tarde em »O capital«, falou também sobre a religião em conexão com o desenvolvimento da produção, ao reivindicar uma história socialmente fundada da tecnologia. Embora aqui só mencione a religião, não é muito difícil aplicar o resultado metodológico de suas exposições ao problema ideológico geral: »É efetivamente muito mais fácil mediante análise descobrir o âmago terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, as suas formas celestializadas. Este último é o único método materialista e, portanto, científico.«[572] Cremos que um tal esclarecimento autêntico das respectivas ideologias que ocorrem historicamente, o que denominamos de ontologia da vida cotidiana, tem de desempenhar um papel decisivo como mediação entre a situação econômica e a ideologia que dela brota.

571 {9} Marx: Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro, Boitempo, São Paulo, 2018, p.133.
572 {10} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.8, nota 4. {Nota da tradução} Schneider (p.481) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.967), em Benseler, em Scarponi (p.462) nem em Morbois (p.176).

Damit löst sich das »Rätsel«, was aus der erkenntnistheoretischen Ideologienkritik von Engels zu folgen scheint, nämlich wie Menschen auf Grundlage einer »blödsinnigen« Ideologie doch weitgehend ihren Interessen gemäß, also unmittelbar richtig handeln konnten, ganz auf. Marx zeigt auch, daß, gerade auf dem Boden dessen, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben, auch in der kapitalistischen Gegenwart ein »Blödsinn« als ideologische Form eines sonst rationalen Handelns entstehen kann. Er stellt fest, daß das Verhältnis der Geldrente, als ein Teil des Mehrwerts, zum Boden irrationell ist: es ist, sagt er, »als wollte man vom Verhältnis einer Fünfpfundnote zum Durchmesser der Erde sprechen«. Und er klärt, gerade dieser Methode entsprechend, die Lage so: »Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommenen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser.«[573]

Erst indem wir Dasein und Wirksamkeit der Ideologien von der Unterordnung unter erkenntnistheoretische und geschichtsphilosophische Werturteile befreit haben, können wir unbefangen an ihre Untersuchung herangehen. Engels hat an einer anderen Stelle einen sehr ernsten Versuch zu dieser Bestimmung gemacht. Er spricht im Vorwort zum »Elend der Philosophie« von Marx über die sozialistische Nutzanwendung der Ricardoschen Theorie, daß nämlich »den Arbeitern, als den alleinigen wirklichen Produzenten das gesamte gesellschaftliche Produkt, *ihr* Produkt, gehört«, was zweifellos »direkt in den Kommunismus« führt. Er betont sogleich, daß diese Auslegung »ökonomisch formell falsch« ist, denn die moralischen Folgerungen, die man aus Ricardo ziehen kann, gehen »die Ökonomie zunächst nichts an«. Er schließt aber seine Betrachtung treffend und inhaltsvoll so ab: »Was aber ökonomisch falsch, kann darum noch weltgeschichtlich richtig sein. Erklärt das sittliche Bewußtsein der Masse eine ökonomische Tatsache, wie seinerzeit die Sklaverei oder die Fronarbeit, für unrecht, so ist das ein Beweis, daß die Tatsache selbst sich schon überlebt hat, daß andere ökonomische Tatsachen eingetreten sind, kraft deren jene unerträglich und unhaltbar geworden ist. Hinter der formellen ökonomischen Unrichtigkeit kann also ein sehr wahrer ökonomi-

573 {11} Kapital III, II, S. 312; MEW 25, S. 787.



Com isso se desata o »enigma« que parece decorrer da crítica gnosiológica às ideologias de Engels, a saber, como os seres humanos, com base em uma ideologia »besta«, podem agir amplamente segundo seus interesses, portanto imediata e corretamente. Marx mostra também que, precisamente a partir do solo do que nós denominamos ontologia da vida cotidiana, mesmo no presente capitalista pode surgir uma »besteira« como forma ideológica de um agir, fora isso, racional. Ele constata que a relação entre a renda monetária, como uma parte da mais-valia, e a terra é irracional: é, diz ele, » como se se quisesse falar da relação entre uma nota de 5 libras e o diâmetro da Terra«. E esclarece, precisamente em correspondência a esse método, assim a situação: »As mediações das formas irracionais em que determinadas condições econômicas aparecem e praticamente se acoplam não importam nem um pouco aos portadores práticos dessas condições econômicas em sua ação econômica diuturna; e já que eles estão acostumados a se movimentar no meio delas, não ficam nem um pouco chocados com isso. Uma perfeita contradição não tem nada de misterioso para eles. Nessas formas fenomênicas que perderam a coerência interna e que, tomadas em si, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água.«[574]

Apenas à medida que livramos a existência e a operatividade das ideologias da subordinação a juízos de valor gnosiológicos e filosófico-históricos podemos imparcialmente nos aproximar de sua investigação. Engels, em outra passagem, fez uma tentativa muito mais séria para com essa determinação. Ele fala, no prefácio da »Miséria da Filosofia« de Marx, sobre o uso benéfico ao socialismo da teoria de Ricardo, que, a saber, »aos que trabalham, únicos produtores efetivos, pertence a totalidade do produto social, *seu* produto«, o que indubitavelmente conduz »direto ao comunismo«. Ele enfatiza, imediatamente, que essa interpretação é »economicamente formalmente falsa«, pois as conclusões morais que se podem extrair de Ricardo »nada têm a ver com a economia«. Ele, todavia, encerra a sua observação apropriada e substancialmente assim: »Mas o que é falso em termos econômicos pode ser verdadeiro em termos da história universal. Se a consciência moral das massas considera injusto um fato econômico qualquer, como, outrora, a escravatura ou a servidão, isto é uma prova de que o próprio fato já está ultrapassado, que emergiram outros fatos econômicos em virtude dos quais ele se tornou intolerável e insustentável. Assim, numa inexatidão econômica formal, pode estar oculto um conteúdo econômico

574 {11} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.241.

scher Inhalt verborgen sein.«[575] Hier tritt der widerspruchbeladene Doppelcharakter der Ideologie, der ihr von Anfang an zukommt, klar ans Tageslicht. Weder aus der objektiven, ökonomisch sozialen Lage noch aus dem wissenschaftlich hochwertigen Bewältigungsversuch durch Ricardo kann der Gang, die Richtung, die Perspektive der Entwicklung für die Ausgebeuteten, von den Ausgebeuteten ihren Bedürfnissen gemäß abgelesen werden. Trotzdem ist — in ökonomischsozialer Objektivität — die Frage an sich, sowohl in der Wirklichkeit selbst wie in ihrem damals besten und objektivsten wissenschaftlichen Abbild implizite vorhanden, und es entsteht in vielen Menschen das Lebensproblem, auf diese Frage eine angemessene Antwort zu finden.

Wir sagten oft: der Mensch ist ein antwortendes Wesen, und sowohl die Probleme der unmittelbaren Reproduktion, vor allem die der Arbeit, wie die sie unterbauenden, ergänzenden weiterführenden der Wissenschaft lassen sich aus dieser wesentlichen Beschaffenheit des Menschen erklären. Auch jetzt soll dieser Boden nicht verlassen werden, bloß der Begriff des Lebensproblems bedarf noch einer weiteren Konkretisierung. Jede Arbeit, jede unmittelbare Praxis hat ihr unmittelbares Ziel. Diese Unmittelbarkeit, die Erhaltung, die Reproduktion des eigenen Lebens setzt sich deshalb in den Menschen mit unmittelbarer Zwangsläufigkeit durch. Allein wir wissen bereits — das Menschsein des Menschen beruht ja gerade darauf —, daß diese Unmittelbarkeit sich nur als unmittelbare Grundlage des menschlichen Daseins verwirklichen kann, wenn sich ihre Unmittelbarkeit selbst aufhebt. Die teleologische Setzung, die sich zwischen Bedürfnis und Befriedigung notwendig einschiebt, beinhaltet schon an sich eine solche Aufhebung. Diese geht aber, ohne so gewollt zu sein, über diesen Widerspruch des Ursprungs hinaus, indem jede teleologische Setzung die Möglichkeit (im oft angegebenen Aristotelischen Sinn) in sich enthält, weitere, weiterführende Zielsetzungen anzuregen und zugleich durch den vergegenständlichenden Charakter der verwirklichenden Akte die menschlichen Fähigkeiten den neuen Forderungen anzupassen.

Für unser Problem ist dabei das Wichtigste, daß diese Entwicklung jene teleologischen Setzungen, die ein neues Verhalten der Mitmenschen bezwecken, hervorbringt und extensiv wie intensiv, quantitativ und qualitativ für den Produktionsprozeß, für die Gesamtgesellschaft immer wichtiger macht. Es genügt darauf hinzuweisen, wie Geltungskreis und Bedeutung von Sitte, Gewohnheit, Überlieferung, Erziehung etc., die ausnahmslos auf solchen teleologischen Setzungen beruhen, mit der Entwicklung der Produktivkräfte ständig zunehmen, wie eigene ideologische Sphären (so vor allem das Recht) entstehen müssen, um diese

575 {12} Engels: Vorwort zum Elend der Philosophie, a. a. O., IX-X; MEW 4, S. 561.



muito verdadeiro.«[576] Aqui claramente adentra à luz do dia o duplo caráter, carregado de contradição, da ideologia, que lhe cabe desde o início. Nem a objetiva situação econômico-social, nem a tentativa de dominá-la através de Ricardo, altamente válida cientificamente, podem tornar depreensíveis o andamento, a direção, a perspectiva de desenvolvimento para os explorados, pelos explorados segundo suas necessidades. Apesar disso, é — na objetividade socioeconômica — a questão em si, tanto na própria realidade quanto em sua, então a melhor e a mais objetiva imagem científica implicitamente existente, e surge em muitos seres humanos o problema de vida de encontrar uma resposta adequada a essa questão.

Dissemos com frequência: o ser humano é um ser que responde, e tanto o problema da reprodução imediata, antes de tudo o do trabalho, quanto o da ciência que o apoia, complementa-o e o avança, deixam-se esclarecer a partir dessa qualidade essencial do ser humano. Também agora não deve ser abandonado esse solo, o conceito do problema de vida necessita ainda apenas de uma concretização mais ampla. Todo trabalho, toda práxis imediata tem sua finalidade imediata. Essa imediaticidade, a preservação, a reprodução da própria vida se impõe aos seres humanos com inevitabilidade imediata. Todavia, já sabemos — o ser-humano do ser humano baseia-se precisamente nisso — que essa imediaticidade apenas pode se realizar como base imediata da existência humana se supera sua própria imediaticidade. A posição teleológica que necessariamente se insere entre necessidade e satisfação já contém em si tal superação. Essa, todavia, sem que seja desejado, vai para além dessa contradição da origem, na medida em que toda posição teleológica contém em si a possibilidade (no sentido aristotélico com frequência indicado), além disso, de suscitar seguidas posições de finalidade e ao mesmo tempo, através do caráter objetivante dos atos realizadores, adaptar as capacidades humanas às novas demandas.

Para nosso problema, todavia, disso o mais importante é que este desenvolvimento daquelas posições teleológicas que visam o novo comportamento dos semelhantes, as produz e as torna sempre mais importantes, extensiva tanto quanto intensivamente, quantitativa e qualitativamente, para o processo de produção, para a sociedade como um todo. Sobre isso basta apontar que, como o círculo de validade e significado do costume, do hábito, da tradição, da educação, etc., que se baseiam sem exceção em tais posições teleológicas, aumentam constantemente com o desenvolvimento das forças produtivas, bem como têm de surgir esferas ideológicas específicas (assim, antes de tudo, o Direito) para satisfazer essas

576 {12} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.167, com alterações. {Nota da tradução} Schneider (p.483) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.968), em Benseler, em Morbois (p.177) nem em Scarponi (p.463).

Bedürfnisse der gesellschaftlichen Totalität zu befriedigen. In unseren früheren Betrachtungen haben wir gezeigt, daß bei diesen Setzungen die direkte Kontrolle der Vorstellung durch das Sein, so wie sie in der Arbeit selbst zum Ausdruck gelangt, deren unmittelbares und tendenziell genaues Funktionieren nie erreichen kann. Das bedeutet zwar einen qualitativen Unterschied, aber selbstredend auch hier keine absolute Unsicherheit, keinerlei Irrationalität. Die verschiedenen Formen der so entstandenen, ökonomisch-sozial notwendigen Beeinflussungen der Menschen haben immer mehr oder weniger funktioniert; die größeren Ausmaße des Unsicherheitskoeffizienten haben bloß zur Folge, daß auf diesem Gebiet die Rolle des Zufalls, der Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung noch viel stärker, prägnanter und effektiver wirksam wird, als auf dem der Arbeit im strengen Sinn. Um diesen Phänomenkomplex genauer zu konkretisieren, müssen wir vor allem in Betracht ziehen, daß die hier funktionierenden teleologischen Setzungen zwar dazu entstanden sind, um die ökonomische Entwicklung zu fördern, und — letzten Endes, freilich nur letzten Endes — diese ihre Sendung nie aufgegeben haben, dies jedoch schon von Anfang an nie in einer mechanischen Direktheit vollziehen konnten, und zwar je mehr die Entwicklung der Produktivkräfte fortschreitet, desto weniger. Denn bereits die frühesten Arbeitsleistungen, die primitivsten Folgen der beginnenden Arbeitsteilung stellen den Menschen Aufgaben, deren Durchführung neuartige seelische Kräfte erfordert und mobilisiert, andere als der eigentliche Arbeitsprozeß selbst (man denke an die Rolle des persönlichen Muts, der erfindungsreichen List, der selbstlosen Zusammenarbeit bei mancher kollektiv betriebenen Arbeit). Die hier entstehenden teleologischen Setzungen sind deshalb — je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung ist, desto entschiedener — unmittelbar auf das Erwecken, Erstarken und Festigen von derart unentbehrlich gewordenen Affekten in den Menschen gerichtet. Schon das zeigt, daß das Objekt dieser Setzungen unmöglich eine derart direkte Wirklichkeitskontrolle und -korrektur auszuüben imstande ist, wie dies im Stoffwechsel mit der Natur der Fall zu sein pflegt: weder das Objekt selbst, noch der Punkt, auf dem die Setzung auftreffen soll, können prinzipiell so eindeutig bestimmt sein wie dort. Die Verschiedenheit, ob durch eine teleologische Setzung letzten Endes eine Kausalkette oder eine neue teleologische Setzung ausgelöst wird, tritt hier in Kraft. Das hat vor allem zur Folge, daß einerseits die gemeinsame Situation aller menschlichen Entscheidungen, die Unmöglichkeit der Kenntnis aller Umstände des Handelns hier noch gewichtiger auftritt als beim anderen Typus der Setzungen, daß andererseits das Gerichtetsein der Intention hier weitaus vieldeutiger sein muß. Die notwendige Unbekanntheit aller Bedingungen wirkt zwar auch auf die Arbeit ein; die Wirkung ist jedoch in den meisten Fällen viel äußerlicher; wir



necessidades da totalidade social. Em nossas observações precedentes mostramos que, por essas posições, o controle direto da representação (*Vorstellung*) pelo ser, tal como ela se expressa no próprio trabalho, jamais pode alcançar o seu funcionamento imediato e tendencialmente preciso. Isso de fato significa uma diferença qualitativa, todavia, obviamente, também aqui nenhuma insegurança absoluta, nenhuma irracionalidade. As diferentes formas que assim emergem, as necessárias influências socioeconômicas dos seres humanos, têm sempre mais ou menos funcionado; a maior magnitude do coeficiente de insegurança tem por consequência apenas que nessa esfera o papel do acaso, da desigualdade no desenvolvimento, torna-se ainda mais intenso, mais incisivo e mais operativo que no trabalho em sentido rigoroso. Para concretizar mais precisamente esse fenômeno, devemos antes de tudo levar em consideração que as posições teleológicas aqui funcionantes, de fato, surgiram para promover o desenvolvimento econômico e, — por último, claro, apenas por último — jamais abandonaram essa sua missão, todavia já desde o início nunca o poderiam levar a cabo em uma direcionalidade mecânica e, de fato, tanto menos quanto maior o desenvolvimento das forças produtivas. Pois já os mais antigos rendimentos do trabalho, as consequências mais primitivas do início da divisão de trabalho, colocam aos seres humanos tarefas cuja implementação requer e mobiliza novos tipos de forças psíquicas, diferentes das do processo específico de trabalho (pense-se no papel da coragem pessoal, da astúcia criativa, da cooperação altruísta em alguns trabalhos executados coletivamente). As posições teleológicas que aqui emergem são, por isso, — quanto mais desenvolvida a divisão social de trabalho, tanto mais decisivamente —, dirigidas imediatamente ao despertar, intensificar e fortalecer de tais afetos tornados indispensáveis nos seres humanos. Isso já mostra que é impossível que o objeto dessas posições seja capaz de tais diretos controle e correção da realidade, tal como aquele que costuma ser o caso no metabolismo com a natureza: nem o objeto, nem o ponto que deve ser atingido pela posição podem, por princípio, ser tão nitidamente determinados como lá. Entra aqui em vigor a diversidade de se, através de uma posição teleológica, por último é desencadeada uma cadeia causal ou uma nova posição teleológica. Antes de tudo, isso tem por consequência que, por um lado, a situação comum a todas as decisões humanas, a impossibilidade de conhecer todas as circunstâncias do agir, adentra com ainda mais peso do que naquele outro tipo de posição, que, por outro lado, o ser-dirigido da intenção deve ser aqui mais amplamente indefinido[577]. O necessário desconhecimento de todas as condições afeta, de fato, também o trabalho; o efeito é, todavia, na maior parte dos casos, bem mais superficial;

577 {Nota da tradução} Nesta passagem »vieldeutiger«, cujo sentido cotidiano é »ambíguo«, resultou em diversas traduções. Scarponi (p.465) preferiu »impreciso«; Morbois (p.179) traduziu por »moins univoque« e Schneider (p.484) optou por »modo não tão unívoco«.

wissen z. B., daß nicht nur in der Urzeit, sondern bis weit hinein in die geschriebene Geschichte viele Arbeitsprozesse empirisch unlösbar mit magischen Zeremonien etc. verknüpft waren. Das kam jedoch bloß im Bewußtsein der Arbeitenden zum Vorschein; der Arbeitsprozeß selbst hat sich objektiv unabhängig von Glaubensätzen dieser Art abgespielt. Ganz anders auf dem Gebiet der jetzt untersuchten teleologischen Setzungen. Die Verknüpfung mit magischen und später vor allem mit religiösen Vorstellungen kann von der realen Beschaffenheit der bezweckten Affekte, Vorstellungsweisen etc. in den meisten Fällen kaum losgelöst werden, da — im Gegensatz zu den Naturgegenständen, in deren unmittelbarem Dasein ihre Entstehungsweise zu verschwinden scheint — jeder Affekt, jede Verhaltensweise inhaltlich wie formell an die Art ihrer Genesis gebunden bleibt. Endlich sei hier kurz, später detailliert Auszuführendes vorwegnehmend, auf das Problem des Intentionsniveaus hingewiesen. Mag der Arbeitsprozeß objektiv oft über seine unmittelbaren Zielsetzungen hinausweisen, die praktisch maßgebende Intention der teleologischen Setzungen, die ihm zugrunde liegt, ist immer eindeutig, auf ein fest umrissenes Ziel gerichtet. Jene Setzungen, die das Verhalten der Menschen zu leiten bestimmt sind, haben dagegen von vorne herein oft einen Spielraum gewünschter (oder unerwünschter) Reaktionen auf gesellschaftliche Tatbestände, Situationen, Aufgaben etc. zum Ziel.

Damit vollendet sich erst das Menschwerden des Menschen, das rein objektiv, gewissermaßen an sich in der Arbeit vollzogen wird. Dieses Ansich kann aber erst dann seine bewußte und damit endgültig fixierte sowie entwicklungsfähige Gestalt erhalten, im Menschen das Fürsichsein seiner eigenen Person hervorbringen und damit den Weg zum gesellschaftlichen Fürsichsein der ganzen Menschheit einschlagen, wenn die Reaktion auf den von ihm selbst vollzogenen Stoffwechsel mit der Natur in ihm selbst zu einem gesellschaftlichen Bewußtsein erhoben wird, das sich allmählich zum menschlichen Selbstbewußtsein erhöhen kann. Auch hier muß die in den teleologischen Setzungen mitenthaltene Entäußerung als ausschlaggebendes Moment dieses Prozesses erkannt werden. Vor allem: mit der Vergegenständlichung entsteht in der objektiven Wirklichkeit eine neue Form der Kontinuität, die nur im gesellschaftlichen Sein zur Wirksamkeit gelangen kann. Jedes Sein hat in seinem simultan seienden Werden eine objektive Kontinuität; dies ist eines der Wesenszeichen seines Ansichseins, geht aber, auch in der organischen Natur, nie über das Ansichsein hinaus, es ist eine jedem Füruns gegenüber gleichgültig bleibende Kategorie des Seins. Durch die Vergegenständlichung und Entäußerung bekommt die Kontinuität ein eigenartiges Fürsichsein. Die Naturobjekte der Vergegenständlichung müssen zwar ihr gleichgültiges Ansichsein bewahren, in der Vergegenständlichung werden sie aber darüber



sabemos, p. ex., que não apenas nos tempos primitivos, mas até bem adentrado à história escrita, muitos processos de trabalho empiricamente estavam inseparavelmente enlaçados com cerimônias mágicas, etc. Todavia, isso pode apenas aparecer na consciência daquele que trabalha; o próprio processo de trabalho se executa objetivamente independentemente de atos de crença desse tipo. Muito diferente na esfera das posições teleológicas agora investigadas. A ligação com as representações (*Vorstellungen*) mágicas, e mais tarde religiosas, não pode, de modo algum, na maioria dos casos, ser isolada das reais qualidades dos afetos, modos de representação (*Vorstellungsweisen*), etc, intencionados, pois — em oposição aos objetos da natureza, em cuja existência imediata parece desaparecer seu modo de surgimento — todo afeto, todo modo de comportamento, conteudístico tal como formalmente, permanece atado ao tipo de sua gênese. Por fim, antecipa-se aqui brevemente o que mais tarde será indicado detalhadamente sobre o problema do nível da intenção. Ainda que o processo de trabalho possa apontar com frequência para além de suas posições de finalidade imediatas, a intenção praticamente condutora das posições teleológicas em que ele se baseia é dirigida sempre inequivocamente a uma finalidade nitidamente delineada. Aquelas posições que são determinadas a conduzir o comportamento dos seres humanos têm, por finalidade, ao contrário, com frequência desde o início, um espaço de manobra desejado (ou indesejado) de reações a estados de fato, situações, tarefas, etc., sociais.

Apenas com isso consuma-se o tornar-se-humano do ser humano, que no trabalho ocorre puramente objetivamente, por assim dizer, em si. Esse em-si, contudo, apenas pode obter sua figura consciente e, com isso, definitivamente fixada tanto quanto capaz de desenvolvimento, ao produzir no ser humano o ser-para-si de sua própria pessoa e, com isso, tomar a via ao ser-para-si social de toda humanidade, quando a reação ao metabolismo com a natureza consumado por ele próprio, nele próprio, é elevada a uma consciência social que pode se elevar gradualmente à autoconsciência da humanidade. Também aqui deve ser reconhecida a exteriorização incluída nas posições teleológicas como momento decisivo desse processo. Antes de tudo: com a objetivação emerge na realidade objetiva uma nova forma de continuidade que apenas pode alcançar operatividade no ser social. Todo ser tem, em seu tornar-se simultaneamente existente, uma continuidade objetiva; esta é um dos traços essenciais de seu ser-em-si que, todavia, jamais vai para além, mesmo na natureza orgânica, do ser-em-si, permanece uma categoria do ser indiferente ante todo para-nós. Através da objetivação e exteriorização, a continuidade recebe um peculiar ser-para-si. Os objetos naturais da objetivação devem, de fato, preservar seu indiferente ser-em-si; na objetivação, contudo, além disso, tornam-se

hinaus noch zu Momenten eines Prozesses, der einerseits unlösbar mit den seienden Subjekten der Entäußerung verknüpft bleibt, andererseits sich jedoch von ihnen immer wieder ablöst und ein von ihnen unabhängiges gesellschaftliches Dasein erlangt, das zwar in steter Wechselwirkung mit der Praxis der Subjekte steht und nur in dieser Wechselwirkung sein soziales Dasein zum Ausdruck bringen kann, jedoch innerhalb dieser Wechselbeziehung doch eine entschiedene selbständige Wirkungskraft bewahrt. Es handelt sich dabei nicht bloß um das Fürunswerden in Gedanken, Erlebnissen, Erinnerungen etc.; wenn diese auch für jedes Subjekt die Grundlagen zur Entäußerung bilden, so geht diese, zur selbständigen Objektivation geworden, darüber hinaus und steht den Subjekten als eine eigene vergegenständlichte »Welt« gegenüber, die die kommenden teleologischen Setzungen entscheidend beeinflußt, indem sie die individuellen Erfahrungen, zumindest potentiell, sehr oft aktuell zum geistigen Gemeinbesitz einer Menschengruppe macht, indem sie dies nicht einfach faktisch vollzieht, sondern den Menschen — positive wie negative — Vorbilder für ihre zukünftigen Entscheidungen liefert, indem sie sowohl im Einzelmenschen wie in den Menschengruppen eine objektiv vorhandene, aber zugleich und auch darüber hinaus erlebte Kontinuität ihrer Gedanken, Gefühle, Handlungen etc. zum dynamisch bewegten Bestandteil ihres Bewußtseins macht.

Sowohl das einzelpersönliche wie das gesellschaftliche Bewußtsein kann nur auf der Grundlage derartiger Wirkungen der Vergegenständlichung, der Entäußerung entstehen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit beruht zwar letzten Endes auf dem Setzen von materiellen Momenten für die Reproduktion der Gesellschaft und der sie bildenden Menschen. Ein (auch durch Widersprüche) zusammengestimmtes Ensemble der gesellschaftlichen Praxis könnte aber niemals funktionieren, wenn es nicht von dieser Atmosphäre der Vergegenständlichungen und Entäußerungen überall und ständig umflutet und getragen wäre. Man vergesse nämlich nicht, was schon früher ausgeführt wurde, daß die Vergegenständlichung alle Gegenstände, materieller wie bewußtseinsmäßiger Art, spontan vergesellschaftlicht. Durch ihre Vermittlung wird die menschliche Praxis, ohne dieses Ziel (daß als bewußt gesetztes am Anfang gar nicht existieren kann) bewußt gesetzt zu haben, spontan gesellschaftlich; die grundlegenden Tatsachen dieses Komplexes haben wir bei Behandlung von Arbeit und Sprache bereits aufgewiesen. Jetzt kommt es vor allem darauf an, einzusehen, daß in diesem Prozeß der Vergesellschaftung der Praxis und ihrer Bewußtheit das gesellschaftliche Moment die historische Priorität hat. Es wäre nichts weiter als eine Projektion des gegenwärtigen, hochentwickelten Status der Individualisierung, wenn — wie von den ökonomischen Robinsonaden bis zum Existentialismus — danach gefragt wäre, wie der bereits persönlich,



momentos de um processo que, por um lado, permanece indissoluvelmente enlaçado aos sujeitos existentes da exteriorização, por outro lado, contudo, seguidamente destes se separam e adquirem uma existência social deles independente, a qual, de fato, está em constante interação com a práxis dos sujeitos e apenas nessa interação pode trazer à expressão sua existência social, e que preserva, contudo, no interior dessa interação, uma firme eficácia independente. Trata-se, com isso, não meramente de um tornar-se-para-nós em pensamentos, vivências, memórias, etc.; quando também constituem para cada sujeito as bases para a exteriorização, vai para além desta ao se tornar objetivação independente e colocar o sujeito ante um »mundo« objetivado próprio que influencia decisivamente as posições teleológicas por vir, na medida em que, ao menos potencialmente, muito frequentemente faz das experiências pessoais posse comum espiritual de um grupo humano, na medida em que o executa não simplesmente factualmente, mas fornece aos seres humanos modelos — positivos bem como negativos — para suas decisões futuras, na medida em que, tanto no ser humano singular, quanto nos grupos humanos, faz de uma continuidade objetivamente existente mas, ao mesmo tempo e mesmo para além disso, vivenciada de seus pensamentos, de seus sentimentos, de suas ações, etc., em um dinâmico componente movente de sua consciência.

Tanto a consciência pessoal singular, quanto a social, apenas pode surgir com base em tais efeitos da objetivação, da exteriorização. De fato, a realidade social se apoia, por último, no pôr de momentos materiais para a reprodução da sociedade e dos seres humanos que a constituem. Um *ensemble* afinado[578] (mesmo através de contradições) da práxis social, contudo, jamais poderia funcionar se não fosse por todos os lugares e constantemente cercado e suportado por essa atmosfera de objetivações e exteriorizações. Não se esqueça o que já foi explicado anteriormente, a saber, que a objetivação espontaneamente socializa todos os objetos, material bem como de tipo consciente. Através de sua mediação a práxis humana torna-se, sem que tal finalidade tenha sido conscientemente posta (que, enquanto, conscientemente posta nem sequer pode existir no início), espontaneamente social; os fatos básicos desse complexo já foram mostrados por nós no tratamento do trabalho e da linguagem. Agora, o que importa, antes de tudo, é enxergar que nesse processo a socialização da práxis e sua conscienciosidade, o momento social tem a prioridade histórica. Não seria mais do que uma projeção do *status* presente, altamente desenvolvido, da individualização se — como desde as robinsonadas econômicas até o existencialismo — fosse perguntado como o ser humano, já tornado pessoal,

578 {Nota da tradução} »zusammengestimmtes« recebeu diferentes traduções. Morbois (p.181) preferiu »cohérent«; Scarponi (p.466) traduziu por »armonizzato« e Schneider (p.486), por »harmônico«.

individuell gewordene Mensch gesellschaftlich geworden ist. Im Prozeß der Menschwerdung des Menschen entsteht — vermittelt durch den entäußerten Charakter jeder menschlichen Praxis — vor allem ein gesellschaftliches Bewußtsein der Menschen, und das Hinüberwachsen seiner immer vorhandenen naturhaften Einzelheiten in eine Individualität ist erst das Ergebnis einer langwierigen ökonomisch-sozialen Entwicklung, in der die zunehmende Kompliziertheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die erstarkende Kompliziertheit der Aufgaben, die solche Komplexe an die einzelnen Menschen stellen, deren naturhafte Einzelheit allmählich in eine gesellschaftliche Individualität umformen. Darum spricht bereits der junge Marx in der »Deutschen Ideologie« darüber, daß das ursprüngliche Bewußtsein der Menschen ein »bloßes Herdenbewußtsein« war.[579]

Jede echte post festum-Erkenntnis der menschlichen Entwicklung bestätigt diesen Tatbestand, aber wir besitzen auch ein eindeutiges Dokument dafür, gerade in der Sprache. Wir haben schon früher, als auf ihren Grundcharakter, darauf hingewiesen, daß sie unmittelbar nur das Allgemeine zum Ausdruck zu bringen befähigt ist. Das einfachste Wort wird gerade dadurch eine gesellschaftliche Vergegenständlichung und Entäußerung des Menschen; was im materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Menschen in ihrem Werkzeug, Arbeitsprodukt etc. an sich als Gesellschaftliches hervorbringen, erhält gerade in dieser Grundeigenschaft der Sprache seine erste bewußtseinsmäßig gesellschaftliche Gestalt. Und mit derselben elementaren Notwendigkeit, die die Verallgemeinerungen dieser Art zur Grundlage des Verkehrs der Menschen miteinander macht, wird diese gesellschaftliche Allgemeinheit zur Norm einer jeden ursprünglichen Praxis; das Kriterium des Gelungenseins von einem Werkzeug kann nur seine Tauglichkeit zum allgemeinen Gebrauch sein. Das fixiert und verallgemeinert sich jedoch in der gesamten Praxis der Menschen. Marx spricht in nahem Zusammenhang mit der eben angeführten Stelle von den gemeinschaftlichen Interessen der durch Arbeitsteilung in einer urwüchsig kleinen Gesellschaft vereinten Menschen: »und zwar existiert dies gemeinschaftliche Interesse nicht etwa bloß in der Vorstellung, als ›Allgemeines‹, sondern zuerst in der Wirklichkeit als gegenseitige Abhängigkeit der Individuen, unter denen die Arbeit geteilt ist.«[580] Er weist freilich sofort darauf hin, daß schon diese naturwüchsige Teilung der Arbeit in der Gesellschaft die Spaltung »zwischen dem besonderen und gemeinsamen Interesse« notwendig hervorbringt.

579 {13} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 20; MEW 3, S. 31.
580 {14} Ebd., S. 12; ebd., S. 38.



individual, tornou-se social. No processo do devir-humano do ser humano surge — mediado pelo caráter de exteriorização de toda práxis humana — antes de tudo uma consciência social dos seres humanos, e o crescer-para-além de suas singularidades naturais sempre existentes em uma individualidade é apenas o resultado de um longo desenvolvimento socioeconômico no qual a crescente complicação da divisão social de trabalho, a mais intensa complexidade das tarefas que tais complexos colocam ao ser humano singular, convertem gradualmente sua singularidade natural em uma individualidade social. É por isso que já o jovem Marx, em »A ideologia alemã«, fala sobre isso que a consciência originária dos seres humanos era uma »mera consciência gregária.«[581]

Todo conhecimento *post festum* autêntico do desenvolvimento humano confirma esse estado de coisa, contudo, possuímos ainda um indubitável documento sobre isso justamente na linguagem. Já apontamos anteriormente ao seu caráter fundamental, que, imediatamente, apenas é capaz de expressar o geral. A simples palavra torna-se com isso precisamente uma objetivação e exteriorização sociais do ser humano; o que no metabolismo material com a natureza os seres humanos produzem, em suas ferramentas, produtos do trabalho, etc., em si enquanto social, recebe nessa propriedade fundamental da linguagem sua primeira figura social consciente. E com a mesma necessidade elementar que faz das generalizações desse tipo base do intercâmbio dos seres humanos entre si, torna essa generalidade social em norma de toda práxis originária; o critério para o ser-exitoso de uma ferramenta pode apenas ser sua utilidade para uso geral. Isso se fixa e se generaliza, contudo, na práxis como um todo dos seres humanos. Próximo à passagem há pouco citada, Marx fala nos interesses comuns de seres humanos unidos através da divisão social de trabalho em uma pequena sociedade primitiva: »e, sem dúvida, esse interesse comum não existe meramente na representação, como ›interesse geral‹, mas, antes, na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido.«[582] Ele aponta imediatamente, sobre isso que, já nessa divisão natural do trabalho, na sociedade necessariamente se produz a separação »entre o interesse particular e o comum«.

581 {13} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.35.
582 {14} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.37 [com modif.].

So entsteht nicht bloß der Interessengegensatz in jeder Gesellschaft, der auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung notwendig entsteht, sondern auch die ebenso notwendige — notwendig ideologische — Form seiner Ausfragens. Schon der junge Hegel hat diesen Aspekt des Problems wahrgenommen. In seiner »Verfassung Deutschlands« spricht er davon, daß die gesellschaftlichen Konflikte zwar mit Gewalt, als Kampf des einen Besonderen gegen ein er anderes Besondere ausgetragen werden, diesen Kämpfen liege aber philosophisch zugrunde, daß das jeweilig Herrschende »gründet seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere[583], sondern auf Allgemeinheit; diese Wahrheit, das Recht, die es sich vindiziert, muß ihm genommen, und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden.«[584] Hier berührt Hegel einen der wesentlichsten Fragenkomplexe, die im Laufe der Klassenkämpfe ideologisch ausgetragen werden, deren Waffe sehr oft die Entlarvung eines als allgemein verkündeten Interesses als bloß Besonderes ist, oder die Proklamation eines als Besonderes vorhandenen Interesses zum echt gesellschaftlichen, also allgemeinen Interesse. Das Phänomen selbst ist auf allen Gebieten und Stufen der gesellschaftlichen Praxis nachweisbar. Die Menschen pflegen ihr eigenes Tun (ihre Klasseninteressen, soweit sie als bewegende Motive in ihrer persönlichen Lebensführung wirksam sind und auch ihre allerpersönlichsten Interessen) gerade durch diese Erhebung ins Allgemeine ideologisch zu rechtfertigen; von der Erziehung bis zur ökonomischen und politischen Praxis geht die Tendenz durch, eine Selbstrechtfertigung dadurch zu bewerkstelligen, daß die eigene Handlungsart die bloße Verwirklichung solcher allgemeiner Normen ist und daß das Getadelte von ihnen abweicht, diese Allgemeinheit nicht verkörpert.

Damit erhält die Allgemeinheit, die Verallgemeinerung bereits ein ideologisches Kolorit; ihr Funktionieren als Ideologie hängt, wie wir gesehen haben, nicht davon ab, ob sie richtig oder falsch, wissenschaftlich begründet oder mythologisierend beschaffen ist, sondern in primärer Weise davon, ob eine gesellschaftliche Schicht in ihr das geeignete Mittel zum Ausfechten ihrer gesellschaftlichen, natürlich auch ins intim Persönliche herunterreichenden Kollisionen erblickt. Darum ist ihre gesellschaftliche Existenz von dem moralischen Charakter der Motive in ihrer Anwendung ebenfalls unabhängig. Marx charakterisiert z. B. die Lebensmoral des Alltags der Bourgeoisie so: »Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Regimes, wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, so oft es tunlich ist in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle Anderen sie halten

583 {Nota da tradução} Na edição de Benseler, esta citação se inicia por »seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere (gründet)...«; no manuscrito (p.976) lê-se: »gründet seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere...«

584 {15} Hegel: Fragmente zur »Verfassung Deutschlands., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig 1923, S. 140; HWA I, S. 459.



Surge assim não apenas a oposição de interesse em toda sociedade, que surge necessariamente de um determinado patamar da divisão social de trabalho, mas também a forma igualmente necessária — ideologicamente necessária — de seu questionar. Já o jovem Hegel já havia percebido esse aspecto do problema. Em seu »Constituição da Alemanha« fala ele que os conflitos sociais são dirimidos com violência, como luta de um particular contra um outro particular; essas lutas, contudo, repousam no fundamento filosófico de que o respectivo dominante »baseia seu domínio não sobre a violência de particulares contra particulares, mas na generalidade; essa verdade, o direito que ele reclama para si, deve ele tomar e ser dado àquela parte da vida que é reclamada«[585]. Aqui Hegel toca em um dos mais essenciais complexos de questões que no curso das lutas de classe são dirimidos ideologicamente, cuja arma muito frequentemente é o desmascaramento de um interesse que se proclama geral como meramente particular, ou a proclamação de um interesse existente como particular como autenticamente social, portanto geral. O próprio fenômeno é verificável em todas as esferas e patamares da práxis social. Os seres humanos costumam ideologicamente justificar suas próprias ações (seus interesses de classe, na medida em que são operantes como motivos moventes em seu modo de vida pessoal, e também em seus interesses completamente pessoais) precisamente através dessa elevação ao geral; desde a educação até a práxis econômica e política, impõe-se a tendência através da autojustificação com o que se consegue que o próprio tipo de ação seja meramente a realização de tais normas gerais, que a reprovação se afasta das mesmas, não corporifica essa generalidade.

Com isso a generalidade, a generalização já adquire uma coloração ideológica; seu funcionar como ideologia depende, como vimos, não de se é correta ou falsa, cientificamente fundada ou mitologizantemente feita, mas em modo primário de que um estrato social nela divise um meio apropriado para dirimir suas colisões sociais, que alcançam até o intimamente pessoal. É por isso que sua existência social é igualmente independente do caráter moral do motivo em sua aplicação. Marx, p. ex., caracteriza a vida moral do cotidiano burguês assim: »A atitude do burguês para com as instituições do seu regime é como a atitude do judeu para com a lei; ele as transgride sempre que isso é possível em cada caso particular, mas quer que todos os outros

585 {15} Hegel: Fragmente zur »Verfassung Deutschlands«, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Reclam, o. J., Leipzig, 1923, p. 140; HWA, vol. 1, p.459.

sollen.«[586] Es versteht sich von selbst, daß durch ein solches Verhalten der Ideologiecharakter der hier wirksamen Ideologien nicht bezweifelt wird. Andererseits können die verschiedensten Arten der Verallgemeinerung in bestimmten historischen Lagen eine echte und dauernde Begeisterung in großen Massen entzünden, können dazu beitragen, daß Schicksalsfragen der Menschheitsentwicklung eine Lösung in solcher Folgerichtigkeit, in so großem Stil erhalten, wie dies ohne die Entfesselung einer entsprechenden Ideologie, nur durch die direkt intentionierte Realisierung der objektiv ökonomischen Ziele gesellschaftlich unmöglich gewesen wäre. So sagt Engels richtig über den Abstand zwischen Ideologie und Realergebnis der großen französischen Revolution: erstrebt wurde ein Reich der Vernunft im Gegensatz zum als ungerecht und vernunftswidrig empfundenen Feudalabsolutismus: »Wir wissen jetzt, daß dies Reich der Vernunft weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie.«[587] Marx schildert nun den hier wirksam gewordenen ideologischen Prozeß wie folgt: »Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf Welt zu setzen. Und ihre Gladiatoren fanden in den klassisch strengen Überlieferungen der römischen Republik die Ideale und die Kunstformen, die Selbsttäuschungen, deren sie bedurften, um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten.«[588]

Will man diese Darlegungen in ihrer ganzen Tragweite verstehen, so muß man sich das wirkliche Bild der gesellschaftlichen Entwicklung, der gesellschaftlichen Umwälzungen als ihre Entscheidungen hervorrufende Knotenpunkte vergegenwärtigen. Das bedeutet einen Bruch mit beiden Hauptströmungen des Vulgärmarxismus, sowohl mit der, die an eine Laplace-artige strenge Determiniertheit des Ökonomischen festhält und in der Ideologie eine bloß scheinhafte, letzten Endes einflußlose Oberfläche des wirklichen, streng notwendigen Geschehens erblickt, wie mit jener Opposition gegen diese Auffassung, die eine volle Selbständigkeit der Ideologien, besonders der höheren (Philosophie, Kunst, Ethik, Religion etc.), von den ökonomischen Grundlagen des geschichtlichen Geschehens verkündet. Um hier den beiden falschen Extremen gegenüber das richtige Tertium datur vertreten zu können, müssen wir auf jene Charakteristik der Gesellschaft und ihrer Entwicklung zurückgreifen, die wir bereits im Marx-Kapitel angedeutet haben: auf die Dialektik von Wesen und Erscheinung, bei

586 {16} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 162; MEW 3, S. 163.
587 {17} Engels: Anti-Dühring,Werke, S. 20; MEW 20.
588 {18} Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Wien-Berlin, 1927, S. 22; MEW 8, S. 116.



as observem«[589]. Compreende-se por si próprio que através de um tal comportamento o caráter ideológico das ideologias aqui operantes não é questionado. Por outro lado, os mais diferentes tipos de generalização podem, em determinadas situações históricas, inflamar um entusiasmo tão autêntico e duradouro em grandes massas, que as questões vitais do desenvolvimento humano recebem uma solução com tal consistência, em tão grande estilo, que teria sido socialmente impossível sem o desencadeamento de uma ideologia correspondente, apenas através da realização diretamente intencionada da finalidade objetivamente econômica. Assim, diz corretamente Engels sobre a distância entre ideologia e os resultados reais da grande Revolução Francesa: visava o reino da razão em oposição ao absolutismo feudal, visto como injusto e menos racional: »Agora sabemos que esse império da razão nada mais era que o império idealizado da burguesia«[590]. Marx descreve o processo ideológico aqui operante como se segue: »mas, por pouco heroica que a sociedade burguesa seja, para trazê-la ao mundo tinham sido necessários, no entanto, o heroísmo, a abnegação, o terror, a guerra civil e a batalha entre os povos. E nas tradições classicamente austeras da república romana, seus gladiadores encontraram os ideais e as formas de arte, as ilusões de que necessitavam para esconderem de si próprios as limitações burguesas do conteúdo de suas lutas e manterem seu entusiasmo no alto nível da grande tragédia histórica.«[591]

Se se quer compreender em todo o seu significado essas exposições, deve-se visualizar o quadro real do desenvolvimento social, dos pontos nodais cujas decisões requerem revolvimentos sociais. Isso significa uma ruptura com ambas as correntes principais do marxismo vulgar, tanto com a que se detém em uma, *à la* Laplace, rigorosa determinabilidade do econômico e, na ideologia, apenas enxerga uma superfície meramente aparente, por último sem influência sobre o evento real rigorosamente necessário, quanto com aquela oposição contra essa visão que proclama uma completa independência das ideologias, particularmente das mais elevadas (filosofia, arte, ética, religião, etc.) das bases econômicas do evento histórico. E aqui, para poder advogar, contra ambos os falsos extremos, o correto *tertium datur*, devemos recorrer àquela característica da sociedade e de seu desenvolvimento que já indicamos no capítulo sobre Marx: à dialética de essência e fenômeno,

589 {16} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.181.
590 {17} Engels: Anti-Dühring, Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.46.
591 {18} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.209.

deren Wechselbeziehungen wieder stets gegenwärtig bleiben muß, daß beide Wirklichkeiten sind, daß also weder einem Kantischen Ding an sich (hier: Ökonomie als Wesen) eine bloß durch das erkennende Subjekt bestimmte Erscheinungswelt gegenübersteht, noch daß die einzig reale empirische Welt mit Hilfe von abstraktiv gewonnenen, im erkennenden Subjekt fundierten »Modell«-Vorstellungen (Wesen) begriffen und manipuliert werden kann. Ontologisch betrachtet bilden auch im gesellschaftlichen Sein Wesen und Erscheinung einen einheitlichen, aber aus realen Komplexen bestehenden, in ihrer Wechselwirkung sich wandelnden und sich bewahrenden Komplex. Diese Dialektik, deren einige wichtigsten Bestimmungen bereits Hegel erkannt hat, zeigt einerseits, daß das Wesen eine bestimmte Art, eine bestimmte Stufe des Seins selbst ist, daß in seiner Absonderung, in seinem — relativ — Selbständigwerden vom Sein, in seiner Allgemeinheit eine Bewegung des Seins selbst zum Ausdruck kommt; andererseits, daß die Verbundenheit von Wesen und Erscheinung eine notwendige ist; die Produktion von Erscheinungen gehört zum Wesen des Wesens.

Diese allgemein ontologische Konstellation erhält im gesellschaftlichen Sein eine qualitative Steigerung den einfacheren Seinsformen gegenüber. Das beruht erstens, wie uns bereits bekannt, auf der Genesis und Bestimmtheit aller seiner Momente durch teleologische Setzungen, die als Auslöser von realen Kausalreihen das real wirkende Wesen und die real entstehende Erscheinung in einer anders gearteten Wechselwirkung in sich vereinen, als dies in bloß Kausal entstandenen Komplexen der Fall zu sein pflegt. Zweitens lassen sie zwangsläufig vergegenständlichte, entäußerte Formen entstehen und lösen in ihren weiteren Folgen weitere Vergegenständlichungen und Entäußerungen aus. Daraus entsteht eine den einfachsten Seinsarten gegenüber ganz neue Verknüpfung zwischen den beiden elementar-fundamentalen Komplexen des gesellschaftlichen Seins: zwischen der realen Totalität einer jeden Gesellschaft und zwischen der ebenfalls realen Totalität der Einzelmenschen, die sie bilden. Schon damit entsteht im gesellschaftlichen Sein etwas völlig Neues, was Marx, wie wir gesehen haben, so bezeichnet, daß die Gattungsmäßigkeit aufhört stumm zu sein, wie sie bei den Tieren war, d. h. daß zwischen Einzelexemplar und der Gattung selbst eine permanente Wechselwirkung entsteht und permanent in innere Bewußtheit umschlägt. Wir betrachten dies hier vom Standpunkt der Genesis und Funktion der Ideologie. Wir haben bereits gesehen, daß dem bloßen Faktum der Vergegenständlichung eine Tendenz zur Verallgemeinerung innewohnt, was auf das gesellschaftliche Sein angewendet soviel bedeutet, daß diese als Inhalt primär die Gesellschaftlichkeit, die Gattungsmäßigkeit der Gedanken und Handlungen der Menschen zum Gegenstand macht, woraus weiter folgt, daß auf diesem Seinsniveau die Gattungsmäßigkeit sich zu einer Sphäre entwickelt, die sich von der Gattung selbst abhebt, ihr gegenübersteht, ohne jedoch ihre Verbindung mit ihr zu verlieren.



em cujas interações, novamente, deve sempre estar presente que ambos são realidades, que, portanto, nem uma coisa em si kantiana (aqui: economia como essência) que se defronta com um mero mundo fenomênico determinado através do sujeito cognoscente, nem o único mundo real empírico pode ser concebido e manipulado com a ajuda de representações-»modelos« (*»Modell«-Vorstellungen*) (essência) abstratamente conquistadas, fundadas no sujeito cognoscente. Ontologicamente considerados, também no ser social essência e fenômeno existem em um complexo unitário, todavia real, um complexo em cuja interação se alteram e se preservam. Essa dialética, que algumas das suas mais importantes determinações Hegel já reconheceu, mostra, por um lado, que a essência é uma determinada espécie, um determinado patamar do próprio ser, que em sua separação, em seu — relativo — tornar-se independente do ser, em sua generalidade expressa um momento do próprio ser; por outro lado, que a combinabilidade de essência e fenômeno é necessária; a produção do fenômeno pertence à essência da essência.

Essa constelação ontológica geral obtém no ser social uma intensificação qualitativa ante as mais simples formas de ser. Isso se baseia, primeiro, como já conhecemos, na gênese e determinabilidade de todos os seus momentos através de posições teleológicas, as quais, como desencadeadoras de cadeias causais reais, unem em si a real essência operante e o real fenômeno que surge, em uma interação diferentemente disposta do que costuma ser o caso nos complexos que meramente emergem causalmente. Em segundo lugar, deixam inevitavelmente surgir formas objetivadas, exteriorizadas e desencadeiam, em suas consequências posteriores, posteriores objetivações e exteriorizações. Daí surge uma ligação de todo nova ante os tipos mais simples de ser, entre ambos os complexos elementares do ser social: entre a real totalidade de cada sociedade e entre a igualmente real totalidade dos seres humanos singulares que a constituem. Com isso já surge no ser social algo completamente novo que Marx, como vimos, assim descreve, que a generidade cessa de ser muda, como era entre os animais, *i.e.*, que surge entre o exemplar singular e o próprio gênero uma interação permanente e que permanentemente transborda em consciensiosidade interior. Consideramos isso aqui do ponto de vista da gênese e função da ideologia. Já vimos que ao mero fato da objetivação é inerente uma tendência à generalização que, aplicada ao ser social significa que este torna como conteúdo primário a socialidade, a generidade dos pensamentos e ações dos seres humanos, em objetos, do que se segue ademais que nesse nível de

veau den beiden Inhaltskomplexen eine Tendenz zum Konvergieren (bis zur praktischen Verschmelzung) innewohnt. Freilich nur eine Tendenz. Denn wir wissen, daß die menschliche Gattung in ihrer erfüllten Wirklichkeit sich erst im historischen Prozeß allmählich verwirklichen kann, was für unser Problem so viel bedeutet, daß die Konvergenz und Divergenz von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmäßigkeit permanent neue, zu lösende Aufgaben der materiellen und ideologischen Tätigkeit der Menschen aufgibt.

Schon mit dieser Frage stehen wir inmitten des hier zu klärenden Prozesses. Denn wir haben seinerzeit gezeigt, daß die ökonomische Entwicklung — unabhängig von den persönlichen und kollektiven Willensentscheidungen der Menschen, die in den teleologischen Setzungen, in deren gesellschaftlichen Summierungen zum Ausdruck gelangen — unaufhaltsam in dieser Richtung fortschreitet und im Weltmarkt bereits eine materiell-ökonomische Grundlage als Möglichkeit der Verwirklichung der menschlichen Gattungsmäßigkeit geschaffen hat. Wir haben freilich zugleich sehen können, daß diese unentbehrliche ökonomische Integration im gesellschaftlichen Leben der Menschen die Gegensätze vorerst verschärft und so — ideologisch — gegen die Vereinigung von Gesellschaftlichkeit und Gattungsmäßigkeit arbeitet. Schon eine solche, freilich entscheidend wichtige Einzelfrage zeigt, daß wir im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Welt der Erscheinungen keineswegs als ein simples, passives Produkt der Entfaltung des Wesens betrachten dürfen, daß vielmehr gerade diese Wechselbeziehung von Wesen und Erscheinung eine der wichtigsten Realgrundlagen der Ungleichmäßigkeit, der Widersprüchlichkeit in der gesellschaftlichen Entwicklung bildet. Es wäre aber eine höchst irreführende Vereinfachung, wenn man, bei Anerkennung dieser Widersprüchlichkeit, Wesen einfach mit Ökonomie, Erscheinung mit Überbau identifizieren würde. Im Gegenteil. Die Trennung zwischen Wesen und Erscheinung geht mitten durch die rein ökonomische Sphäre hindurch. Die Tatsache läßt sich an einem grundlegenden, uns bereits bekannten ökonomischen Phänomen leicht beglaubigen. Wir haben bereits gezeigt, daß die Unterscheidung der Mehrarbeit von der, die zur Reproduktion des jeweils eigenen Lebens dient, in den verschiedenen Formationen verschieden erscheint. Ähnliche Verhältnisse von Wesen und Erscheinung könnten auf allen Gebieten der Ökonomie leicht aufgezeigt werden. Das bedeutet, daß das Gegenüberstehen von Wesen und Erscheinung keineswegs einfach mit der von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau zusammenfällt, daß es vielmehr eine Teilung auch der ökonomischen Sphäre auf Wesen und Erscheinung beinhaltet. Das bezieht sich nicht nur auf einzelne ökonomische Kategorien, sondern auch auf deren Gesamtheit. Man vergegenwärtige sich welche Formation immer. Es ist nach Marx nicht mehr allzu



ser é inerente a ambos os complexos conteudísticos uma tendência ao convergir (até a fusão prática). Todavia, apenas uma tendência. Pois sabemos que o gênero humano em sua plena realidade pode se realizar gradualmente apenas em um processo histórico, o que para nosso problema significa que a convergência e divergência de socialidade e generidade designa às atividades materiais e ideológicas dos seres humanos tarefas permanentemente novas a serem solucionadas.

Já com essa questão estamos no meio do processo a ser aqui esclarecido. Pois, ao seu tempo, mostramos que o desenvolvimento econômico — independentemente das decisões volitivas pessoais e coletivas dos seres humanos, que ganham expressão nas posições teleológicas, no seu somar-se social — inexoravelmente progride nessa direção e criou com o mercado mundial já uma base econômica-material como possibilidade da realização da generidade humana. Pudemos, todavia, ao mesmo tempo ver que essa indispensável integração econômica na vida social dos seres humanos, até o momento, severiza as oposições e, portanto — ideologicamente — trabalha contra a unificação da socialidade com a generidade. Já uma tal questão singular, todavia decisivamente importante, mostra que nós não podemos, na esfera do ser social, de maneira alguma considerar o fenômeno como um simples, passivo, produto da essência, que, antes, precisamente essa interação de essência e fenômeno constitui uma das mais importantes bases reais da desigualdade, da contraditoriedade no desenvolvimento social. Seria, todavia, uma simplificação altamente desencaminhadora se, pelo reconhecimento dessa contraditoriedade, essência fosse identificada simplesmente com economia, fenômeno com superestrutura. Ao contrário. A separação entre essência e fenômeno perpassa ao meio a pura esfera econômica. O fato deixa-se facilmente se certificar em um fenômeno econômico básico por nós já conhecido. Já mostramos que a diferenciação do mais-trabalho daquele que respectivamente serve à reprodução da própria vida aparece diferente nas diferentes formações. Relações similares de essência e fenômeno poderiam ser facilmente mostradas em todas as esferas da economia. Isso significa que a contraposição de essência e fenômeno de modo algum coincide com a da base econômica e superestrutura ideológica, que, antes, implica uma separação também da esfera econômica em essência e fenômeno. Isso se refere não apenas a categorias econômicas singulares, mas também a sua totalidade (*Gesamtheit*). Visualize-se qualquer formação que seja. Após Marx, não é mais tão difícil,

schwer, etwa die zum Wesen gehörenden Momente des Kapitalismus begrifflich zu erfassen. Dabei wird man jedoch sogleich auf die Tatsache gestoßen, daß diese zum identischen Wesen des Kapitalismus gehörenden Momente auch auf entwickelten[592] Stufen außerordentlich verschiedene, in ihrem erscheinenden Dasein rein ökonomische Züge, zeigen können; es genügt, wenn wir an die große Verschiedenheit in der englischen und französischen Agrarentwicklung und Agrarwirtschaft im Kapitalismus denken. Wenn wir uns nun an die am Anfang dieses Kapitels nachgewiesenen Aspekte der ontologischen Gleichartigkeit von Basis und Überbau, daß sie nämlich beide auf teleologischen Setzungen und deren kausalen Folgen beruhen, erinnern, wird es schon weniger anstößig klingen, daß in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Grenzen zwischen Wesen und Erscheinung oft fließend werden, daß man die wirklich bestehenden Unterschiede nur mit Hilfe begrifflicher, wissenschaftlicher Analysen nachträglich einigermaßen genau feststellen kann. So bedingen bestimmte Produktionsverhältnisse bestimmte Rechtsformen, und ihre Zusammengehörigkeit ist in der Unmittelbarkeit des gesellschaftlichen Seins so stark, daß die handelnden Menschen in ihnen eine einheitliche Gegenständlichkeit zur Voraussetzung oder zum Objekt ihrer praktisch-teleologischen Setzungen machen müssen. Das hindert natürlich nicht, daß sie — relativ — voneinander unabhängig wirkende, höchst ungleiche Komplexe des gesellschaftlichen Seins sind, daß die Produktionsverhältnisse, von der Entwicklung der Produktivkräfte getrieben, sich unabhängig vom Rechtssystem verändern und damit dessen gänzliche oder teilweise Veränderung oder zumindest ihre entsprechenden Uminterpretationen notwendig durchsetzen. Ist diese Wandlung vollbracht, entsteht für die unmittelbare Praxis der neuen Gegenständlichkeit durchschnittlich eine der alten mehr oder weniger ähnliche Lage.

Mit alledem ist das Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinung nicht einmal annähernd charakterisiert. Unsere andeutenden Bemerkungen gestatten aber vielleicht doch dem ideologisch veranlaßten Handeln darin etwas näher zu kommen. Vor allem: für den Handelnden bilden Wesen und Erscheinung eine in ihrer Unmittelbarkeit untrennbare Einheit. Dabei ist der entscheidende Teil objektiv immer auf das Ingangsetzen des Wesens gerichtet, ist es doch gerade jenes Moment des menschlichen Lebens, das direkt die Selbstreproduktion hervorruft. Wenn wir nun sagen, daß diese Sphäre des Wesens sich unabhängig von Willen und Absicht ihrer Hervorbringer entfaltet, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß sie zwar ebenfalls von teleologischen Setzungen bewegt wird, nur daß deren kausale Folgen, obwohl sie nur infolge solcher Setzungen entstehen können, sich von den Intentionen der Setzenden qualitativ anders, radikaler loslösen, als dies bei sonstigen Setzungen der Fall sein kann. Das Sinken der zur Reproduktion des

592 {Nota da tradução} Em Benseler lemos » entwikkelten«, certamente um erro de grafia (manuscrito, p.981).



por exemplo, apreender conceitualmente a essência dos momentos que pertencem ao capitalismo. Com isso, contudo, imediatamente se tropeça no fato de que esses momentos que pertencem à essência idêntica do capitalismo, mesmo em patamares desenvolvidos, podem mostrar em sua existência fenomênica traços puramente econômicos extraordinariamente diferentes; é suficiente se pensamos na grande diversidade no desenvolvimento agrário inglês e francês e na agricultura no capitalismo. Se recordarmos agora o aspecto demonstrado no início deste capítulo da homogeneidade ontológica de base e superestrutura, que ambas, a saber, baseiam-se em posições teleológicas e em suas consequências causais, soa menos objetável que na realidade social a fronteira entre essência e fenômeno com frequência torna-se fluida, que se pode constatar posteriormente com alguma precisão a diferença realmente existente apenas com a ajuda de análises conceituais, científicas. Assim, determinadas relações de produção determinam determinadas formas do Direito e sua conexidade é, na imediaticidade do ser social, tão intensa, que os seres humanos que agem têm de fazer, nele, uma objetividade unitária como pressuposto ou objeto de suas posições teleológico-práticas. Isso não impede, naturalmente, que elas sejam — relativamente — complexos do ser social que operam independentes um do outro, altamente desiguais; que as relações de produção impelidas pelo desenvolvimento das forças produtivas se alterem independente do sistema jurídico e, com isso, necessariamente imponham a ele sua alteração completa ou parcial ou, pelo menos, suas correspondentes reinterpretações. Esta alteração levada a cabo, emerge para a práxis imediata da nova objetividade média uma situação mais ou menos similar à antiga.

Com tudo isso, a relação entre essência e fenômeno sequer está aproximadamente caracterizada. Nossas observações indicativas talvez permitam algo no aproximar do agir ideologicamente motivado. Antes de tudo: para aquele que age, essência e fenômeno constituem, em sua imediaticidade, uma inseparável unidade. Com isso, a parte decisiva é sempre direcionada ao pôr em movimento da essência, é precisamente aquele momento da vida humana que produz diretamente a autorreprodução. Quando, agora, dizemos que essa esfera da essência se desdobra independente da vontade e da intenção de seu produtor, ao mesmo tempo com isso é enunciado que ela é movida igualmente por posições teleológicas, apenas que suas consequências causais, embora apenas possam surgir em consequência de tais posições, podem ser qualitativamente diferentes das intenções das posições, mais radicalmente destacadas do que pode ser o caso das outras posições. A queda do tempo de trabalho

Lebens notwendigen Arbeitszeit, das Zurückweichen der Naturschranke und mit ihr die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft, das eigentliche Sichselbstverwirklichen des gesellschaftlichen Seins und die stets zunehmende Integration der Gesellschaft zu einer als Einheit lebenden Menschheit gehören nicht zu jenen Zielsetzungen, die diesen Entwicklungsprozeß direkt und bewußt zu bewegen beabsichtigen. Das Wesen entsteht so unabhängig von den bewußten Zielsetzungen in den teleologischen Akten, ist an sich ein — bei aller Ungleichmäßigkeit — objektiv notwendiger Seinsprozeß, dessen Weg, Richtung, Tempo etc. nichts mit einer objektiven Teleologie zu tun haben kann.

Eine bewußte Verknüpfung des Zielsetzens in den einzelnen teleologischen Akten, deren dynamische Totalität das Wesen objektiv ausmacht, mit dem realen Wesen existiert also nicht. Dies äußert sich schon darin, daß jede einzelne Setzung konkret ist, d. h. stets von der Einheit von Wesen und Erscheinung ausgeht und in dieser sich als Einzelinteresse durchzusetzen beabsichtigt. Selbst im entwickelten Kapitalismus, wo die Senkung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit immer mehr programmatisch formuliert wird, ergibt doch der Profit den echten Inhalt der einzelnen realen teleologischen Setzungen, und alles weitere gehört in die Rubrik der ökonomischen und technologischen Mittel seiner Realisierung. Bei allen anderen nicht direkt ökonomischen Setzungen ist naturgemäß die Gebundenheit an die Erscheinungswelt des gesellschaftlichen Seins noch augenfälliger. Darum ist ihre Einwirkung auf das Wesen noch indirekter, noch weniger in den Intentionen der einzelnen Setzungen bewußt enthalten.

Wenn man aber den Gesamtprozeß in seiner Totalität erfassen will, so wird es klar, daß die Bewegung des vom menschlichen Wollen unabhängigen Wesens zwar die Basis eines jeden gesellschaftlichen Seins ist, aber Basis bedeutet zugleich in diesem Zusammenhang: objektive Möglichkeit. Mit dieser Feststellung hat Marx jeden Gedanken einer Utopie als irreal erwiesen. Er hat jedoch zugleich gezeigt, daß die Menschen — eben darum — ihre Geschichte selbst machen, daß die von ihren Gedanken und Willen unabhängige Entwicklung des Wesens keine fatale, alles vorher bestimmende Notwendigkeit ist, die einfach mit ihnen geschehen würde. Diese Notwendigkeit ergibt allerdings ein ununterbrochenes Neuentstehen realer Konstellationen, die den jeweils vorhandenen, einzig realen Spielraum für die menschliche Praxis ergeben. Der Umkreis jener Inhalte, die die Menschen sich in dieser realen Praxis als Ziele setzen können, ist — als ein solcher Umkreis — von dieser Notwendigkeit der Wesensentwicklung bestimmt, aber eben als Umkreis, als Spielraum für die darin möglichen realen teleologischen Setzungen, nicht als eine generelle, unausweichliche Determination für jeden Handlungsinhalt. Innerhalb dieses Spielraums entsteht jede teleologische Setzung



necessário para a reprodução da vida, o afastamento da barreira natural e com ela a crescente sociabilização da sociedade, a específica autorrealização do ser social e a sempre crescente integração da sociedade em uma unitária humanidade vivente não pertencem àquelas posições de finalidade que intencionam consciente e diretamente mover esse processo de desenvolvimento. A essência emerge, portanto, independentemente das posições de finalidade conscientes no ato teleológico, é em si um — em que pese toda desigualdade — processo objetivamente necessário cuja via, direção, ritmo, etc., nada tem a ver com uma teleologia objetiva.

Portanto, não existe uma ligação consciente do pôr finalidade nos atos teleológicos singulares com a essência real cuja totalidade dinâmica constitui objetivamente a essência. Isso já se expressa em que toda posição singular é concreta, *i.e.*, parte sempre da unidade de essência e fenômeno e, nesta, intenciona impor-se como interesse singular. Mesmo no capitalismo desenvolvido, em que a redução do tempo de trabalho socialmente necessário é sempre mais programaticamente formulada, o lucro resulta no autêntico conteúdo das reais posições teleológicas singulares e todo o resto pertence à rubrica dos meios econômicos e tecnológicos de sua realização. Em todas as outras posições não diretamente econômicas, naturalmente a dependencialidade ao mundo fenomênico do ser social é ainda mais conspícuo. É por isso que seu efeito sobre a essência é ainda mais indireta, ainda menos conscientemente contida nas intenções das posições singulares.

Quando, contudo, se quer apreender o processo como um todo em sua totalidade, torna-se claro que o movimento da essência independentemente dos desejos humanos é de fato a base de todo ser social, mas base significa ao mesmo tempo, nessa conexão: possibilidade objetiva. Com essa constatação Marx provou como irreal todo pensamento sobre uma Utopia. Ele mostrou, contudo, ao mesmo tempo, que os próprios seres humanos — justamente por isso — fazem eles próprios sua história, que o desenvolvimento da essência independentemente do seu pensamento e desejo não é uma necessidade fatal que a tudo determina antecipadamente o que simplesmente sucederia com eles. Essa necessidade, todavia, resulta em um ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana. O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é — como um tal círculo — determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação. No interior desse espaço de manobra, cada posição teleológica surge sempre

stets nur in der für sie allein möglichen alternativen Form, wodurch bereits jede Prädetermination ausgeschlossen ist, wodurch die Notwendigkeit des Wesens für die Praxis der einzelnen Menschen zwangsläufig eine Möglichkeitsform aufnimmt. Aber darüber hinaus muß noch betont werden, daß die in diesem Sinne von der Wesensentwicklung determinierten Setzungen nicht bloß Vermittlungen sind, mit deren Hilfe das, was notwendig geschehen soll, eben der Notwendigkeit entsprechend geschieht, sie wirken vielmehr direkt wie indirekt auf die Wesensentscheidung ein, indem sie das Wie jener Erscheinungswelt zu bestimmen helfen, ohne deren reale Verkörperung das Wesen nie seine volle, für sich seiende Wirklichkeit erlangen könnte. Und da, wie wir ebenfalls gesehen haben, diese Erscheinungsform nicht nur Wirklichkeit überhaupt, sondern höchst konkrete historische Wirklichkeit ist, wirken die so vollzogenen teleologischen Setzungen auch auf den konkreten Entwicklungsgang des Wesens selbst ein. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob sie diesen dauernd aufhalten, ablenken, vereiteln etc. könnten, geschweige denn, daß sie ihm einen anderen Gehalt zu geben vermöchten, sondern indem sie auf seine konkrete Erscheinungsform einwirken, indem sie diesem Entwicklungsgang seinen ungleichmäßigen Charakter aufprägen. (Man denke an den früher erwähnten Unterschied zwischen englischem und französischem Kapitalismus.) Die Entwicklung des Wesens bestimmt also die seinsmäßig ausschlaggebenden grundlegenden Züge der Menschheitsgeschichte. Ihre seinsmäßig konkrete Form erhält sie aber nur infolge solcher Modifikationen der Erscheinungswelt (Ökonomie wie Überbau); diese können sich aber bloß als Folgen der teleologischen Setzungen der Menschen, in denen als Mittel der Austragung der jeweiligen Probleme und Konflikte auch die Ideologie zum Ausdruck gelangt, verwirklichen.

Will man also die Marxsche Konzeption, daß Konflikte, die die widerspruchsvolle Entwicklung der Ökonomie (Entwicklung der Produktivkräfte als Wandel, als Sprengen der Produktionsverhältnisse) aufwirft, mit den Mitteln der Ideologie ausgefochten werden, folgerichtig zu Ende denken, so kommt man — vermittelt durch jenes Verhältnis von Wesen und Erscheinung im gesellschaftlichen Sein, das wir eben angedeutet haben — zu einem Ergebnis, das der vulgärdeterministischen Auffassung des Marxismus strikt widerspricht, indem es zeigt, daß das von jedem menschlichen Willen unabhängig wirksame ökonomische Wesen, was die Totalität der Gesellschaft, d. h. letzten Endes das Menschengeschlecht betrifft, bloß die objektiven Möglichkeiten des realen Fortschritts hervorbringt. Diese sind zugleich unwiderstehlich notwendig und ebenso notwendig fortschreitend zu einer immer gesellschaftlicheren Form des gesellschaftlichen Seins, zu seinem ontologisch immer unverfälschteren Selbst-



apenas na, para ela, única forma alternativa possível, com o que já é excluída toda predeterminação, com o que a necessidade da essência para a práxis dos seres humanos singulares inevitavelmente toma a forma de uma possibilidade. Além disso, todavia, tem de ser ainda enfatizado que as posições determinadas nesse sentido pelo desenvolvimento da essência não são meras mediações com a ajuda das quais o que necessariamente deve ocorrer, ocorre justamente em correspondência à necessidade, elas afetam direta ou indiretamente sobre a decisão da essência[593] na medida em que auxiliam a determinar o como daquele mundo fenomênico, sem cuja corporificação real a essência jamais poderia alcançar sua realidade plena, existente para si. E, como igualmente já vimos, essa forma fenomênica é, não apenas realidade em geral, mas realidade histórica altamente concreta, as posições teleológicas assim executadas afetam o concreto movimento de desenvolvimento da própria essência. Todavia, não no sentido como se elas pudessem permanentemente detê-lo, desviá-lo, preveni-lo, etc., muito menos que elas podem dar-lhe um outro conteúdo, mas na medida que afetam sua forma fenomênica concreta, na medida em que imprimem a esse movimento de desenvolvimento seu caráter de desigualdade. (Pense-se na diferença antes mencionada entre o capitalismo inglês e francês.) O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços ontológicos fundamentais decisivos da história da humanidade. Ela obtém sua forma ontológica concreta, todavia, apenas em consequência de tais modificações do mundo fenomênico (economia bem como superestrutura); estas podem se realizar, contudo, apenas como consequências das posições teleológicas dos seres humanos, nas quais ganha expressão também a ideologia, como meio de dirimir os respectivos problemas e conflitos.

Se se quer, portanto, pensar consistentemente até o fim a concepção marxiana de que os conflitos, levantados pelo desenvolvimento, pleno de contradição, da economia (desenvolvimento das forças produtivas como mudança, como rompimento das relações de produção), são dirimidos com os meios da ideologia, chega-se — mediado por aquela relação de essência e fenômeno que acabamos de indicar — a um resultado que contradiz estritamente a visão determinista-vulgar do marxismo, porquanto mostra que a essência econômica, que opera independente de qualquer vontade humana, que concerne à totalidade da sociedade, *i.e.*, por último, a humanidade, produz apenas as possibilidades objetivas de progresso real. Estas são ao mesmo tempo irresistivelmente necessárias e igualmente necessariamente progressivas para uma forma sempre mais social do ser social, para um seu ser-si-próprio sempre mais ontologicamente não-adulterado,

593 {Nota da tradução} Tanto no manuscrito (p.984) quanto em Benseler lê-se »Wesensentscheidung«, literalmente »decisão da essência«. Schneider (p.494) e Scarponi (p.475) seguiram este conteúdo em suas traduções. Morbois (p.190), quebrou a sentença em duas frases e traduziu por »detérminacion de l' essence«. No contexto, contudo, »desenvolvimento da essência« (»Wesensentwicklung«) faria um sentido preciso, exato, com a linha de raciocínio seguida por Lukács. Seria um equívoco do próprio Lukács, que querendo escrever »Wesensentwicklung« redigiu »Wesensentscheidung«?

sein, bleiben aber, was das Schicksal des Menschengeschlechts betrifft, doch bloß objektive Möglichkeiten. Es bedarf bestimmter teleologischer Alternativentscheidungen der Menschen selbst, damit eine dieser Möglichkeiten als maximal angemessene Stufe der Menschengattung verwirklicht werde. Nur scheinbar stehen hier objektive Möglichkeit und Notwendigkeit im Verhältnis eines Gegensatzes. Denn auf jeder Stufe in der Entwicklung können die Menschen nur das an echt menschlicher Gattungsmäßigkeit zum Sein werden lassen, was die jeweilige Stufe dieser objektiven Möglichkeit zuläßt. In diesem Sinne ist ihre Möglichkeit eine absolute Notwendigkeit: ein streng determinierter Spielraum der menschlichen Möglichkeiten zu einer bestimmten Stufe der echten Gattungsmäßigkeit. Der hier zutage tretende Widerspruch ist fundamental für die ganze Menschheitsentwicklung. Er bestimmt das Verhältnis von Basis und Ideologie sowohl im Alltag der langsamen Reproduktion und sukzessiven Entfaltung einer Formation, wie in den großen Krisen des Übergangs aus einer Formation in die andere.

Darin steckt keineswegs, wie die Vulgärmarxisten sagen würden, eine Überschätzung des ideologischen Moments. Schon in der ersten Fassung seines Systems, in der »Deutschen Ideologie« sagt Marx über die Arbeitsteilung: »Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.«[594]Natürlich muß jedem, der diese Betrachtungen gelesen, klar sein: geistige Arbeit ist, auch als Moment der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, keineswegs mit Ideologie identisch. Ihre Verknüpftheit ist aber eben deshalb sehr innig: das Ergebnis jeder geistigen Arbeit kann in bestimmten sozialen Situationen in Ideologie umschlagen, ja die gesellschaftliche Arbeitsteilung bringt ununterbrochen Situationen hervor, in denen dieses Umschlagen notwendig und permanent wird. In solchen Fällen drückt sich das in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung selbst aus. Wird einmal ein derartig permanentes gesellschaftliches Bedürfnis zur Regelung der in der Reproduktion des Lebens entstehenden Probleme ein mit dem Prozeß der Reproduktion sich simultan erneuerndes, so ist diese Art von Tätigkeit gesellschaftlich notwendig geworden, was sich darin ausdrückt, daß einzelne Menschen oder ganze Gruppen

594 {19} Marx: Deutsche Ideologie, a. a. O., S. ; MEW 3, S. 31. Hier zeigt sich ebenfalls die Berechtigung unserer früheren Ausführungen, daß die Elemente der Ideologie sich bereits auf den primitivsten Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen, freilich vor allem im Austragen der Konflikte der Gesellschaft mit der Natur, zumeist als Mittel zu vielfach eingebildeten Lösungen. Ihre gesellschaftlichen Keime sind aber schon sehr früh vorhanden, sogar ihre relative Verselbständigung in der Arbeitsteilung. Gordon Childe weist z. B. nach, daß in der Altsteinzeit die Höhlenmalerei schon ein Werk von speziell ausgebildeten, geschulten Fachleuten war. A. a. O., S. 68.



permanecem, todavia, no que concerne ao destino da humanidade, ainda apenas possibilidades objetivas. Exige-se determinadas decisões alternativas teleológicas dos próprios seres humanos para que uma dessas possibilidades seja realizada como o máximo patamar adequado ao gênero humano. Apenas aparentemente encontram-se aqui possibilidade e necessidade em relação de uma oposição. Pois, em todo patamar no desenvolvimento, os seres humanos apenas podem permitir tornar ser a autêntica generidade humana que admite o respectivo patamar dessa possibilidade objetiva. Nesse sentido, a sua possibilidade é necessidade absoluta: um espaço de manobra rigorosamente determinado das possibilidades humanas em um determinado patamar da autêntica generidade. A contradição que aqui vem à luz é fundamental para todo o desenvolvimento humano. Determina a relação de base e ideologia tanto no cotidiano da lenta reprodução e gradual desdobramento de uma formação, quanto nas grandes crises de transição de uma formação à outra.

Nisso não está, de modo algum, como diriam os marxistas vulgares, uma superestimação do momento ideológico. Já na primeira versão do seu sistema, em »A ideologia alemã«, diz Marx sobre a divisão de trabalho: »A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual«[595]. Naturalmente deve estar claro para todos que leram essas considerações: trabalho espiritual, mesmo como momento da divisão social de trabalho, de modo algum é idêntico à ideologia. Sua vinculação, justamente por isso, é, contudo, muito estreita: o resultado de todo trabalho espiritual pode traspassar em ideologia em determinadas situações sociais, com efeito, a divisão social de trabalho produz ininterruptamente situações nas quais esse traspassar torna-se necessário e permanente. Em tais casos, isso se expressa na própria divisão social de trabalho. Uma vez tornada permanente uma tal necessidade social de regulação dos problemas surgidos na reprodução da vida, surgem problemas que simultaneamente se renovam com o processo de reprodução, tornada, então, esse tipo de atividade necessidade social, isto se expressa em que seres humanos singulares ou grupos inteiros

595 {19} Engels: Anti-Dühring, Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.35. Aqui mostra-se igualmente a justificação de nossas exposições anteriores, que os elementos da ideologia mostram-se já nos mais primitivos patamares do desenvolvimento social, todavia antes de tudo no dirimir dos conflitos da sociedade com a natureza, na maioria das vezes como meio para várias soluções imaginárias. Seus embriões sociais são, todavia, já muito antes existentes, mesmo em sua relativa independentização na divisão de trabalho. Gordon Childe, p. ex., mostra que no paleolítico a pintura rupestre era já obra de especialistas especialmente formados, treinados. Childe: A evolução cultural do homem. Zahar, Rio de Janeiro, 1981, p.74.

sich daraus eine lebenserhaltende spezifische Beschäftigung machen können. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft als ständig erstarkender Prozeß drückt sich hier sehr deutlich aus. Einerseits erhält die Produktion selbst einen so komplizierten Charakter, daß Verrichtungen, die an sich wenig oder nichts mit dem materiellen Hervorbringen der Güter zu tun zu haben scheinen, für den Gesamtprozeß doch unentbehrlich werden. Diese Differenzierung vollzieht sich bereits innerhalb der Ökonomie selbst; man denke an die Rolle von Handels- und Geldkapital in der Produktion, deren Funktionen zwar nichts mit der eigentlichen Produktion von Wert und Mehrwert zu tun haben, jedoch von einer bestimmten Stufe der Arbeitsteilung an, für den Gesamtprozeß der Reproduktion unentbehrlich werden. Ähnlich steht die Sache mit der rechtlichen Regelung. Sie hat mit der materiellen Produktion an sich nichts zu tun, dennoch könnte diese auf einer bestimmten Stufe nicht mehr reibungslos stattfinden, ohne eine rechtliche Regelung des Austauschs, des Verkehrs etc., zu deren Abwicklung ebenfalls eine Gruppe von Menschen nötig wird, die von dieser Tätigkeit leben kann. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft und die Entwicklung der Produktion beruht also ökonomisch auch darauf, daß ihre Kapazität dazu ausreichen muß, diese Schicht von Nichtproduzenten zu erhalten, was ohne eine Senkung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit für die Reproduktion in der unmittelbaren Produktion nicht möglich wäre. Die Vergesellschaftung zeigt sich in diesem Zusammenhang sozial darin, wieviel Menschen ihr Leben individuell und gattungsmäßig reproduzieren können, ohne an der unmittelbaren materiellen Produktion des Wesens beteiligt zu sein. Aus alledem folgt, daß diese Gebiete der gesellschaftlichen Tätigkeit sich allmählich zum Eigenleben innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung differenzieren müssen. Anfangs beschäftigt sich die Gesamtheit der Gemeinschaft mit dem Austragen derartiger Konflikte, wenn sie jeweils aktuell werden; später müssen bereits Einzelne oder ganze Gruppen zu ihrer Lösung gelegentlich oder ständig delegiert werden, bis schließlich in der angedeuteten Weise diese Differenzierungen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung sich durchsetzen. Das bedeutet im sachlichen Sinn, daß mehr oder weniger rationell zusammenhängende Systeme ausgearbeitet werden müssen, um die im Alltag des gesellschaftlichen Lebens immer wieder auftauchenden Konflikte den Interessen der Gesellschaft entsprechend auszutragen. Daß dabei, wenn einmal die Klassenschichtung der Gesellschaft wirklich geworden ist, diese Interessen mit denen der gerade herrschenden Klasse tendenziell zusammenfallen, versteht sich von selbst. Und der Ausdruck tendenziell führt gerade ins Zentrum der Probleme des Klassenkampfes, denn dessen Inhalt ist in sehr vielen Fällen die Entscheidung darüber, wie, nach welchen Prinzipien etc. die verallgemeinerte Weise der



podem disso fazer uma ocupação específica que mantém suas vidas. A socialização da sociedade enquanto processo permanentemente mais intenso se expressa aqui muito nitidamente. Por um lado, a própria produção adquire um caráter tão complicado que tarefas que em si pouco ou nada parecem ter a ver com a produção material de bens tornam-se indispensáveis para o processo como um todo. Essa diferenciação já se consuma no interior da própria economia; pense-se no papel do capital comercial e do capital monetário na produção, cujas funções de fato nada têm a ver com a estrita produção de valor e mais-valia, contudo, a partir de um determinado patamar da divisão de trabalho, tornam-se indispensáveis para o processo como um todo da reprodução. Similar é o caso com a regulamentação jurídica. Ela não tem nada a ver com a produção material em si, todavia, esta, a partir de um determinado patamar, não mais poderia ocorrer sem atrito, sem uma regulação jurídica da troca, do intercâmbio, etc., cujo manejo torna necessário igualmente um grupo de seres humanos que pode viver dessa atividade. A socialização da sociedade e o desenvolvimento da produção apoia-se, portanto, economicamente, também em que sua capacidade tem de ser suficiente para manter esse estrato de não-produtores, o que não seria possível sem uma queda do trabalho socialmente necessário para a reprodução na produção imediata. A socialização mostra-se, nessa conexão, socialmente em quantos seres humanos podem reproduzir sua vida individual e genérica sem estarem envolvidos com produção material imediata da essência. De tudo isso segue-se que essas esferas da atividade social devem se diferenciar gradualmente em uma vida própria no interior da divisão social de trabalho. No início, a totalidade (*Gesamtheit*) da comunidade se ocupa com o dirimir de tais conflitos quando eles se tornam atuais; mais tarde, mesmo indivíduos ou grupos inteiros têm de ser ocasional ou permanentemente delegados para sua solução, até que eventualmente, no modo indicado, levam-se a cabo essas diferenciações da divisão social de trabalho. Isso significa, em sentido factual, que devem ser elaborados coerentes sistemas mais ou menos racionais para dirimir, em correspondência com os interesses da sociedade, os conflitos que surgem seguidamente no cotidiano da vida social. Que com isso a estratificação de classe da sociedade tornou-se real, que esses interesses coincidem tendencialmente justamente com os da classe dominante, compreende-se por si mesmo. E a expressão tendencial conduz precisamente ao centro dos problemas da luta de classes, pois seu conteúdo é, em muitíssimos casos, a decisão sobre como, segundo quais princípios, etc., deve ser procurado o modo de generalizar

Austragung der Konflikte beschaffen sein soll. (Man denke an die Kämpfe um das Streikrecht.)

Schon aus dieser Allgemeinheit der Austragungsart folgt, daß die Rechtssphäre ihre Aufgabe im System der Arbeitsteilung — je entwikkelter diese ist, desto entschiedener — nur erfüllen kann, wenn sie alle Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens zu einer extremen Zugespitztheit der Entäußerung führt. Wir wissen schon, die rein ökonomischen Akte selbst enthalten in ihrer Grundlage eine Entäußerung und bringen ihrerseits solche hervor. Daraus entspringen jedoch notwendigerweise Konflikte, die in ihrer Unmittelbarkeit Einzelfälle zu sein scheinen. Sollen diese nun im gesellschaftlichen Sinne ausgetragen werden, so müssen die Instrumente des Austragens eine neue, weitergebildete Form der Vergegenständlichung und Entäußerung erhalten, die ihre Singularität jeweils im gesellschaftlichen Sinne aufhebt. Eine solche Aufhebung erfolgt bereits spontan infolge der Wirksamkeit der ökonomischen Reproduktion als Gesamtprozeß. Die dadurch entstehenden Bestimmungen, ebenso wie die der Singularität in den einzelnen Akten, sind jedoch nichts anderes als vergesellschaftlichter Inhalt, der erst eine rechtliche Form zu erhalten hat. So wird das Recht, wie Engels sagt, »*ein innig zusammenhängender* Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt«. Dieser Systemcharakter des Rechts zeigt einerseits, daß es, im Gegensatz zur spontan entstehenden Systematik des ökonomischen Reproduktionsprozesses, von vornherein ein rein gesetztes System ist. Die Prinzipien des Ausbaus und der Kohärenz sind aber nicht einfach eine Verwandlung ins Bewußte der Bestimmungen des ökonomischen Prozesses selbst, sondern müssen gerade so beschaffen sein, daß sie geeignet werden, Konflikte im Sinne der jeweilig bestehenden Gesellschaft, im Sinne der in ihnen jeweils vorhandenen Machtproportion der Klasse, auf der Stufe der jeweils möglichen höchsten Allgemeinheit auszutragen. Darum setzt Engels sehr richtig den eben ausgesprochenen Gedanken so fort: »Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche.«[596] Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits dargelegt, daß das Recht die ökonomische Wirklichkeit in einer verzerrten Weise spiegeln muß. Das zeigt wiederum, wie falsch es ist, an ideologische Fragen mit erkenntnistheoretischen Maßstäben heranzutreten. Denn es handelt sich dabei nicht um eine abstrakte Scheidung von Wahr und Falsch in der gedanklichen Abbildung des Ökonomischen, sondern darum, ob das Geradesosein einer, eventuell falschen Widerspiegelung so beschaffen ist, daß sie geeignet wird, ganz bestimmte gesellschaftliche Funktionen auszuüben.

596 {20} Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 380; MEW 37, S. 491.



o dirimir dos conflitos. (Pense-se nas lutas pelo direito de greve.)

Já dessa generalidade do tipo de dirimir segue-se que a esfera do Direito apenas pode cumprir sua tarefa no sistema da divisão de trabalho — tanto mais decisivamente quanto desenvolvida é esta —, quando conduz todos os fatos da vida social a uma extrema intensificação da exteriorização. Já sabemos que os próprios atos econômicos puros contêm em sua base uma exteriorização e produzem, por sua vez, outras. Disso brotam de modo necessário, contudo, conflitos que em sua imediaticidade parecem ser casos singulares. Estes devem, então, em sentido social ser dirimidos, os instrumentos do dirimir têm de, portanto, receber uma nova, aperfeiçoada forma da objetivação e exteriorização que a cada momento, supera sua singularidade em sentido social. Uma tal superação ocorre já espontaneamente como consequência da realidade da reprodução econômica como processo como um todo. As determinações assim surgidas, tal como as da singularidade nos atos singulares, portanto, não são outras que conteúdo socializado que apenas tem de receber uma forma jurídica. Assim torna-se o Direito, como diz Engels, »*uma expressão profundamente coerente*, que não golpeia sua própria face com contradições internas«. Esse caráter sistemático do Direito mostra, por um lado, em oposição à sistemática espontaneamente surgida do processo de reprodução econômica, que é, desde o início, um sistema puramente posto. Os princípios de desenvolvimento e de coerência não são simplesmente uma transformação em consciente das determinações do próprio processo econômico, mas justamente devem ser feitos para ser apropriados a dirimir os conflitos da sociedade respectivamente existente no sentido da proporção de poder das classes existente a cada momento, no patamar da mais elevada generalidade a cada momento possível. É por isso que Engels continua a ideia há pouco enunciada, assim: »E para isso realizar, leva a fidedignidade do reflexo das relações econômicas a esfacelar-se mais e mais.«[597] Em outras conexões já expusemos que o Direito tem de refletir a realidade econômica em um modo deturpado. Isso mostra, novamente, o quão falso é abordar uma questão ideológica com critérios gnosiológicos. Pois não se trata com isso de uma separação abstrata do verdadeiro do falso na representação intelectual do econômico, mas de se o ser-precisamente-assim de um reflexo, eventualmente falso, é de tal maneira feito a tornar-se apropriado a exercer funções sociais bem determinadas.

597 {20} Correspondência de Engels a Conrad Schmidt de 27 de outubro de 1890 *in* Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p. 380; MEW, vol. 37, p.491.

Und das ist eben bei dieser erkenntnistheoretischen »Falschheit« des Rechts der Fall. Der vergegenständlichende Abstraktionsprozeß, den das juristische Setzen an der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit vollzieht, hat seine Kriterien darin, ob er imstande ist, die sozial relevanten Konflikte so anzuordnen, zu definieren, systematisieren etc., daß sein System ein für den jeweiligen Entwicklungsstand der eigenen Formation relatives Optimum für das Austragen dieser Konflikte garantieren kann. (Daß dies bloß gemäß den Interessen der jeweils herrschenden Klasse vollbracht werden kann, versteht sich von selbst.) Engels hat vollständig recht, wenn er die Widerspruchslosigkeit, also die Herrschaft der formalen Logik für dieses Gebiet methodologisch in den Vordergrund stellt. Die undialektische Überspannung dieser Forderung, die bei den Spezialisten der Rechtssphäre häufig vorkommt, führt jedoch ebenfalls zu einem Verkennen der hier entstehenden Struktur des gesellschaftlichen Seins. Denn das Logische bleibt hier ein bloßes Instrument der gedanklichen Formung: der Inhalt dessen, was etwa als identisch oder nicht identisch betrachtet werden soll, wird nicht von der an sich seienden gesellschaftlichen Gegenständlichkeit bestimmt, sondern vom Interesse der herrschenden Klasse (oder Klassen oder Klassenkompromisse) daran, wie bestimmte Konflikte in bestimmter Weise zu regeln und dadurch auszutragen sind. Dabei kann sehr wohl das gesellschaftlich an sich Zusammengehörige getrennt und das Heterogene auf einen Nenner gebracht werden, ob und wann es geschieht, ob und wann Vereinigung oder Trennung richtig ist, entscheiden nicht logische Kriterien (obwohl alles in logischer Form erscheint), sondern die konkreten Bedürfnisse einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lage. Die Grenzen der hier waltenden »Logik« hat bereits Hegel richtig gesehen. Gegen Fichte, der alle Details im Rechtssystem aus der »Idee« ableiten wollte, vertrat er den Standpunkt, daß etwa Strafmaße unmöglich logisch deduzierbar seien, daß sie vielmehr ein unaufhebbares Element der Zufälligkeit enthalten müssen[598]. Dazu wäre nur noch ergänzend hinzuzufügen, daß diese Zufälligkeit immer nur in einem gesellschaftlich genau bestimmten Spielraum vorkommt; wieviel Jahre etwa die Strafe für Diebstahl jeweils konkret ausmacht, enthält sicher auch Elemente der Zufälligkeit. Wie aber der Diebstahl zur Zeit der ursprünglichen Akkumulation als Verbrechen juristisch eingeschätzt wurde und wie im ausgebildeten Kapitalismus, das ist selbstredend, gesellschaftlich, genau determiniert.

Es ist hier natürlich unmöglich, detailliert auf die Struktur dieser Sphäre einzugehen. Wir müssen uns auf einige prinzipielle Bemerkungen beschränken, die sich

598 {21} G. Lukács: Der junge Hegel, Berlin, 1954, S. 342; glw 8, S. 369.



E é esse, exatamente, o caso da »falsidade« gnosiológica do Direito. O processo abstrato objetivante que o pôr jurídico executa na realidade social como um todo tem seu critério em se é capaz de ordenar, de definir, sistematizar, etc., conflitos sociais relevantes, se seu sistema pode garantir, para o respectivo estado de desenvolvimento da própria formação, um ótimo relativo para o dirimir desses conflitos. (Que isso apenas pode ser conseguido de acordo com os interesses da respectiva classe dominante, compreende-se por si mesmo.) Engels tem toda razão ao metodologicamente colocar em primeiro plano a contraditoriedade, portanto o domínio da lógica formal, para essa esfera. A hipostasia não dialética dessa demanda que, com frequência, aparece nos especialistas da esfera do Direito, conduz, todavia, igualmente a um não compreender da estrutura que aqui surge do ser social. Pois o lógico, aqui, permanece um mero instrumento da formulação intelectual: o conteúdo daquilo, por exemplo, que deve ser considerado idêntico ou não idêntico não é determinado pela objetividade social em si existente, mas pelos interesses da classe dominante (ou de classes, ou de compromisso de classes), como determinados conflitos devem ser regulados em modo determinado e, através disso, dirimidos. Com isso, o em si conexo pode muito bem ser socialmente separado, e o heterogêneo, trazido a um denominador comum, se e quando isso ocorre, se e quando é correto a unificação ou separação, não decidem critérios lógicos (embora tudo apareça em forma lógica), mas as necessidades concretas de uma situação histórico-social concreta. Os limites da »lógica« aqui reinante, Hegel já viu corretamente. Contra Fichte, que desejava derivar do sistema jurídico todos os detalhes da »ideia«, advogou o ponto de vista de que, por exemplo, seria impossível deduzir logicamente a sentença, que ela, ao contrário, tem de conter um inexorável elemento de casualidade[599]. A isso seria ainda complementarmente acrescido que essa casualidade sempre sucede apenas em um espaço de manobra precisamente determinado; quantos anos, por exemplo, perfaz a punição para o respectivo furto concreto contém, certamente, um elemento de casualidade.

Naturalmente é aqui impossível tratar detalhadamente da estrutura dessa esfera. Temos de nos limitar a alguns comentários de princípio que se

599 {21} G. Lukács, O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista. Boitempo, São Paulo, 2018, p. 01-2.

ebenfalls mehr auf die Seinsgrundlage der hier entstehenden teleologischen Setzungen und auf deren allgemeinste Beschaffenheit als Ideologien richten, als auf eine kritische Sichtung jener äußerst divergierenden Anschauungen, in denen die prominenten Vertreter dieses Gebiets der Ideologie eine theoretische Selbstverständigung über das Wesentliche ihrer Tätigkeit suchten. Engels weist in seinen von uns angeführten Bemerkungen auch darauf hin, daß die Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung simultan mit der Rechtslehre auch die Berufsjuristen geschaffen hat. Erst damit vollendet sich die besondere Seinsart des Rechts als Ideologie; während sehr viele wichtige ideologische Formen, wie Sitte, Konvention etc. spontan entstehen. Aber selbst, wenn im Laufe der Differenzierung auch für diese Gebiete spezifische Ideologen vorhanden sind, die zuweilen eine bedeutsame Rolle spielen können, bleibt ihre spontane Reproduktion durch die Gesellschaft selbst doch der Hauptstrom ihrer gesellschaftlichen Existenz, Kontinuität, Umwandlung. In seiner Entstehungszeit unterscheidet sich das Recht auch nicht wesentlich von diesen ideologischen Formen. Ja man muß sogar hinzufügen, daß eine Wechselbeziehung mit ihnen, ein inhaltliches Beeinflußtwerden durch sie nie aufhört auf die Rechtsentwicklung inhaltlich wie formell einzuwirken. Dieser Zusammenhang muß besonders betont werden, denn bei dem unmittelbaren Schein einer völligen Selbständigkeit, eines reinen Aufsichselbstgestelltseins der Rechtssphäre (fiat justitia, pereat mundus) wird dessen seinsmäßige Korrektur vor allem durch Aufzeigen der Unentbehrlichkeit solcher Wechselwirkungen evident.

Das Recht könnte unmöglich jenes wichtige Mittel zum Austragen der gesellschaftlichen Konflikte im Alltagsleben der Menschen werden, wenn es nicht ununterbrochen an ihre gesellschaftlich spontan entstehenden Überzeugungen über dieselben Inhalte appellieren könnte. Denn nur dadurch, daß solche Konflikte massenhaft individuell vermieden werden, indem die Einzelmenschen infolge der Wirkung spontaner Gebote — von denen der Gewohnheit bis zur Moral — auf Handlungen verzichten, die der jeweiligen gesellschaftlichen Reproduktion in die Quere kommen könnten, entsteht die sozial reale Möglichkeit der rechtlichen Regelung. Diebstahl, Betrug etc. können nur darum wirksam als juristische Kategorien funktionieren, weil sie wesentlich auf — freilich typische — Ausnahmefälle der Praxis bezogen werden. Würde jeder Mensch etwas, zu dessen Besitz er juristisch nicht befugt ist, jedesmal einfach stehlen, so wäre eine rechtliche Regelung praktisch kaum möglich. Der sehr komplizierte Mechanismus dieser Zusammenhänge kann erst in der Ethik angemessen analysiert werden. Jedoch gerade dieser Untergrund von vielseitigen Wechselwirkungen konstituiert die Rechtssphäre als eine wesentlich gesetzte, im Gegensatz zu den spontanen



dirigem igualmente mais às bases de ser das posições teleológicas que aqui surgem e à sua qualidade a mais geral como ideologias, do que a um exame crítico daquelas concepções extremamente divergentes nas quais proeminentes representantes desse campo da ideologia tentaram um auto-entendimento teórico sobre o essencial de sua atividade. Engels aponta, em seus comentários por nós citados, também que a diferenciação da divisão social de trabalho, simultaneamente com a doutrina jurídica, criou também os juristas de profissão. Apenas com isso se consuma o tipo específico de ser do Direito como ideologia; enquanto formas ideológicas muito importantes como costume, convenção, etc., surgem espontaneamente. Contudo, mesmo se no curso da diferenciação existem ideólogos específicos para essa esfera que podem, às vezes, desempenhar um papel significativo, a sua reprodução espontânea através da sociedade permanece mesmo a corrente principal de sua existência, continuidade e transformação sociais. Na época de seu surgimento, o Direito também não se diferenciava essencialmente dessas formas ideológicas. Com efeito, deve-se ainda acrescentar que uma inter-relação com elas, um tornar-se influente conteudisticamente através delas, jamais cessa de afetar o desenvolvimento do Direito, conteudística bem como formalmente. Essa conexão deve ser especialmente enfatizada pois, a despeito da aparência de uma completa independência, um puro ser-posto-sobre-si-mesmo da esfera do Direito (*fiat justitia, pereat mundus*) torna evidente essa correção ontológica antes de tudo pelo demonstrar da indispensabilidade de tais interações.

Seria impossível que o Direito pudesse se tornar aquele importante meio para o dirimir dos conflitos sociais na vida cotidiana dos seres humanos se não pudesse apelar ininterruptamente às suas convicções sociais que emergem espontaneamente sobre o mesmo conteúdo. Pois apenas através de que tais conflitos sejam em massa individualmente evitados, na medida em que seres humanos singulares, como consequência do efeito de mandamentos espontâneos — desde o hábito até a moral — abstêm-se de ações que poderiam se colocar no caminho da respectiva reprodução social, surge a possibilidade social real da regulação jurídica. Roubo, fraude, etc., apenas podem operar como categorias jurídicas porque elas se referem essencialmente a — claro, típicos — casos excepcionais da práxis. Se todo ser humano toda vez simplesmente roubasse o que não está juridicamente intitulado a possuir, uma regulação jurídica seria na prática impossível. O mecanismo muito complicado dessa conexão pode ser adequadamente analisado apenas na ética. Todavia precisamente essa fundação de múltiplas interações constitui a esfera do Direito como uma essencialmente posta, em oposição aos princípios

Regelungsprinzipien von Gewohnheit und Moral, und eben diese gesellschafche Beschaffenheit bringt das Bedürfnis nach einer Spezialistenschicht hervor, die dieses Setzungsgebiet verwaltet, kontrolliert, weiterbildet etc. Damit erhält der Ideologiencharakter des Rechts eine spezifische Ausprägung. Da es ein elementares Lebensinteresse von solchen Spezialistenschichten ist, ihre Tätigkeit im Gesamtkomplex als eine möglichst gewichtige erscheinen zu lassen, treten durch solche Bearbeitungen die ideologischen Abweichungen des Rechts von der ökonomischen Wirklichkeit immer stärker hervor. Gerade weil, wie Engel ausführt, diese Tätigkeit »wieder auf die ökonomische Basis zurückwirkt, und sie innerhalb gewisser Grenzen modifizieren kann«, erfährt der spezifisch ideologische Gesichtspunkt ununterbrochene Steigerungen. Ja in der Selbstdarstellung der in diesem Bereich entstehenden weiteren Spezialisierungen (Rechtswissenschaft, Rechtsphilosophie etc.) werden Inhalt und Form des Rechts oft rein fetischistisch zu selbstherrlichen Menschheitskräften erstarrt. Auch auf die so entstehenden Probleme kann hier nicht näher eingegangen werden. Bemerkenswert bleibt nur, daß die stärksten Widerstände gegen eine seinsmäßig richtige Erfassung der Ideologien gerade solche Spezialistenschichten auszulösen pflegen. Einerseits wird der Standpunkt vertreten, als ob jenes Verhalten, daß die teleologische Setzung eine Ideologie bestimmt, ein unablösbarer Bestandteil des Seins des Menschen als Menschen wäre und nicht eine bloße Folgeerscheinung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung auf bestimmten Stufen. Andererseits, freilich in engem Zusammenhang damit, wird die reale Verknüpftheit von Wesen und Erscheinung als nicht existent beiseitegeschoben, als Wesen sollen »rein geistige« ideologische Verhaltensweisen gelten, während der wirkliche Kampf der wirklichen Menschen um ihre Existenz als verächtliche Niederung des Daseins in den Hintergrund geschoben wird. Erst so werden die Wertbestimmungen des Rechts zu einer Ideologie im pejorativen Sinn. Der wirkliche Charakter des Rechts kann also nur so herausgestellt werden, daß diese glorifizierende Entstellung als das begriffen wird, was sie ist, als eine Ideologisierung der Ideologie, die notwendig entsteht, wenn die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine Spezialistenschicht zu ihrer Pflege delegiert.

Noch komplizierter ist es, die Stelle der politischen Praxis im Gebiet der Ideologie selbst mit annähernder Genauigkeit gedanklich zu bestimmen. Auch hier muß vor allem auf das ontologisch fundierende Faktum zurückgegangen werden. Es kann keine, noch so kleine, noch so anfängliche menschliche Gemeinschaft geben, in der und um die nicht ununterbrochen Fragen auftauchen würden, die wir gewohnt sind, auf entwickeltem Niveau politische zu nennen. Eine Definition zu geben, d. h. gedanklich formell die Grenze zu fixieren, wo Politik anfängt bzw.



espontâneos de regulação do costume e da moral, e justamente essa qualidade social produz a necessidade por um estrato de especialistas que administra, controla e aperfeiçoa essa esfera de posição. Com isso o caráter ideológico do Direito recebe uma marca específica. Pois, como é um interesse elementar de vida de tais estratos de especialistas permitir que sua atividade apareça, no complexo como um todo, como o de maior peso possível, através de tal elaboração emerge sempre mais intensamente a divergência ideológica do Direito com a realidade econômica. Precisamente porque, como explica Engels, essa atividade »retroage novamente sobre a base econômica, e a pode modificar dentro de certos limites«, o ponto de vista especificamente ideológico experimenta ininterruptas intensificações. Na autopromoção de especializações que surgem posteriormente nessa esfera (ciência do Direito, filosofia do Direito, etc.), conteúdo e forma do Direito são petrificados com frequência a puramente fetichizadas autoglorificantes forças da humanidade. Também os problemas que assim surgem não podem aqui vir tratados mais de perto. Notável apenas permanece que as mais intensas resistências ante um compreender ontologicamente correto costumam ser desencadeadas justamente por tais estratos de especialistas. Por um lado, é sustentado o ponto de vista como se aquele comportamento em que a posição teleológica determina uma ideologia fosse um componente irremovível do ser do ser humano como ser humano, e não um mero fenômeno, consequência da divisão social de trabalho em determinados patamares. Por outro lado, todavia em estreita conexão com isso, a real vinculação de essência e fenômeno é posta de lado como não existente, como se devessem valer como essência modos de comportamento ideológicos »puramente espirituais«, enquanto a luta real dos seres humanos reais por sua existência é empurrada ao pano de fundo como o desprezível pântano da existência. Apenas assim as determinações de valor do Direito tornam-se uma ideologia em sentido pejorativo. O caráter real do Direito apenas pode ser enfatizado, portanto, se essa distorção glorificante do Direito for compreendida como o que ela é, como uma ideologização da ideologia que surge necessariamente quando a divisão social de trabalho delega seu cuidado a um estrato de especialistas.

Ainda mais complicado é determinar intelectualmente o lugar da práxis política na esfera da própria ideologia com acurácia aproximada. Também aqui devemos, antes de tudo, retornar ao fato ontologicamente fundante. Não pode existir nenhuma, por menor, por mais inicial, comunidade humana na qual e ao redor da qual não aflorem ininterruptamente questões que estamos acostumados, em um nível desenvolvido, a denominar de políticas. É impossível dar uma definição, *i.e.*, intelectualmente fixar formalmente os limites onde inicia ou

aufhört, ist unmöglich. Gottfried Keller sagt einmal mit einem gewissen Recht, alles sei Politik. Richtig verstanden bedeutet das, es ist schwer, einen Typus der gesellschaftlichen Praxis auch nur vorzustellen, der unter bestimmten Umständen nicht zu einer wichtigen, eventuell sogar schicksalhaften Frage der ganzen Gemeinschaft erwachsen könnte. Das ist natürlich nur eine, selten wirklich werdende Möglichkeit. Normalerweise heben sich jene Probleme, die unmittelbar oder nahe vermittelt mit dem Geschick der ganzen Gesellschaft verknüpft sind, ziemlich deutlich von jenen Handlungen und Verhältnissen der Einzelmenschen ab, von denen es normalerweise einleuchtend scheint, daß ihr Sein oder Nichtsein vom Gesichtspunkt des Ganzen gleichgültig ist. Und doch muß unser anfänglicher Gedankengang mitgedacht werden, wenn von Politik als Lebenssphäre die Rede ist, schon um einzusehen und festzuhalten, daß Politik in gänzlich anderem Sinn eine Lebenssphäre in der Gesellschaft ist als jene, die — wie das Recht — von der Arbeitsteilung als solche abgegrenzt und mit den dazu nötigen Fachleuten versehen wird; andererseits wäre es aber ebenfalls eine Übertreibung, diese mit dem Leben direkt verwobene Allgemeinheit allzu wörtlich zu nehmen. Politik ist ein universeller Komplex der gesellschaftlichen Totalität, aber einer der Praxis, und zwar der vermittelten Praxis, der deshalb unmöglich eine so gleichartig spontane und permanente Universalität haben kann wie etwa die Sprache als primäres Organ der Aneignung der Welt durch Vergegenständlichung der Objekte, sowie der sie entäußernd setzenden und aneignenden Subjekte.

Politik ist eine Praxis, die letzten Endes auf die Totalität der Gesellschaft gerichtet ist, jedoch so, daß sie unmittelbar die gesellschaftliche Erscheinungswelt als Terrain des Veränderns, d. h. des Erhaltens oder Zerstörens des Jeweiligen in Gang setzt, jedoch die so ausgelöste Praxis ist unvermeidlich auf vermittelter Weise auch vom Wesen bewegt und intentioniert, ebenfalls vermittelt, auch auf das Wesen. Die widerspruchsvolle Einheit von Wesen und Erscheinung in der Gesellschaft gewinnt in der politischen Praxis eine deutliche Gestalt. Vorn unmittelbaren Standpunkt der politisch gemeinten teleologischen Setzungen ist die untrennbare Verbundenheit und Einheit von Wesen und Erscheinung sowohl ihr unausweichlicher Ausgangspunkt, wie ihr notwendig gesetztes Ziel. Aber gerade wegen dieser unmittelbar gegebenen Einheit von Wesen und Erscheinung ist die politische Praxis in ihrer Beziehung zum Wesen, die ihre Effektivität letzten Endes, freilich nur letzten Endes entscheidet, eine vermittelte. Darum hebt diese unmittelbare Form der Einheit die vorhandenen Widersprüche nicht auf. Engels beruft sich mit Recht darauf, daß die Politik in konkreten Einzelfällen sehr wohl eine gegenteilige Richtung einschlagen kann, als die gerade wirksame ökonomi-



cessa a política. Gottfried Keller diz uma vez com uma certa razão que tudo é política. Corretamente compreendido, isso significa que é difícil até mesmo apenas divisar um tipo de práxis social que, sob determinadas circunstâncias, não pudesse levantar questões eventualmente importantes, até mesmo decisivas ao destino de toda a comunidade. Trata-se, naturalmente, apenas de uma possibilidade que raramente se torna real. Normalmente, problemas que estão enlaçados imediatamente ou proximamente mediados com o destino de toda a sociedade se destacam com considerável nitidez daquelas ações e relações do ser humano singular, das quais parece normalmente claro que seu ser ou não-ser é indiferente do ponto de vista do todo. E, todavia, deve ser seguida nossa linha de pensamento inicial quando é falado da política como esfera de vida, já para reconhecer e constatar que política, em um sentido inteiramente outro, é uma esfera da vida na sociedade como aquela que — como o Direito — delimita-se pela divisão de trabalho enquanto tal e por isso é dotada dos especialistas necessários; por outro lado, porém, seria igualmente um exagero tomar muito literalmente essa generalidade diretamente entrelaçada com a vida. A política é um complexo universal da totalidade social, mas um complexo da práxis e, de fato, da práxis mediada, é por isso que é impossível que tenha a mesma universalidade espontânea e permanente como, por exemplo, a linguagem enquanto órgão primário da apropriação do mundo através da objetivação do objeto, tanto quanto dos sujeitos que a põem se exteriorizando e se apropriando.

A política é uma práxis que, por último, está direcionada à totalidade da sociedade, todavia que coloca em andamento imediatamente o mundo fenomênico social como terreno do alterar, *i.e.*, do conservar ou destruir, o correspondente posto em andamento, contudo, a práxis assim desencadeada é inevitavelmente, de modo mediado, também movida pela essência e intenciona, igualmente mediada, também à essência. A unidade plena de contradição de essência e fenômeno na sociedade adquire, na práxis política, uma figura nítida. Do ponto de vista imediato das posições teleológicas pensadas como políticas, é a inseparável combinabilidade e unidade de essência e fenômeno tanto seu ponto de partida inescapável quanto sua finalidade necessariamente posta. Todavia, justamente devido a essa unidade imediatamente dada de essência e fenômeno, a práxis política, em sua relação com a essência que, por último, mas apenas por último, decide sua efetividade, é uma mediada. É por isso que essa imediata forma de unidade não supera as contradições existentes. Engels se refere com razão a que a política, em casos concretos singulares, pode muito bem seguir uma direção oposta à diretamente demandada[600] pelo desenvolvimento

600 {22} Marx e Engels: Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad, 1934, p. 379; MEW, v. 37, p.490s.

sche Entwicklung fordert[601], wobei er mit Recht bemerkt, daß in solchen Fällen, nach Umwegen, Schaden etc. die ökonomische Wirklichkeit sich doch durchsetzt. Man würde jedoch an der wahren, seinsmäßigen Beschaffenheit dieser widersprüchlichen Einheit vorbeigehen, wenn man die Vorstellung hätte, daß es sich um die einfache Wechselwirkung in sich abgeschlossen-einheitlicher Komplexe handeln würde. Es ist vielmehr von sehr verschiedenen komplexen Wechselwirkungen in beiden Sphären die Rede, was zur Folge hat, daß das gegenseitige Aufeinanderwirken von Wesen und Erscheinung die allerverschiedensten Formen aufnehmen muß.[602] Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie die einfache Ausdehnung des Warenverkehrs eine juristische Regelung gesellschaftlich notwendig herbeiführt. Die politische Praxis richtet sich in allgemein gewordenen Konfliktfällen oft auf eine Reform des rechtlichen Überbaus. Erfolg oder Versagen hängt jedoch davon ab, ob und wie eine Umgestaltung des positiv geltenden Rechtssystems auf die Ökonomie selbst einwirkt, ob und wie sie imstande ist, auf diesem Umweg das vorwärtsdrängende Positive in der Wirtschaft zu fördern. Das ist nur ein Typus solcher Verschlungenheiten zwischen den Welten von Wesen und Erscheinung.

Betrachten wir nun eine andere; ihre Behandlung hat keineswegs den Zweck, eine Aufzählung solcher Zusammenhänge auch nur anzudeuten, sie soll vielmehr bloß ein Hinweis darauf sein, daß wir es hier mit unzähligen, voneinander qualitativ verschiedenen Wechselwirkungen zwischen Wesen und Erscheinung zu tun haben. Wir nehmen als Beispiel die Distribution. Marx hebt, um sie zu bestimmen, vorerst die Verneinung ihrer Unabhängigkeit von der Produktion hervor, die das Gesamtbild der Ökonomie in ihrer bürgerlichen Behandlung darstellt: »Die Gliederung der Distribution ist vollständig bestimmt durch die Gliederung der Produktion. Die Distribution ist selbst ein Produkt der Produktion, nicht nur dem Gegenstand nach, daß nur die Resultate der Produktion distribuiert werden können, sondern auch der Form nach, daß die bestimmte Art der Teilnahme an der Produktion die besonderen Formen der Distribution, die Form, worin an der Distribution teilgenommen wird, bestimmt. Es ist durchaus eine Illusion, in der Produktion Erde, in der Distribution Grundrente zu setzen etc.« Diese Unterordnung unter die Produktion setzt jedoch ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung

601 {22} Marx-Engels Ausgewählte Briefe, a. a. O., S. 379; MEW 37, S. 490 f.

602 {23} Hier zeigt es sich, wie hindernd für die Erkenntnis des gesellschaftlichen Seins die akademisch arbeitsteilige genaue Trennung von Ökonomie und Soziologie war und ist. Das, was man heute als allein wissenschaftliche Methode betrachtet, wird zutiefst unwissenschaftlich, weil gerade das begrifflich reinlich getrennt wird, dessen konkretes Zusammenspiel die seinsmäßig relevanten Zusammenhänge ergibt.



econômico real, ao que ele comenta com razão que, em tais casos, após desvios, perdas, etc., a realidade econômica se impõe. Passar-se-ia, contudo, ao largo da qualidade verdadeira, ontológica dessa unidade contraditória se se tem a representação (*Vorstellung*) de que se trataria de uma simples interação entre complexos em si unitários-fechados. Antes, é falado de interações complexas muito diferentes em ambas as esferas, o que tem por consequência que o mútuo operar-um-sobre-o-outro de essência e fenômeno tem de tomar formas as mais diferentes[603]. Sobre isso já apontamos bem antes como a simples expansão do intercâmbio de mercadorias força uma regulação jurídica socialmente necessária. A práxis política, com frequência, nos casos de conflitos que se tornaram gerais, dirige-se a uma reforma da superestrutura jurídica. Sucesso ou fracasso depende, todavia, de se e como um rearranjo do sistema de Direito positivo tem efeito sobre a própria economia, de se e como é capaz, através desse desvio, de promover o positivo impulsionar-avante na economia. Esse é apenas um dos tipos de tais entrelaçamentos entre os mundos da essência e do fenômeno.

Consideremos agora um outro; seu tratamento não tem de maneira alguma o propósito mesmo de apenas insinuar uma enumeração de tais conexões, deve antes meramente ser uma indicação de que se trata aqui de inumeráveis, entre si qualitativamente diferentes, interações entre essência e fenômeno. Tomamos como exemplo a distribuição. Marx enfatiza, para a determinar, num primeiro momento, a negação de sua independência para com a produção, o que constitui o quadro como um todo da economia em seu tratamento burguês: »A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. É absolutamente uma ilusão pôr a terra na produção, a renda da terra na distribuição, etc.«[604] Essa subordinação à produção não coloca abaixo seu significado social como

603 {23} Aqui mostra o quão foi e é obstaculizador do conhecimento do ser social a precisa separação, segundo a divisão acadêmica de trabalho, da economia da sociologia. O que hoje se considera como o único método científico torna-se profundamente não-científico porque exatamente separa puramente conceitualmente aquilo cujo atuar-conjunto resulta em conexões ontologicamente relevantes.

604 {Nota da tradução} Schneider (p.504) colocou aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.995), em Benseler, em Scarponi (p.484) e em Morbois (p.200).

nicht herab, erhöht sie im Gegenteil. Denn während in der bürgerlichen Ökonomie nur von einer Distribution der Produkte die Rede war, betont Marx: »Aber ehe die Distribution Distribution der Produkte ist, ist sie: 1. Distribution der Produktionsinstrumente und 2. was eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion. (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse.) Die Distribution der Produkte ist offenbar nur Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses selbst einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt.«[605] Wir haben es also in der Unmittelbarkeit primär mit einer Bevölkerungsbewegung zu tun, die nach der strikten Arbeitsteilung der bürgerlichen Wissenschaft ein soziologisches oder demographisches Problem zu sein schiene, während es sich in Wirklichkeit um eine Zentralfrage der Ökonomie selbst handelt. (Man denke an die »ursprüngliche Akkumulation«, wie sie von Marx beschrieben wurde.) Die historischen Erfahrungen zeigen, daß die politischen Interessen der Regel nach unmittelbar auf die Bevölkerungsbewegung gerichtet sind, und die Förderung (oder eventuell die Hemmung) der Produktion, die hier einen qualitativen Wendepunkt erlebt, vollzieht sich mittels jener Maßnahmen, die unmittelbar diese betreffen.

Hier zeigt sich wieder, daß das Kriterium für die historische Funktion und Bedeutung der Ideologie nicht in der sachlich-wissenschaftlichen Richtigkeit ihres Inhalts, als treuer Widerspiegelung der Wirklichkeit liegt, sondern in Art und Richtung ihrer Einwirkung auf jene Tendenzen, die die Entwicklung der Produktivkräfte auf die Tagesordnung gesetzt haben. Es wäre aber unrichtig, die Ablehnung der erkenntnistheoretischen Maßstäbe in der Ideologienfrage nunmehr, ins entgegengesetzte Extrem verfallend, als reine gedanken- und ideenlose Pragmatik aufzufassen. Die ideologischen Inhalte der politischen Entscheidung sind keineswegs gleichgültig in dem Sinne, als ob ausschließlich der momentane praktische Erfolg entscheiden und es auf die bestimmenden Gründe überhaupt nicht ankommen würde. Im Gegenteil. Bei allen politischen Entscheidungen gibt es zwei sachlich verschiedene, wenn auch in der Wirklichkeit oft ineinander übergehende Motive, die als Kriterien gelten können. Das erste ist, was Lenin als das nächste Kettenglied zu bezeichnen pflegte, nämlich jener Knotenpunkt von aktuellen Tendenzen, dessen entschiedene Beeinflussung eine ausschlaggebende Wirkung auf das Gesamtgeschehen auszuüben fähig ist. Das ist nicht immer, ja konkret nur ausnahmsweise die gerade fällige unmittelbare Veränderung im

605 {24} Rohentwurf, S.16-17; MEW 42, S. 31.



um todo, ao contrário, eleva-o. Pois, enquanto na economia burguesa só era falado de uma distribuição dos produtos, Marx sublinha: »Mas antes de ser distribuição de produtos a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição de produtos é manifestamente apenas o resultado dessa distribuição que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção.«[606] Temos que tratar, portanto, na imediaticidade, primariamente com um movimento da população que, segundo a estrita divisão de trabalho da ciência burguesa, parecia ser um problema sociológico ou demográfico, enquanto na realidade trata-se de uma questão central da própria economia. (Pense-se na »acumulação primitiva« tal como foi descrita por Marx.) As experiências históricas mostram que os interesses políticos, por regra, são dirigidos imediatamente ao movimento da população, e a promoção (ou eventualmente a inibição) da produção, que aqui experimenta um qualitativo ponto de virada, executa-se por meio daquelas medidas que imediatamente lhe concernem.

Aqui se mostra novamente que o critério para a função e significado históricos da ideologia não repousa na correção científico-coisal de seu conteúdo, como reflexo verdadeiro da realidade, mas no tipo e direção de seu efeito sobre aquelas tendências que puseram o desenvolvimento das forças produtivas na ordem do dia. Seria, todavia, incorreto, da rejeição dos critérios gnosiológicos na questão da ideologia, cair, então, no extremo oposto, como um apreender puramente pragmático, impensado e desprovido de ideias. Os conteúdos ideológicos das decisões políticas não são de maneira alguma indiferentes no sentido de como se fosse exclusivamente decisivo o resultado prático momentâneo, enquanto os fundamentos que as determinam em geral não importassem. Ao contrário. Em todas as decisões políticas há dois motivos objetivamente diferentes, mesmo se na realidade com frequência traspassem um ao outro, que podem valer como critério. O primeiro é o que Lenin costumava descrever com o elo mais fraco da corrente, a saber, aquele ponto nodal de tendências atuais cuja influência determinada é capaz de exercer um efeito decisivo sobre o evento como um todo. O que nem sempre e, concretamente, é apenas excepcionalmente, justamente a, há muito devida, imediata alteração na

606 {24} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.51. {Nota da Tradução} Neste ponto, Schneider (p.504) inseriu uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.996), em Benseler, em Scarponi (p.485) nem em Morbois (p.201).

Wesen selbst. Im konkreten Geschichtsverlauf wird sie nur selten überhaupt erkannt, ja es gibt Situationen, in denen auch das klarste Wissen um sie keine bewegende, entscheidungbringende Macht haben könnte. Man denke an die russische Revolution von 1917. Lenin hatte darüber keine Zweifel, daß die objektiven Bedingungen einer sozialistischen Umwälzung mit dem Zusammenbruch des Zarismus im Februar gegeben waren. Er hat diese seine Überzeugung auch immer verkündet, er hätte aber auch mit der besten Propaganda für diese Perspektive sie doch nicht unmittelbar verwirklichen können, wenn er das »Kettenglied« der gegebenen Etappe der Entwicklung nicht in der Friedenssehn, sucht bei allen Werktätigen und in dem Wunsch nach Land bei den Bauern erkannt hätte. Die beiden Parolen »Land und Friede« konnten — nur nach ihrem nackten Gehalt betrachtet — auch in der bürgerlichen Gesellschaft als verwirklichbar vorgestellt werden. Die politische Genialität Lenins bestand dabei darin, den Gegensatz zu erkennen, daß sie einerseits die unstillbar leidenschaftliche Sehnsucht breitester Massen gebildet haben, daß sie aber andererseits für die russische Bourgeoisie praktisch unannehmbar waren und unter den gegebenen Umständen auch von den kleinbürgerlichen Parteien keine Unterstützung, ja nicht einmal eine passive Duldung erhalten konnten. So wurden politische Zielsetzungen, die an sich die bürgerliche Gesellschaft gar nicht umstürzen müßten, zu einem Sprengstoff, zum Vehikel der Herbeiführung einer Situation, in welcher die sozialistische Revolution erfolgreich durchgeführt werden konnte.

Freilich haben wir einen Fall betrachtet, bei welchem das reale Ziel klar vor den Augen des verwirklichenden Politikers stand. Dieses Kriterium bewahrt aber auch dann seine Geltung, wenn eine derartige adäquate Einsicht des Zieles nicht vorhanden ist. Man denke etwa an die Bismarcksche Reichsgründung. Überblickt man nachträglich die ersten drei Viertel des 19. Jahrhunderts, so erscheint der objektive wie subjektive Drang zum Staatwerden der deutschen Nation als ein unwiderstehlicher. Ja wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darauf hingewiesen, daß seine ökonomischen Grundlagen im preußischen Zollverein längst niedergelegt waren, ohne daß irgend jemand (Bismarck mitinbegriffen) diesen Zusammenhang adäquat begriffen hätte. Das Kettenglied in dieser Lage waren zwei Kriege: gegen Österreich, um die reale ökonomische Basis der deutschen Einheit, die Grenzen des Zollvereins gegen Einmischung von außen intakt zu bewahren und gegen Frankreich, um die politische Einheit von innen und außen zu sichern. Man darf selbstredend solche Kettenglieder nie anders als konkret historisch betrachten. Erst die Niederlage der bürgerlichen Revolution von 1848, die die aktuell-praktische Unmöglichkeit herbeiführte, mit der Kleinstaaterei, mit dem preußischen Übergewicht, mit den Überresten des Feudal-



própria essência. No decurso histórico concreto em geral é apenas raramente reconhecido que há inclusive situações nas quais mesmo o mais claro conhecimento não poderia ter nenhum poder movente, decisivo. Pense-se na Revolução Russa de 1917. Lenin não tinha nenhuma dúvida de que as condições objetivas para um levante socialista estavam dadas com o colapso do czarismo em fevereiro. Ele, inclusive, sempre anunciou essa sua convicção, todavia não poderia ter realizado imediatamente, nem mesmo com a melhor propaganda por essa perspectiva, se não tivesse reconhecido o »elo da corrente« da etapa dada de desenvolvimento no anseio pela paz buscado por todos os trabalhadores e no desejo por terra pelos camponeses. Ambas as palavras, »terra e paz«, — consideradas apenas em seu conteúdo nu — podem se apresentar como realizáveis mesmo na sociedade burguesa. A genialidade política de Lenin consistiu em reconhecer a oposição de que elas, por um lado, constituíam o insaciavelmente apaixonado anseio de amplas massas, que elas, contudo, por outro lado, eram na prática inaceitáveis para a burguesia russa e, sob as circunstâncias dadas, não podiam receber nenhum apoio, nem sequer uma passiva tolerância, dos partidos pequeno-burgueses. Assim, posições de finalidade políticas que, em si, nem teriam de subverter a sociedade burguesa, tornaram-se um material explosivo, um veículo da precipitação de uma situação na qual a revolução socialista se implementou com sucesso.

Claro, consideramos um caso no qual a finalidade real está claramente ante os olhos do político que a realiza. Esse critério preserva, contudo, sua validade mesmo quando não é existente um discernimento de tal modo adequado da finalidade. Pense-se, por exemplo, na fundação do império por Bismarck. Olhando-se posteriormente os primeiros três quartos do século 19, o impulso objetivo tanto quanto subjetivo ao tornar-se Estado da nação alemã aparece como irresistível. Já apontamos em outras conexões em que suas bases econômicas estavam assentadas há muito no *Zollverein* prussiano, sem que absolutamente ninguém (Bismarck incluso) tivesse compreendido adequadamente essa conexão. Nessas situações, o elo da corrente foram duas guerras: contra a Áustria, para preservar intactas as fronteiras do *Zollverein*, a base econômica real da unidade alemã, contra interferência do exterior e contra a França, para assegurar a unidade política do interior e do exterior. Evidentemente, jamais se pode considerar tais elos de corrente senão concreto-historicamente. Apenas a derrota da revolução burguesa de 1848, que levou à impossibilidade prático-atual de radicalmente acertar as contas com os pequenos Estados, com a supremacia prussiana, com os resquícios do

Absolutismus radikal abzurechnen, die in den weitesten Schichten des Bürgertums die Perspektive »Einheit vor Freiheit« zur herrschenden machte, schufen eine Lage, in der die Mittel der Kriege zu solchen Kettengliedern für das Erreichen der staatlichen Einheit der Nation wurden. Bismarck hatte noch 1866 eine relativ richtige Einsicht in diesen Zusammenhang, indem er jede Annexion Österreich gegenüber erfolgreich abwehrte, schon 1871 wuchs der Krieg — durch Annexion von Elsaß-Lothringen — über diesen Rahmen hinaus und wurde zum Auslöser ganz anderer Kausalketten der ganzen späteren deutschen Politik.

Damit ist aber nur das erste, das unmittelbare Kriterium für die politisch-ideologische Praxis umschrieben, das Kriterium dafür, wie ein realer, letzthin ökonomisch verursachter Konflikt mit politischen Mitteln überhaupt ausgetragen werden kann. Dazu tritt nun als zweites Problem: welche Dauer eine solche Lösung haben wird und kann. Wir haben früher beim ersten Problemkomplex, um die konkrete Beschaffenheit des Kriteriums ganz klar herausstellen zu können, eine jede erkenntnistheoretische Kritik der inhaltlichen Richtigkeit oder Falschheit der wirksam gewordenen Ideologien abgelehnt. Ebenso kommen moralische Gesichtspunkte (aufrichtige Überzeugung oder zynische Demagogie etc.) unmittelbar als Kriterien dessen, was Ideologie ist, nicht in Frage. In der Unmittelbarkeit der politischen Praxis können rein demagogische Ideologien eine derart starke unmittelbar-praktische Stoßkraft erhalten, daß sie geeignete Mittel zur Austragung einer Krise zu sein scheinen; es genügt dabei an die Machtergreifung Hitlers zu denken. Allein gerade hier zeigt es sich, daß ein solches Kriterium allein nicht ausreicht. Das ergibt sich daraus, daß, wie gezeigt wurde, die politische Praxis zwar simultan auf die Einheit von Erscheinung und Wesen der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Ganzes gerichtet ist, jedoch diese unmittelbar nur in ihrer Unmittelbarkeit erfassen kann, was zumindest die Möglichkeit in sich schließt, daß sowohl das intentionierte wie das von der teleologischen Setzung getroffene Objekt auf eine Welt der Erscheinung gerichtet bleibt, die das Wesen eher verdeckt als offenbart. Darum würde es das totale Phänomen der politischen Praxis nicht erschöpfen, wenn man bei der Analyse ausschließlich ihre unmittelbare Effektivität als Kriterium betrachten würde, obwohl diese fraglos ein wichtiges, ja unentbehrliches Moment ihrer Totalität bildet. Denn ein politischer Entschluß, die ihm zugrunde liegende politische Konzeption etc. hören in der Tat auf, politisch relevant zu sein, wenn ihnen jede Effektivität fehlt. (Sie können allerdings in der Entwicklung der Ideologie überhaupt zuweilen sogar eine wichtige Rolle spielen — es genügt auf Platons Staatstheorie hinzuweisen —, sie stehen aber doch außerhalb der realen Dynamik, die im politischen Leben zum Ausdruck kommt).



absolutismo feudal e fez dominante em amplos estratos citadinos a perspectiva »unidade antes da liberdade«, criou uma situação na qual o meio da guerra tornou-se em tais elos de corrente para se alcançar a unidade estatal da nação. Ainda em 1866, Bismarck tinha um discernimento relativamente correto dessas conexões na medida em que repeliu toda anexação pela Áustria com sucesso, já, em 1871, a guerra se expandiu para além dessa moldura — através da anexação da Alsácia-Lorena — e se tornou desencadeadora de cadeias causais de todo outras em toda a política alemã posterior.

Com isso, todavia, apenas o primeiro, imediato, critério para a práxis ideológico-política foi circunscrito, o critério de como um conflito real, por último economicamente causado, pode ser dirimido sobretudo com meios políticos. Com isso adentra, então, como segundo problema: qual duração uma tal solução pode ter e terá? Anteriormente, no primeiro complexo de problema, para poder enfatizar com toda clareza a qualidade concreta do critério, recusamos todo critério gnosiológico da correção ou falsidade conteudística das ideologias tornadas operantes. Igualmente, pontos de vista morais (convicção sincera ou demagogia cínica, etc.) não entram imediatamente na questão do que é ideologia. Na imediaticidade da práxis política, ideologias puramente demagógicas podem obter um impacto imediato tão intenso que parecem ser um meio adequado para o dirimir de uma crise; sobre isso, basta pensar na tomada do poder por Hitler. Apenas que, precisamente aqui, mostra-se que um tal critério, sozinho, não é suficiente. Isso resulta que, como vimos, a práxis política de fato é dirigida simultaneamente à unidade de fenômeno e essência da realidade social como todo, todavia isso imediatamente apenas pode ser apreendido em sua imediaticidade, o que ao menos encerra a possibilidade de que, tanto o objeto intencionado, quanto o alcançado pela posição teleológica, permaneçam dirigidos a um mundo do fenômeno que antes vela que revela a essência. É por isso que não se esgotaria o fenômeno da práxis política se se considerasse na análise exclusivamente sua efetividade como critério, embora constitua, sem dúvida, um importante, mesmo indispensável, momento de sua totalidade. Pois uma resolução política, a concepção política, etc., que repousa em sua base cessa de ser, na ação, politicamente relevante quando lhe falta toda efetividade. (Elas, claro, podem por vezes mesmo desempenhar um papel importante no desenvolvimento da ideologia em geral — basta apontar a teoria do Estado em Platão —; estão, contudo, fora da dinâmica real que vem à expressão na vida política).

Es würde aber eine Oberflächlichkeit der Betrachtung herbeiführen, dieses an sich höchst wichtige Motiv der unmittelbaren Effektivität zu verabsolutieren, wie dies bei den theoretischen Wortführern der sogenannten Realpolitik der Fall zu sein pflegt. Hier muß die objektiv ontologische Betrachtung der Geschichte auf jene Kausalketten achten, die eine jeweilige politische Entscheidung auslöst. Wenn wir von Dauer gesprochen haben, so war damit natürlich keine abstrakte, quantitativ bestimmbare Zeitspanne gemeint, sondern die Frage, ob die, mit welcher Bewußtheit immer, in der teleologischen Setzung in Gang gebrachten, neuen kausalen Momente auf die ausschlaggebenden, in Krise geratenen ökonomischen Tendenzen einwirken. Dauer kann also nur insofern ein Kriterium für eine politische Entscheidung abgeben, als deren Folgen deutlich bezeugen, ob sie, mit welcher ideologischen Begründung immer, auf bestimmte reale Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung aufzutreffen imstande war, ob und wie die von ihr ausgelösten Kausalreihen auf diese Entwicklung einwirkten. Es ist klar, daß, je größer die hier entstehende Divergenz ist, desto weniger Dauerhaftigkeit allgemein in der Entscheidung selbst enthalten sein wird. Insofern erfüllt sich die Effektivität des politischen Handelns erst in der Dauer. Erst diese zeigt an, daß der aktuelle Erfolg nicht nur eine flüchtige momentane Gruppierung der Kräfte zustande zu bringen vermochte, die zum unmittelbaren Austragen einer krisenhaften Situation auszureichen schien, sondern zugleich den hinter den akuten Verwirrungen wirkenden wesentlichen Kräften ebenfalls einen wirksamen Impuls gab.

Freilich muß auch dies gesellschaftlich-geschichtlich konkret verstanden werden, und das stellt eine untrennbar zusammengehörige Verdoppelung dar: Vor allem setzt sich das ökonomisch-sozial Notwendige, das Wesen im historischen Prozeß durch: alle Entscheidungen und Taten, seien sie genial oder stümperhaft, ehrlich oder verbrecherisch, können bloß beschleunigend oder auf Umwege lenkend auf ihn einwirken. Mit 1789 war das Problem der bürgerlichen Gesellschaft für Frankreich aufgegeben. Es verwirklichte sich zwar — via terreur, Napoleon, Restauration, Bürgerkönigtum, zweites Kaiserreich etc. — erst mit dem Sturz Mac Mahons in der dritten Republik, aber es hat sich doch endlich verwirklicht. Andererseits und zugleich haben etwa Napoleon oder Louis Philippe gleicherweise einzelne Momente seines Gradesoseins zu prägen geholfen. Und das Wesen, da es Wirklichkeit ist, läßt sich von seinem Geradesosein in der Verwirklichung niemals ganz loslösen. Die Konkretheit solcher Entwicklungen ergibt also eine widerspruchbeladene Einheit der objektiven gesellschaftlichen Determiniertheit und des prägenden Einflusses der zur Aktivität mobilisierten Menschen auf das Geradesosein der dabei entstehenden sozialen Struktur und Dynamik. Beide



Seria, contudo, uma superficialidade a observação levar a absolutizar esse motivo altamente importante da efetividade imediata, como costuma ser o caso com os porta-vozes teóricos da assim denominada *Realpolitik*. Aqui, a consideração ontológica objetiva da história tem de respeitar as cadeias causais que a respectiva decisão política desencadeia. Quando falamos da duração, não pensamos, naturalmente, em nenhum período de tempo abstrato, quantitativamente determinável, mas na questão de se, sempre com qual conscienciosidade, os novos momentos causais postos em andamento na posição teleológica têm um efeito decisivo nas tendências econômicas que caíram em crise. A duração, portanto, apenas pode fornecer um critério para a decisão política na medida em que suas consequências testemunham nitidamente se elas, sempre com qual fundamentação ideológica, eram capazes de atingir determinadas tendências reais do desenvolvimento social, se e como as cadeias causais por elas desencadeadas afetaram esse desenvolvimento. É claro que, quanto maior a divergência que aqui emerge, tanto menor será a durabilidade em geral contida na decisão enquanto tal. Nesse sentido, a efetividade do agir político se realiza apenas na duração. Apenas esta sinaliza que o êxito atual não apenas foi capaz de levar a cabo um fugaz agrupamento momentâneo de forças, que parece suficiente para um dirimir imediato de uma situação de crise, mas ao mesmo tempo deu igualmente um impulso eficaz às forças essenciais operantes por trás das agudas confusões[607].

Claro, também isso tem de ser concretamente histórico-socialmente entendido, e isto se apresenta em uma dupla inseparável conexidade: antes de tudo, impõe-se a necessidade socioeconômica, a essência no processo histórico: todas as decisões e atos, sendo geniais ou incompetentes, honestos ou criminosos, podem meramente ter um efeito sobre ela ao acelerá-la ou conduzi-la a um desvio. Com 1789 se colocou o problema da sociedade burguesa para a França. Ela se realizou de fato — via terror, Napoleão, Restauração, monarquia burguesa, Segundo Império, etc. — apenas com a queda de Mac Mahons na Terceira República, mas por fim, de fato, realizou-se. Por outro lado e ao mesmo tempo, por exemplo, Napoleão ou Luís Felipe ajudaram igualmente a cunhar momentos singulares de seu ser-precisamente-assim. E a essência, que é realidade, jamais se permite se destacar totalmente de seu ser-precisamente-assim na realização. A concretude de tal desenvolvimento resulta, portanto, em uma unidade lotada de contradições da determinabilidade social objetiva e das influências moldadas dos seres humanos mobilizados para a atividade sobre o ser-precisamente-assim da estrutura e dinâmica sociais que aqui surgem. Ambos

607 {Nota da tradução} »akuten Verwirrungen« recebeu traduções que se afastam do sentido literal. Schneider preferiu (p.508) »decadências agudas«, Morbois (p.204) traduziu por »des symptômes les plus aigus de la crise« e Scarponi (p.488) preferiu »le manifestazioni acute di decadenza«..

widersprechenden Entwicklungsfaktoren kann man unschwer begreifen. Es ist klar, daß 1789 mit dem Zerschlagen des Feudalismus den Weg zur Entfaltung des Kapitalismus freigesetzt hat, dieser setzte sich nun unaufhaltsam durch, gleichviel ob die Restauration der Absicht nach auf das Entgegengesetzte eingeschworen war oder das Bürgerkönigtum auf die bewußte Förderung bloß einer seiner Komponenten. Daß sich sein Sinn im Prozeß dieser Entfaltung ebenfalls innerlich qualitative Änderungen mit sich führend weiterbildete, kann keineswegs die objektive Unwiderstehlichkeit solcher Prozesse aufheben; so wuchs der Kapitalismus des Bismarckschen Reiches in den Imperialismus der Wilhelminischen Periode hinüber usw. Trotzdem ist dies alles nicht einfach mit den Menschen geschehen, sondern ist, bei all seiner objektiven Notwendigkeit, auch eine Frucht ihrer eigenen Taten; ohne den Schock der Junitage wäre vermutlich kein zweites Kaiserreich in Frankreich entstanden, aber es haben eben Menschen, die diesen Schock selbst erlebten, gehandelt.

Die Schwierigkeit, diesen Widerspruch als Einheit zu apperzipieren und zu deuten, entspringt weniger aus der Sache selbst, als aus falschen, fetischisierenden, gedanklichen Einstellungen, wobei es aufs gleiche hinausläuft, ob vulgärmarxistisch ein ökonomischer Prozeß völlig unabhängig von der treibenden Aktivität der Menschen oder der in eine fremde Wirklichkeit »geworfene« zum einsamen Entschluß, zur Freiheit »verdammte« Einzelmensch zum Fetisch gemacht wird. Um vorerst an einem unmittelbaren Moment die unausweichbare Wechselbeziehung dieser Gegensätzlichkeit anzudeuten, sei bloß darauf hingewiesen, daß die Effektivität im Austragen der Konflikte ohne Mobilisieren und Organisieren einer jeweils ausschlaggebend gewordenen Schicht der Bevölkerung praktisch unmöglich ist; ob das die Jakobiner des 18. oder die Nationalsozialisten des 20. Jahrhunderts sind, läuft rein faktisch, rein abstrakt aufs gleiche hinaus. Allerdings nur rein abstrakt. Denn schon der ideelle, moralische etc. Gehalt, der solche Massen in Bewegung bringt, ist äußerst verschieden, und diese Verschiedenheit prägt ihrerseits allen später folgenden Taten ihre Besonderheit, ihre spezifisch menschliche, ihre politische Beschaffenheit auf. Die gesellschaftlich-menschliche Wesensart der Genesis, des Weges, den eine Bewegung angetreten, determinierten auch Richtung und Inhalt der späteren Praxis. Der Mensch als antwortendes Wesen ist nie unabhängig von der Frage, die die Geschichte an ihn stellt, aber auch die objektiv gewordene gesellschaftliche Bewegung kann von ihrer gesellschaftlich-menschlichen, politisch-moralischen Genesis nie unabhängig werden.

Im Problem der Dauerwirkung politischer Entscheidungen, des Wirkungsradius des praktisch gewählten nächsten Kettengliedes reproduziert sich simultan die Gleichheit und die Verschiedenheit der beiden großen Gruppen unter den



os contraditórios fatores do desenvolvimento, pode-se compreender sem dificuldade. É claro que 1789, com o despedaçar-se do feudalismo, liberou-se a via para o desdobramento do capitalismo, o qual se impôs, agora, inexoravelmente, não importa se a intenção da Restauração fosse comprometida com o oposto ou, a monarquia burguesa, com a promoção consciente de apenas um de seus componentes. Que seu sentido, no processo desse desdobramento, igualmente se conduz a aperfeiçoar-se com alterações qualitativas interiores, não pode superar de modo algum a irresistibilidade de tais processos; assim o capitalismo do reino bismarckiano cresceu do período guilhermino e assim por diante. Todavia, isso tudo não ocorreu simplesmente com os seres humanos, ao contrário, é, apesar de toda a sua necessidade objetiva, também um fruto de seus próprios atos; sem o choque das Jornadas de Junho presumivelmente não haveria surgido nenhum Segundo Império na França, mas quem agiu foram justamente os seres humanos que vivenciaram esse choque.

A dificuldade de se aperceber e se interpretar essa contradição como unidade brota menos da coisa enquanto tal do que da atitude intelectual falsa, fetichizante, pela qual termina sendo o mesmo se, vulgarmarxistamente, um processo econômico é feito completamente independente das atividades condutoras do ser humano, ou se o ser humano singular, »jogado« em uma realidade estranha, é »condenado« à decisão solitária, à liberdade. Por agora, para indicar um momento imediato da inevitável inter-relação dessa opositividade, seja apenas apontado que a efetividade para o dirimir do conflito é, na prática, impossível sem mobilizar e organizar um estrato da população tornado então decisivo; se são os jacobinos do século 18 ou os nacional-socialistas do 20, é o mesmo puramente faticamente, puramente abstratamente. Admissivelmente, apenas abstratamente. Pois já o conteúdo ideal, moral, etc., que coloca tais massas em movimento é extremamente diferente, e essa diversidade cunha sua particularidade, sua humanidade específica, sua qualidade política, em todos os seus atos consequentes posteriores. O tipo de essência humano-social da gênese, das vias que se apresentam em um movimento, determinam também a direção e o conteúdo da práxis posterior. O ser humano, enquanto ser que responde, jamais é independente da questão que a história lhe coloca, mas também o movimento objetivo tornado social jamais pode se tornar independente de sua gênese humano-social, moral-política.

No problema da duração do efeito das decisões políticas, do raio de efeito do elo mais próximo da cadeia, se reproduz simultaneamente a igualdade e a diversidade de ambos os grandes grupos

teleologischen Setzungen. Die Gleichheit beruht darauf, daß sowohl im Stoffwechsel mit der Natur wie im Beeinflussen der teleologischen Setzungen anderer Menschen die Setzung nur dann objektiv wirksam werden kann, wenn sie reale Menschen, Kräfte etc. in ihrem intentionalen Objekt in Bewegung setzt. Dem Unterschied der beiden teleologischen Setzungsarten entsprechend, ist, wie wir wissen, der Unsicherheitskoeffizient in der zweiten Gruppe nicht nur weit größer, sondern von einer ins Qualitative umschlagenden Größenordnung. Diese Differenz hebt jedoch die eben bestimmte gemeinsame ontologische Grundlage nicht auf: die Notwendigkeit, auf das Sein aufzutreffen. Freilich ist dies auch im Stoffwechsel mit der Natur nur innerhalb bestimmter Schranken gültig: einerseits kann eine Setzung nie bei voller und adäquater Kenntnis sämtlicher Momente des Entstehens vollzogen werden, andererseits beschränkt sich diese Forderung stets auf den unmittelbaren Zweck der Arbeit. Diese Beschränkung macht nun den qualitativen Charakter der Differenz noch deutlicher. Nicht nur der Umkreis des Unerkannten ist bei politischen Entscheidungen unvergleichlich größer, sondern die qualitative Eigenart des Unterschiedes drückt sich auch darin aus, daß die fundamentalen Gesetzmäßigkeiten des Objekts im Stoffwechsel mit der Natur nur erkannt werden können, während die gesellschaftliche Entwicklung gerade durch eine solche Förderung neue Formen, neue Gesetzlichkeiten aus sich heraus hervorbringen kann. Wenn z. B. eine politische Entscheidung für das Wachstum des Kapitalismus günstig ist, kann diese dabei im Stadium des Verdrängens des absoluten Mehrwerts durch den relativen etc. eintreten, wodurch die durch die politische Lösung der Krise in Gang gebrachten Kausalreihen ganz neue gesetzliche Bestimmungen ins Leben rufen. Das bedeutet natürlich nicht, daß es unmöglich wäre, bei politischen Entscheidungen die wahren Entwicklungstendenzen zu treffen und ihren Folgen so dauernde Wirkungen zu verleihen, man darf dabei nur nicht vergessen, daß eine politische Entwicklung nie den immanent geschlossenen Ablauf einer Arbeitssetzung haben kann, daß vielmehr die Widersprüche, die bei der Realisierung offenbar werden, neue Entscheidungen erfordern, zu deren Beschaffenheit auch die ursprünglich richtigen keinerlei Garantie zu bieten imstande sind. So ist die Dauer der Wirkung zwar in der Tat ein Kriterium der gesellschaftlichen Richtigkeit der politischen Setzungen, aber kein im vorhinein rationell erkennbares. Erst die Geschichte kann darüber — immer Post festum — ein gültiges Urteil abgeben.

Damit sind wir aber erst bei der Einleitung zur Einleitung des Verständnisses für diesen widerspruchsvollen — und nur in seiner Widersprüchlichkeit adäquat erfaßbaren — Prozeß angelangt. Das fetischisierte Denken der offiziellen Wissenschaft ist — eingestanden oder schamhaft verschwiegen — stets darauf ausgerichtet,



de posições teleológicas. A igualdade se baseia em que tanto no metabolismo com a natureza quanto no influir das posições teleológicas sobre outros seres humanos, a posição apenas pode se tornar objetivamente operante se coloca em movimento os seres humanos reais, forças, etc., como seu objeto intencional. A diferença de ambas as posições teleológicas é, correspondentemente, como sabemos, ao coeficiente de incerteza nos dois grupos não apenas é amplamente maior, mas de uma ordem de grandeza que traspassa em qualidade. Essa diferença, contudo, não supera a base ontológica comum há pouco determinada: a necessidade de atingir o ser. Todavia isso, mesmo no metabolismo com a natureza, é válido apenas no interior de determinados limites: por um lado, uma posição jamais pode ser executada com um conhecimento completo e adequado de todos os momentos do seu surgir; por outro lado, limita-se essa demanda sempre ao propósito imediato do trabalho. Essa limitação faz, agora, o caráter qualitativo da diferença ainda mais nítida. Não apenas o círculo do desconhecido é incomparavelmente maior nas decisões políticas, mas a peculiaridade qualitativa da diferença se expressa também em que as legalidades fundamentais dos objetos no metabolismo com a natureza podem apenas ser conhecidas, enquanto o desenvolvimento social, justamente através de uma tal estimulação[608], pode produzir a partir de si novas formas, novas legalidades. Quando, por exemplo, uma decisão política é favorável ao capitalismo, pode este adentrar um estágio do deslocar da mais-valia absoluta pela relativa, etc., com o que, através da solução política da crise, as séries causais postas em andamento engendram determinações legais de todo novas. Isso não significa, naturalmente, que seja impossível atingir, pelas decisões políticas, as verdadeiras tendências de desenvolvimento e, de tal modo, conferir às suas consequências efeitos duradouros; não se deve jamais esquecer sobre isso que um desenvolvimento político não pode jamais ter o imanente decurso fechado de uma posição do trabalho, antes, as contradições que se tornam evidentes pela realização demandam novas decisões para cuja qualidade, mesmo as originariamente corretas, não são capazes de oferecer nenhuma garantia. Portanto, a duração do efeito é, de fato, na ação, um critério da correção social das posições políticas, mas de modo algum reconhecível racionalmente de antemão. Só a história pode emitir um juízo válido sobre isso — sempre *post festum*.

Com isso, todavia, chegamos apenas à introdução da introdução da compreensão desse processo pleno de contradição — e apenas adequadamente apreensível em sua contraditoriedade. O pensar fetichizado da ciência oficial — confessadamente ou discretamente encabulado — está sempre direcionado

608 {Nota da tradução} Schneider (p.510) traduziu »Förderung« por »exigência«, argumentando em nota de roda-pé que tratar-se-ia de um "lapso ortográfico pelo qual o termo ›Förderung‹ [promoção, fomento] substitui o termo ›Forderung‹ [exigência] da frase anterior." Nisto segue de perto a interpretação de Scarponi (p.490), »solicitacione«. Morbois (p.206) optou por »en favorisant«. No manuscrito (p.1003), lê-se »Förderung«, sem lugar a dúvidas.

die ontologisch relevante Historizität der typischen gesellschaftlich-menschlichen Verhaltensweisen in eine »Ewigkeit«, in ein »Perennieren« des Gehalts zu verwandeln, in welcher die dynamische Kontinuität des wirklichen Prozesses zu einer letzten Endes gleichbleibenden »Substanz« erstarrt. Daß auf dem Gegenpol derselben Mentalität etwa im »Historismus« Rankeschen Typus oder im heutigen Strukturalismus wiederum die einzelnen Etappen zu einer statischen Einzelheit ohne Genesis und ohne Ausfechtungen von Wandlungen fetischistisch erstarren, zeigt die tiefe Abneigung der zu extrem arbeitsteiligen Spezialisten differenzierten Wissenschaftler, dialektisch widersprüchliche Komplexe der Wirklichkeit als Seiende anzuerkennen. Hier muß nun mit allen solchen Vorurteilen gebrochen werden, als existiere eine Politik, die ihre ausschlaggebenden Wesenszüge von Anfang bis heute ohne umstürzenden Wandel unverändert bewahrt hätte oder wäre Politik einfach ein Moment der jeweiligen Struktur, deren Charakteristikum auf andere Strukturen überhaupt nicht übertragbar sein kann.

Marx ist in den fünfziger Jahren, bei der ersten Niederschrift seines Hauptwerks auf diese Frage eingegangen, indem er darauf zu sprechen kam, ob es einen Sinn hätte, von Produktion im allgemeinen zu sprechen. Seine Antwort war, es handle sich dabei um eine Abstraktion, jedoch unter im folgenden anzugebenden Bedingungen, um eine »verständige Abstraktion«. Die Bedingungen dieser Verständlichkeit werden nun so zusammengefaßt: »sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert, und uns daher die Wiederholung erspart. Indes dies *Allgemeine*, oder das durch Vergleichung herausgesonderte Gemeinsame, ist selbst ein vielfach Gegliedertes, in verschiedene Bestimmungen Auseinanderfahrendes. Einiges davon gehört allen Epochen; anderes einigen gemeinsam. Einige Bestimmungen werden der modernsten Epoche mit der ältesten gemeinsam sein. Es wird sich keine Produktion ohne sie denken lassen; allein, wenn die entwickeltsten Sprachen Gesetze und Bestimmungen mit den unentwickeltsten gemein haben, so muß gerade das, was ihre Entwicklung ausmacht, den Unterschied von diesem Allgemeinen und Gemeinsamen, die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten, müssen grade gesondert werden, damit über der Einheit — die schon daraus hervorgeht, daß das Subjekt, die Menschheit, und das Objekt, die Natur, dieselben sind — die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen wird.«[609] Soll diese Feststellung von Marx fruchtbar verwertet werden, so muß man erstens berücksichtigen, daß sie sich auf die Produktion selbst bezieht und nicht auf das Gebiet der Ideologie. Wir wissen aus früheren Analysen, daß die Objektwelt der primären teleologischen Setzungen im Stoffwechsel zwischen

609 {25} Ebd., S. 7; MEW 42, S. 21.



a transformar a historicidade ontologicamente relevante do típico modo de comportamento humano-social em uma »eternidade«, em um »perenizar« do conteúdo no qual a continuidade dinâmica do processo real se ossifica em uma, por último invariável, »substância«. Que no polo oposto dessa mentalidade, por exemplo, no »historicismo« de tipo rankeschiano ou no estruturalismo de hoje, novamente, as etapas singulares ossificam-se fetichizadas em uma unidade estática sem gênese e sem elaborações de mudanças[610], mostra-o a profunda recusa dos cientistas extremamente diferenciados pela divisão de trabalho de reconhecer o complexo dialeticamente contraditório da realidade como existente. Aqui, agora, deve-se romper com todos esses preconceitos como se existisse uma política que tenha conservado inalterados, sem transformação subvertedora, os seus traços essenciais decisivos desde o início até hoje, ou como se fosse a política simplesmente um momento da respectiva estrutura, cuja característica não pode ser absolutamente transferível a outras estruturas.

Marx, nos anos de 1850, na primeira redação de sua obra principal, tratou dessa questão quando chegou a falar se teria sentido se falar de produção em geral. Sua resposta foi que se trata de uma abstração, todavia sob condições a serem indicadas na sequência, de uma »abstração razoável«. As condições dessa razoabilidade são, então, assim sumariadas: »na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse *Universal*, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações. Algumas determinações pertencem a todas as épocas; outras são comuns apenas a algumas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Nenhuma produção seria concebível sem elas; todavia, se as línguas mais desenvolvidas têm leis e determinações em comum com as menos desenvolvidas, a diferença desse universal e comum é precisamente o que constitui o seu desenvolvimento. As determinações que valem para a produção em geral têm de ser justamente isoladas, de maneira que, em vista da unidade - decorrente já do fato de que o sujeito, a humanidade e o objeto, a natureza, são os mesmos -, não seja esquecida a diferença essencial.«[611] Deva essa constatação por Marx ser empregada frutiferamente, tem-se de primeiro levar em consideração que se refere à produção enquanto tal e não à esfera da ideologia. Sabemos, de análises anteriores, que o mundo de objeto das posições teleológicas primárias no metabolismo entre

610 {Nota da tradução} »Ausfechtungen von Wandlungen« não é de tradução simples e recebeu distintas alternativas, ainda que o sentido geral seja coincidente. Scarponi (p 491) preferiu »transformazioni conflittuali«; Schneider (p.510-11) optou por »enfrentamento geradores de mudanças«; Morbois (p.206) traduziu por »dépourvue... de transformations«.

611 {25} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.41. {Nota da tradução} Scarponi (p.511) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1005), em Benseler, em Morbois (p.106) ou em Scarponi (p.492).

Gesellschaft und Natur bestimmter und gegenständlich dauerhafter sind, als die jener Setzungen, deren Gegenstand das zukünftige, das erwünschte Handeln von anderen Menschen ist. Die Mahnung zur Vorsicht im Gebrauch von solchen Abstraktionen gilt also hier in einem noch strengeren Sinne als dort. Zweitens darf im theoretischen Gebrauch nie vergessen werden, daß wir es mit einer Abstraktion, freilich mit einer aus dem Seinsprozeß selbst gewonnenen Abstraktion, aber nicht mit diesem selbst zu tun haben. Marx spricht es hier auch klar aus, daß ontologisch betrachtet — »es keine Produktion im Allgemeinen gibt.« Die primären, seinhaften Momente des Prozesses sind die ökonomische Struktur, ihr Wandel und dessen Kontinuität. Diese »verständige Abstraktion« darf also nie nach abstrakten, logischen etc. Kennzeichen beurteilt und angewendet werden, vielmehr ist das Kriterium einer jeden Verallgemeinerung immer die Kontinuität des realen Prozesses selbst. Es ist deshalb selbstverständlich, daß die Arbeit in ihrer ursprünglichen Form viel deutlicher als Modell ihrer komplizierteren Formen dienen kann, als dies bei den ideologischen Formen der gesellschaftlichen Praxis möglich ist. Marx skizziert in seinen eben angeführten Betrachtungen diese aus dem Sein stammende ständige Modellhaftigkeit sehr deutlich: »Keine Produktion möglich ohne ein Produktionsinstrument, wäre dies Instrument auch nur die Hand. Keine möglich ohne vergangne, aufgehäufte Arbeit, wäre diese Arbeit auch nur die Fertigkeit, die in der Hand des Wilden durch wiederholte Übung angesammelt und konzentriert ist.« Und er fügt sogleich hinzu, wie diese echt seinshafte Lage durch abstrakt logische Anwendung, deren Motiv freilich hier apologetisch ist, völlig verfälscht werden kann: »Das Kapital ist unter andrem auch Produktionsinstrument, auch vergangne, objektivierte Arbeit. Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d. h. wenn ich grade das Spezifische weglasse, was ›Produktionsinstrument‹, ›aufgehäufte Arbeit‹ erst zum Kapital macht.«[612] Es ist klar, daß Politik, als Form des Ausfechtens von Konflikten, die die Gesamtgesellschaft betreffen, unmöglich selbst in diesem noch so kritisch kontrollierten Sinn, Modelle von der Art der Arbeit in ihrer Entwicklung herauszubilden fähig ist. Die unumgänglich einmalige Kontinuität, die schon in der Tatsache des Ausfechtens als Aufgabe enthalten ist, läßt keine derartige abstrakte Allgemeinheit entstehen. Schon, daß der auszutragende Konflikt sich im Gebiet der Einheit von Wesen und Erscheinung abspielt, daß seine unvermeidlich unmittelbare Lösungsform das Ergreifen des immer konkreten nächsten Kettengliedes ist, zeigt deutlich, daß die Grenzen einer »allgemeinen« Politik viel enger gezogen sind, als die der allgemeinen Produktion. Wo Tiefes und Geniales über

612 {26} Ebd.



sociedade e natureza é mais determinado e socialmente mais duradouro do que aquelas posições cujo objeto é o agir futuro, desejado de outros seres humanos. A exortação pela cautela no uso de tais abstrações vale, portanto, aqui, num sentido mais rigoroso do que lá. Segundo, no uso teórico não deve jamais ser esquecido que temos de tratar com uma abstração, todavia com uma abstração conquistada a partir do próprio processo de ser, mas que não tem a ver com este próprio. Marx articula aqui também claramente que, ontologicamente considerado — »não há produção em geral«. Os momentos primários, ontológicos do processo são a estrutura econômica, sua transformação e a continuidade desta. Essa »abstração razoável«, portanto, jamais pode ser avaliada e aplicada segundo características abstratas, lógicas, etc., antes, o critério de toda generalização é sempre a continuidade do próprio processo real. É por isso evidente que o trabalho, em sua forma originária, pode servir mais nitidamente como modelo para suas formas mais complicadas do que é possível nas formas ideológicas da práxis social. Marx, em suas considerações há pouco citadas, esboça muito nitidamente essa permanente modelabilidade oriunda do ser: »Nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, mesmo sendo esse instrumento apenas a mão. Nenhuma produção é possível sem trabalho passado, acumulado, mesmo sendo esse trabalho apenas a destreza acumulada e concentrada na mão do selvagem pelo exercício repetido.«[613] E adiciona imediatamente como essa situação ontológica autêntica, através da aplicação abstrata, pode ser completamente falsificada, cujo motivo, todavia, aqui, é apologético: »O capital, entre outras coisas, é também instrumento de produção, também é trabalho passado, objetivado. Logo, o capital é uma relação natural, universal e eterna; quer dizer, quando deixo de fora justamente o específico, o que faz do ›instrumento de produção‹, do ›trabalho acumulado‹, capital.«[614] É claro que a política, como forma do dirimir dos conflitos que concernem a sociedade como um todo, é impossível que seja capaz de formar em seu desenvolvimento modelos, mesmo que ainda no sentido tão criticamente controlados, do tipo dos do trabalho. A continuidade inevitavelmente única já contida no fato do dirimir como tarefa não permite que surja qualquer tal generalidade abstrata. Agora, que o conflito dirimido ocorre na esfera da unidade de essência e fenômeno, de que sua forma de solução inevitavelmente imediata é o apreender no, sempre concreto, próximo elo da corrente, mostra nitidamente que as fronteiras de uma política »geral« são muito mais estreitas que os de uma produção em geral. Onde foi falado profunda e genialmente

613 {Nota da tradução} Schneider (p.512) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1005.), em Benseler, em Scarponi (p.493) e em Morbois (p.209).
614 {26} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.41. {Nota da tradução} Scarponi (p.512) introduz outra quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1006), em Benseler, em Scarponi (p.493) e em Morbois (p.209).

Politik ausgesagt wurde, z. B. bei Machiavelli, ist dieses wesentlich konkreten Charakters, die Allgemeinheit ist weniger abstrahierend als parabelhaft[615].

Es ist natürlich unmöglich, die so entstehenden qualitativen Differenzen in Struktur und Dynamik der politischen Praxis ausführlich darzustellen — dazu müßte eine ökonomisch fundierte Weltgeschichte geschrieben werden —, es kann hier nur darauf ankommen, an einigen prägnanten Beispielen zu zeigen, daß ihr Umfang, ihr Inhalt, ihre Wesensart, ihre Richtung etc. in stets verschiedener Weise, stets davon determiniert war und ist, was Marx die ökonomische Struktur einer Gesellschaft genannt hat. Damit ist freilich nur der allgemein verbindliche Rahmen für die politische Praxis angegeben, jedoch bereits als etwas qualitativ Eigenartiges, das sich niemals aus dem abstrakten Begriff der »Politik« ableiten läßt. Nur innerhalb des so gegebenen Spielraums können sich die konkreten, politisch auszutragenden Konflikte entfalten, das Wie des Austragens und seine kausalen Folgen stehen diesem konkreten Geradesosein wieder konkret in einer von Zufällen durchsetzten Determination gegenüber. Vorerst kommt es also darauf an, diesen Spielraum in seinem Geradesosein zu begreifen. Wir führen zuerst das Bild an, das der junge Marx von der ökonomisch-sozialen Beschaffenheit des Feudalismus, freilich mit deutlichem Hinweis auf die Wesensart der darin möglichen politischen Praxis entworfen hat: »Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbe-Korporation, Gelehrten-Korporation etc., d. h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch *politisch*, der materielle Inhalt des Staats ist durch seine Form gesetzt, jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der *unfreie* Mensch. Es ist also die *Demokratie der Unfreiheit*, die durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt. Das Mittelalter ist der *wirkliche*, die moderne Zeit ist *abstrakter* Dualismus.«[616]

Ein Jahr später untersuchte er den sozialen Umkreis, aus welchem in und nach der französischen Revolution eine an Inhalt und Form völlig verschiedene Art der politischen Praxis entsteht. Verständlicher- und lehrreicherweise geht dabei Marx

615 {27} Ein ganz anderer Problemkomplex ist die Untersuchung der dynamischen Zusammenhänge zwischen politischer Praxis und anderen Arten des praktischen Verhaltens, wie Sitte, Tradition, Religion, Moral, Ethik etc. Auch hier ist bei jeder Abstraktion die allergrößte kritische Vorsicht vonnöten. Konkret können auch diese Fragen erst in der Ethik behandelt werden.

616 {28} Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEGA I, I, S. 437; MEW 1, S. 233.



sobre política, p. ex., em Maquiavel, é de caráter essencialmente concreto, a generalidade é menos abstrativante que uma parábola[617].

É impossível, naturalmente, descrever detalhadamente as diferenças qualitativas que daqui emergem na estrutura e dinâmica da práxis política — para isso deveria ser escrita uma história mundial fundada economicamente —; disso aqui nos interessa apenas mostrar, em alguns exemplos incisivos, que a sua extensão, seu conteúdo, sua espécie de essência, sua direção, etc., em modos sempre diferentes, sempre foi e é determinado pelo que Marx denominou de estrutura econômica de uma sociedade. Com isso, de fato, é indicado apenas a moldura geral obrigatória para a práxis política, todavia já como algo qualitativamente peculiar que nunca se permite derivar do conceito abstrato de »política«. Apenas no interior do espaço de manobra assim dado podem se desdobrar os conflitos concretos politicamente dirimidos, o como do dirimir e suas consequências causais estão ante esse concreto ser-precisamente-assim, uma vez mais, concreto, em uma determinação permeada por acasos. No momento, portanto, importa compreender esse campo de manobra em seu ser-precisamente-assim. Citamos primeiro o quadro que o jovem Marx esboçou da qualidade socioeconômica do feudalismo, todavia com referência nítida à espécie de essência da práxis política nela possível: »Na Idade Média havia servos, propriedade feudal, corporações de ofício, corporações de sábios etc.; ou seja, na Idade Média, a propriedade, o comércio, a sociedade, o homem são *políticos*; o conteúdo material do Estado é colocado por intermédio de sua forma; cada esfera privada tem um caráter político ou é uma esfera política; ou a política é também o caráter das esferas privadas. Na Idade Média, a constituição política é a constituição da propriedade privada, mas somente porque a constituição da propriedade privada é a constituição política. Na Idade Média, a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não* livre. É, portanto, a *democracia da não liberdade*, da alienação realizada. A oposição abstrata e refletida pertence somente ao mundo moderno. A Idade Média é o dualismo *real*, a modernidade é o dualismo *abstrato*.«[618]

Um ano mais tarde ele investiga o círculo social do qual surge, na e após a Revolução Francesa, um conteúdo e uma forma completamente diferente da práxis política. Compreensível e instrutivamente, parte Marx de

617 {27} Um complexo de problema de todo outro é a investigação da conexão dinâmica entre práxis política e outras espécies de conduta prática como costume, tradição, religião, moral, ética, etc. Também aqui, em toda abstração é requerida a maior cautela crítica. Concretamente, essas questões apenas na ética podem ser tratadas.

618 {28} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.52.

davon aus, wie die revolutionär entstehende neue Gesellschaftsform einen schroffen qualitativen Gegensatz zur feudalen bildet: »Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution *hob* damit *den politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf*, sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen und geistigen Elemente*, welche den Wesensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besonderen* Elementen des bürgerlichen Lebens. Die *bestimmte* Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion.«[619]

Wir haben diese Gegenüberstellung angeführt, um zu zeigen, daß der ökonomisch-soziale Strukturwandel der Gesellschaft aus einer Formation in die andere, der Politik nicht nur neue Inhalte gibt, bei Unverändertbleiben der Prinzipien. Solche Veränderungen der Struktur, wie die, die hier sichtbar werden, ergeben völlig neue Konstellationen für die Praxis, die sich vom sozialen Typus des Politikers und seiner Gefolgschaft bis zum jeweiligen Ziel des Handelns und der Methode seines Durchsetzens erstrecken. Natürlich bezieht sich dieser Wandel nicht bloß auf den Übergang von einer Formation in die andere. Im Laufe der Entwicklung einer Formation scheint zwar eine langsame Evolution bei gleichbleibender Struktur der Inhaltlichkeit vor sich zu gehen, jedoch ist diese Stabilität doch nur ein Schein. Auch innerhalb von solchen langsamen Wandlungen innerhalb einer Formation können Veränderungen qualitativer Art in den meisten und sehr oft wichtigsten Momenten der Struktur entstehen. So beginnt die Umwandlung der feudalen Struktur der äußeren Form nach oft als ein Kampf

619 {29} Marx: Zur Judenfrage, ebd., S. 597; MEW I, S. 368.



como a nova forma de sociedade surgida revolucionariamente constitui uma aguda oposição qualitativa para com a feudal: »A revolução política que derrubou esse poder do soberano e alçou os assuntos de Estado à assuntos do povo, que constituiu o Estado político como assunto *universal*, *i.e.*, como Estado real, destroçou necessariamente todos os estamentos, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação do povo relativamente à sua comunidade. A revolução política *superou o caráter político* da sociedade burguesa, decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, por um lado nos *indivíduos*, e, por outro, nos *elementos materiais e espirituais* que formam o conteúdo vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que, de algum modo, estava dissipado, fracionado, diluído nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela reuniu-o dessa dispersão, depurou-o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do ser-comum, da questão *universal* do povo, em independência ideal em relação àqueles elementos *particulares* da vida burguesa. A atividade de vida *determinada* e a situação de vida determinada decaíram para um significado apenas individual. Elas não mais constituíam a relação universal do indivíduo com o Estado como um todo. A questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal.«[620]

Citamos essa contraposição para mostrar que a mudança socioeconômica estrutural da sociedade de uma formação à outra, ao manter inalterados os princípios, não apenas dá à política novos conteúdos. Tais alterações da estrutura como as que aqui são visíveis resultam em constelações completamente novas para a práxis que se estendem do tipo social do político e seus seguidores até a respectiva finalidade da ação e do método para a impor. Naturalmente, essa alteração não se refere meramente à transição de uma formação à outra. No curso do desenvolvimento de uma formação, parece, de fato, uma lenta evolução pelo permanecer o mesmo da estrutura da conteudidade, todavia essa estabilidade é apenas uma aparência. Mesmo no interior dessas lentas transformações no interior de uma formação podem surgir alterações de tipo qualitativo na maioria e com muita frequência nos momentos mais importantes da estrutura. Assim, inicia-se a transformação das formas externas da estrutura feudal após, com frequência, uma luta

620 {29} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.69 [com modif.].

innerhalb des Feudalismus, mit überwiegend feudalen Mitteln und erreicht ihre genuine Gestalt erst auf Spätstadien; so erscheint die kapitalistische Trennung und Selbständigmachung der bürgerlichen Gesellschaft zuerst als das Verwirklichen des laissez faire, um später — man denke an New Deal — einen starken staatlichen Interventionismus auszubilden, der freilich mit früheren Verknüpfungsarten zwischen Staat und Gesellschaft nichts mehr gemein hat usw. Auch bei solchen Veränderungen führt jeder Versuch einer formalistischen Systematisierung in die Irre. Die Änderungen lassen sich nur konkret gesellschaftsontologisch begreifen, als bestimmte Momente jenes großen Prozesses, dessen Inhalt das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft etc. bildet.

Das hierbei ausschlaggebende ontologische Problem hat bereits der junge Marx scharf ins Auge gefaßt, wenn er den Unterschied zwischen Individuum »soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinem Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist«. Diese Subsumtion hebt natürlich nicht die Persönlichkeit auf, obwohl sie sie bedingt und bestimmt, aber der hier relevante »Unterschied tritt erst im Gegensatz zu einer anderen Klasse« auf oder in eigenen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Krisensituationen. Diese gesellschaftliche Bestimmtheit des Menschen ist »im Stand (mehr noch im Stamm) ist dies noch verdeckt, z. B. ein Adliger bleibt stets ein Adliger, ein Roturier stets ein Roturier, abgesehen von seinen sonstigen Verhältnissen, eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität.« Die kapitalistische Gesellschaft bringt nämlich erst »die Zufälligkeit der Lebensbedingungen für das Individuum« hervor.[621] Zufälligkeit muß hier natürlich rein vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins betrachtet werden, als Zufälligkeit der Beziehung zwischen der naturhaften Existenz des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft. Denn vom Standpunkt eines ins Generelle abstrahierten Seins im allgemeinen, ist das konkrete Sein eines jeden Menschen zugleich ganz notwendig und völlig zufällig. Die Bestimmung von Marx weist dagegen darauf hin, daß die Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Distribution im angegebenen Marxschen Sinne, rein gesellschaftlich geworden sind, daß sie ihre ursprünglich naturhaften Bestimmtheiten abgestreift haben. Man denke daran, daß etwa der Polisbürger zwar Privatbesitzer von Grund und Boden war, dies aber nur als Gemeindemitglied sein konnte, was sowohl ökonomisch wie ideologisch die weitgehendsten Folgen nach sich zieht, z. B. daß wir in der Antike keine Untersuchung darüber finden, welche Form des Grundeigentums die produktivste ist; das Interesse

621 {30} Marx: Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 65; MEW 3, S. 76.



no interior do feudalismo, com meios prevalentemente feudais e alcança sua figura genuína apenas em estágios tardios; aparece assim a separação e auto-independentização capitalistas da sociedade burguesa primeiro como o realizar do *laissez faire* para, mais tarde — pense-se no *New Deal* —, formar um intenso intervencionismo estatal, o qual, todavia, nada mais tem em comum com o tipo anterior de ligação entre Estado e sociedade e assim por diante. Também por tais alterações, toda tentativa de uma sistematização formalista conduz a erro. As alterações deixam-se compreender apenas concretamente ontológico-socialmente, como momentos determinados daquele grande processo cujo conteúdo constitui o afastamento da barreira natural, a crescente socialização da sociedade, etc.

Aqui, o problema ontológico decisivo já foi rigorosamente considerado pelo jovem Marx como a diferença entre indivíduo »enquanto a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ela correspondentes«. Essa subsunção, naturalmente, não supera a personalidade, embora a condicione e determine, contudo, a aqui relevante »diferença se apresente só na oposição a uma outra classe« ou em situações de crise econômico-sociais específicas. Essa determinabilidade social dos seres humanos »no estamento (e mais ainda na tribo) (...) permanece escondida; por exemplo, um nobre continua sempre um nobre, um *roturier* continua um *roturier*, abstração feita de suas demais relações; é uma qualidade inseparável de sua individualidade«. Apenas a sociedade capitalista produz, a saber, a »casualidade das condições de vida para os indivíduos«[622]. A casualidade deve aqui, naturalmente, ser considerada puramente do ponto de vista da ontologia do ser social, como casualidade da relação entre a existência natural dos seres humanos e sua posição na sociedade. Pois, do ponto de vista de um ser em geral abstrativante ao geral[623], o ser concreto de cada ser humano é ao mesmo tempo de todo necessário e completamente casual. A determinação de Marx aponta, ao contrário, que as formas da divisão social de trabalho, a distribuição no sentido marxiano apontado, tornam-se puramente sociais, que elas se livraram de suas determinabilidades naturais originárias. Pense-se, sobre isso, que, por exemplo, o cidadão da pólis era proprietário privado da terra e do solo, mas apenas o poderia ser como membro da comunidade, o que, tanto econômica quanto ideologicamente mostra as mais amplas consequências, p. ex., que na Antiguidade não encontramos nenhuma investigação sobre qual forma da propriedade da terra é a mais produtiva; o interesse

622 {30} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p. 65, com alteração.
623 [Nota da tradução] »eines ins Generelle abstrahierten Seins im allgemeinen« é uma passagem confusa do texto e todas as traduções tentaram aproximações. Schneider (p.516) propõe »de um ser em geral abstraído para dentro do geral«, sentido aproximado ao que encontramos em Morbois (p.213): »de l'être abstrait dans la généralité«. Scarponi (p.496) optou por »dell'essere astrato general«, com o que »in allgemein« é desconsiderado. Decidimos por traduzir literalmente para melhor retratar a imprecisão inerente a esta passagem do texto.

richtet sich vielmehr bloß darauf, »welche Weise des Eigentums die besten Staatsbürger schafft«.[624]

Das Hervorheben solcher Gegensätzlichkeiten könnte bis ins Unbegrenzte ausgedehnt werden. Hier kam es nur darauf an, mit einigen Hinweisen anzudeuten, wie tiefgreifend die qualitativen Andersheiten der Gegenständlichkeit für die politische Praxis in den verschiedenen Formationen (und auch in ihren wichtigen Entwicklungsetappen) sein können, wie sehr die daraus entspringenden qualitativen Differenzen in der Ideologie immer auf qualitativ andere Beschaffenheiten des gesellschaftlichen Seins selbst zurückführbar und zurückzuführen sind. Auf die allgemeinste Grundlage dieser Verschiedenheiten haben wir bereits hingewiesen, auf das Zurückweichen der Naturschranke, auf die zunehmende Vergesellschaftlichung der Gesellschaft. Jetzt kommt es nur darauf an, aus diesem Komplex jenes Moment hervorzuheben, das den Wendungen bringenden Einfluß auf die gesamte politische Praxis gehabt hat. Je stärker nämlich das noch unüberwundene Element der naturhaften Beziehungen in den ökonomisch-sozialen Verhältnissen ist, desto ausgesprochener bildet sich in ihnen ein annähernd absolutes Optimum für ihre reibungslose Selbstreproduktion aus, das durch die ökonomische Höherentwicklung nur zerstört werden kann. Für die Polis bestimmt Marx das so: »Die Voraussetzung der Fortdauer des Gemeinwesens ist die Erhaltung der Gleichheit unter seinen freien self-sustaining peasants und die eigene Arbeit als die Bedingung der Fortdauer ihres Eigentums.«[625] Daraus folgt nun für die — ökonomisch unausweichliche — Entwicklung folgendes: »Damit die Gemeinde fortexistiere in der alten Weise, als solche, ist die Reproduktion ihrer Glieder unter den vorausgesetzten objektiven Bedingungen nötig. Die Produktion selbst, Fortschritt der Bevölkerung (auch dieser gehört zur Produktion) hebt notwendig nach und nach diese Bedingungen auf; zerstört sie, statt sie zu reproduzieren etc., und damit geht das Gemeinwesen unter mit den Eigentumsverhältnissen, auf denen es gegründet war.«[626] Diese ökonomisch-sozial unvermeidliche Zersetzung nach ökonomisch-beschränkten gesellschaftlichen Blütezeiten ist der notwendige Weg aller noch nicht ganz vergesellschafteten Gesellschaften. Das hat für ihre politische Praxis die notwendige Folge eines Nachrückwärtsgerichtetseins: jede sich ernst nehmende Reform richtet sich instinktiv wie bewußt auf die Wiederherstellung des vergangenen optimalen Zustandes.

Erst der Kapitalismus ist eine ökonomische Formation, deren Reproduktionsprozeß keine solche Bindung an ein Vergangenes besitzt, in welcher — zum ersten Mal

624 {31} Marx: Rohentwurf, S. 379 und S. 387; MEW 42, S. 387 u. 395.
625 {32} Ebd., S. 379; MEW 42, S. 388.
626 {33} Ebd., S. 386;1,15W 42, S. 394.



dirige-se antes meramente »a qual modo de propriedade cria os melhores cidadãos.«[627]

O realçar de tais opositividades poderia ser estendido ao ilimitado. Aqui apenas nos importa, com algumas referências, indicar quão profundas podiam ser as alteridades qualitativas da objetividade para a práxis política nas diferentes formações (e também em suas etapas mais importantes de desenvolvimento), como muitas das diferenças qualitativas na ideologia que daqui brotam sempre são atribuíveis e reconduzem às qualidades qualitativamente outras do próprio ser social. Já indicamos a base mais geral dessas diferencialidades, ao afastamento da barreira natural, à crescente socialização da sociedade. Agora nos interessa apenas sublinhar aquele momento desse complexo que tem tido influência, que traz transformações para a práxis política como um todo. Para ser preciso, quanto mais intenso o elemento ainda não superado das relações naturais nas relações socioeconômicas, tanto mais pronunciadamente se desenvolve nela um ótimo aproximadamente absoluto para sua reprodução sem dificuldades, que apenas pode ser destruída pelo desenvolvimento econômico ascendente. Para a pólis, Marx assim determina: »O pressuposto da continuidade desse sistema comunitário é a preservação da igualdade entre seus camponeses autossuficientes livres e o trabalho próprio como condição da continuidade de suas propriedades«[628]. Disso resulta, agora, para o — economicamente inevitável — desenvolvimento, o que se segue: »Para que a comunidade continue a existir enquanto tal à maneira antiga, é necessária a reprodução de seus membros sob as condições objetivas pressupostas. A própria produção, ou seja, o progresso da população (também este faz parte da produção) abole necessária e gradualmente essas condições; destrói-as em lugar de reproduzi-las, etc., e com isso desaparece a comunidade, juntamente com as relações de propriedade sobre as quais estava fundada«.[629] Essa decomposição socioeconômica inevitável após o florescimento social econômico-limitado é a via necessária a todas as sociedades ainda não de todo socializadas. Isso tem para a práxis política a consequência necessária de ser-dirigida-para-trás: toda reforma tomada seriamente dirige-se, instintiva bem como conscientemente, à restauração da condição ótima passada.

Apenas o capitalismo é uma formação econômica cujo processo de reprodução não possui uma tal relação a um passado, no qual — pela primeira vez

627 {31} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.391 e 399.
628 {32} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.392.
629 {33} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.398. {Nota da tradução} Schneider (p.517) introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1011), em Benseler, em Scarponi (p.497) e em Morbois (p.214).

in der Geschichte — die Zielsetzungen jener teleologischen Setzungen, die die politische Praxis ausmachen, ihrem politischen Gehalt nach nicht auf Wiederherstellung eines Vergangenen, sondern auf Herbeiführen eines Zukünftigen gerichtet werden müssen. Freilich anfangs nur der — noch unerkennbaren — objektiven Tendenz nach. Der eigentliche ideologische Ausdruck scheint auch jetzt die Wiederherstellung des vergangenen Zustands erzielen zu wollen. Freilich kommt schon in der ideologischen Begründung solcher Setzungen das in ihnen wirksame falsche Bewußtsein zum Ausdruck: sie erstreben ja in Wirklichkeit nicht die Rückkehr zu einer früheren Blütezeit der eigenen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern sind auf eine als »Ideal« gefaßte soziale Seinsweise gerichtet, deren Züge sie aus Überlieferung und Literatur entnehmen. So war es schon mit der Ideologie der radikalen Ketzerbewegungen des Mittelalters bestellt, so ist die Ideologie auch der großen bürgerlichen Revolution des 17. -18. Jahrhunderts in England und Frankreich beschaffen. Daß letztere, als erste, ihr Vorbild nicht aus der Religion, sondern aus dem profan-irdischen Leben der Antike nahm, bedeutet den ersten Schritt zu einer wirklichkeitsnaheren Erscheinungsweise der Neuorientierung in der politischen Praxis. (Eine andere Übergangsform ist die Abwendung von der Geschichte, die Auffassung des Gerichtetseins auf die Zukunft, als eine Verwirklichung des Reichs der Vernunft.) Man darf nämlich nicht vergessen, daß — sicherlich nicht unabhängig von der so langwährenden Vorherrschaft einer gesellschaftlich bedingten, auf die Wiederbelebung der Vergangenheit eingestellten Praxis — für das in Europa herrschende Christentum die Vergangenheit ebenfalls als Idealzustand figurierte, daß schon seit den griechischen Mythen die Vergangenheit als Vorbild für das gegenwärtige Handeln galt, keineswegs die Zukunft. Die tiefe Eingewurzeltheit einer solchen Einstellung geht, ökonomischsozial vermittelt schon im Alltag darauf aus, dem Ursprung aus Vergangenheit eine geistig-sittliche Überlegenheit dem bloß Selbstgeschaffenen gegenüber zuzuschreiben, dem verkommenen Erbe großer Ahnen mehr Vertrauen vorzuschießen als dem »self-made-man«. Obwohl diese Vorstellung durch die ökonomische Entwicklung von Tag zu Tag stärker zersetzt wird, existiert und wirkt sie vielfach noch immer und beeinflußt von der »Weltanschauung« des Alltags aus die ganze Ideologie. Wie die seinsmäßig notwendige Verbreitung der neuen Ideologie den Kampf mit der religiösen bestand und besteht, wie sie auf diese einwirkt, kann hier nicht geschildert werden. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie tiefgreifend die qualitative Änderung im Sein und Wirken der politischen Praxis und ihrer ideologischen Ausdrucksformen gewesen sein mußte.

So stark aber auch die Wirkungen solcher qualitativen Änderungen, solcher Wendungen auf die politische Ideologie auch sein mochten, so verschiedene



na história — as posições de finalidade de todas as posições teleológicas que perfazem a práxis política, seu conteúdo político, têm de ser dirigidas, não à restauração de um passado, mas a provocar um futuro. Todavia, no início apenas segundo as — ainda irreconhecíveis — tendências objetivas. A expressão ideológica autêntica parece, mesmo então, querer obter a restauração da condição passada. Todavia, já na fundamentação ideológica de tais posições se expressa a falsa consciência nelas operante: visam, na realidade, não ao retorno a uma época florescente do seu próprio desenvolvimento social, mas são dirigidas a um modo de ser social concebido como »ideal«, cujos traços extraem da tradição e da literatura. Assim já foi dado com a ideologia dos movimentos heréticos radicais da Idade Média, assim é a ideologia também das grandes revoluções burguesas dos séculos 17 e 18 encontrada na Inglaterra e na França. A última, como primeira que não toma seu modelo a partir da religião, mas da vida terreno-profana da Antiguidade, significa o primeiro passo a um modo fenomênico a se aproximar realmente da nova orientação na práxis política. (Uma outra forma de transição é o abandono da história, da visão de ser direcionado ao futuro, como uma realização do reino da razão.) De fato, não se pode jamais esquecer que — seguramente não independente de uma supremacia tão prolongada de uma práxis socialmente condicionada a uma recuperação do passado — para o cristianismo dominante na Europa o passado figurava igualmente como situação ideal, que já desde os mitos gregos o passado, de modo algum o futuro, valia como modelo para as ações presentes. O profundo enraizamento de tais atitudes parte, socioeconomicamente mediado já no cotidiano, do subscrever uma superioridade ético-espiritual à origem do passado ante ao mero autocriado, do empenhar ao herdeiro arruinado do grande ancestral uma maior confiança que ao »*self-made-man*«. Embora essa representação (*Vorstellung*) seja decomposta, dia a dia, cada vez mais intensamente através do desenvolvimento econômico, ainda existe e opera e muitas vezes influencia, desde a »concepção de mundo« do cotidiano até toda a ideologia. Como a difusão ontologicamente necessária das novas ideologias consistiu e consiste na luta com as religiosas, e como ela as influencia, não pode aqui ser descrito. Importava apenas mostrar o quão profundo devem ter sido as alterações qualitativas no ser e operar da práxis política e suas formas de expressão.

Contudo, mesmo por mais intensas que possam ser os efeitos de tais alterações qualitativas, de tais viradas da ideologia política, mesmo que

Ideologien sie auch hervorbrachten, handelt es sich in alledem noch vorwiegend um den objektiven Faktor dieser Entwicklung. Es gilt nun, einen Blick auf den subjektiven Faktor im Austragen gesellschaftlicher Konflikte zu werfen. Dabei darf nie außer Acht gelassen werden, daß diese Gegenüberstellung nicht das Anerkennen von einander völlig unabhängigen Faktoren bedeutet. Der reale Spielraum, in welchem der subjektive Faktor in Erscheinung tritt, ist immer von der ökonomisch-sozialen Entwicklung umschrieben. Auch hier gilt es, daß der Mensch ein antwortendes Wesen ist, dem die Fragen vom objektiven Prozeß gestellt werden. Die Berechtigung, über einen subjektiven Faktor gesondert zu sprechen, beruht bloß — dieses »bloß« ist aber ein ganzer und höchst wirksamer Komplex — darauf, daß jede Frage erst durch ihre Formulierung, die zur Antwort führt, zu einer echten Frage wird und nicht nur ein eventuell schwer ertragbarer Zustand bleibt, daß Inhalt, Richtung, Intensität etc. der Antwort für das Ergebnis des Ausfechtens der von der objektiven Entwicklung herbeigeführten Probleme für diese eine ausschlaggebende Bedeutung gewinnen kann. Welche Wege die Entwicklung infolge einer Krise einschlagen wird, ist — ohne freilich die Wesensnotwendigkeit der ökonomischen Entwicklung aufheben zu können — sehr weitgehend von der Antwort abhängig, die im subjektiven Faktor entsteht.

Um nun den Aktionsradius des subjektiven Faktors näher umschreiben zu können, müssen wir uns sein Verhältnis zum jeweiligen sozialen status quo ganz allgemein zu vergegenwärtigen versuchen, wobei uns stets die Seinsgrenzen der Verallgemeinerungen im gesellschaftlichen Leben gegenwärtig bleiben müssen, besonders der eben betrachtete Unterschied zwischen vollkommen und unvollkommen vergesellschafteten Gesellschaften; unsere Untersuchungen werden sich deshalb vor allem auf den ersten, auf den neuzeitigen Typus beschränken. Marx gibt in der »Deutschen Ideologie« eine genaue Beschreibung des normalen ideologischen Bestandes in der Gesellschaft: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten, herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft. Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter anderem auch Bewußtsein und denken daher; insofern



produzam ideologias tão diferentes, trata-se, em tudo isso, ainda prevalentemente do fator objetivo desse desenvolvimento. Vale, agora, lançar um olhar ao fator subjetivo no dirimir de conflitos sociais. Com isso não pode jamais ser deixado de fora que essa contraposição não significa o reconhecer de fatores entre si completamente independentes. O espaço de manobra real em que aparece o fator subjetivo é sempre circunscrito pelo desenvolvimento socioeconômico. Também aqui vale que o ser humano é um ser que responde, ao qual são colocadas perguntas pelo processo objetivo. A justificação de falar separado sobre um fator subjetivo baseia-se meramente — esse »meramente« é, contudo, todo um complexo altamente operante — em que toda pergunta, apenas através de sua formulação que conduz à resposta, torna-se uma pergunta autêntica e não permanece apenas uma eventual condição dificilmente suportável; que conteúdo, direção, intensidade, etc., da resposta podem ganhar, para o resultado do dirimir dos problemas causados pelo desenvolvimento objetivo, um significado decisivo. Qual via seguirá o desenvolvimento na sequência de uma crise é — sem, contudo, poder superar a necessidade essencial do desenvolvimento econômico — dependente muito amplamente da resposta que surge no fator subjetivo.

E, agora, para poder circunscrever mais aproximadamente o raio de ação do fator subjetivo, devemos tentar visualizar, de todo em geral, sua relação para com o respectivo *status quo* social, em que tem de permanecer sempre presente os limites ontológicos das generalizações na vida social, particularmente da há pouco considerada diferença entre sociedades plenamente e não-plenamente socializadas; nossas investigações, por isso, limitam-se antes de tudo às primeiras, ao tipo moderno. Marx, em »A ideologia alemã«, dá uma precisa descrição da existência ideológica normal na sociedade: »As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, a sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios de produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam;

sie also als Klasse herrschen und den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung tun, also unter anderem auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion und Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind.«[630] Man darf die hier ausgesprochenen Gedanken nicht damit trivialisieren, als ob etwa »an sich zeitlos« beschaffene Menschen einfach einer äußeren Macht unterworfen werden würden. Es handelt sich vielmehr darum, daß das so entstehende gesellschaftliche Sein die natürliche Lebensbasis für den Durchschnitt der Menschen ergibt, und ihre Gedanken sind dem Wesen nach nichts anderes als Versuche, über die eigene persönliche Existenz bewußt zu werden. Daß sich dies dann nicht nur in der von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung geschaffenen Intellektuellenschicht, sondern im Durchschnitt aller, die seinsmäßig sich an diese Seinsform gebunden fühlen, mehr oder weniger allgemein äußert, ist für uns kein neues Phänomen mehr; Vergegenständlichung und Entäußerung sind ja elementare gesellschaftliche Lebensformen, ohne welche weder Arbeit noch Sprache möglich wären, die Tendenz zu einer gewissen Verallgemeinerung ist also gleichfalls eine elementare Äußerungsweise aller in Gesellschaft lebender Menschen.

Marx weist auch in seinen weiteren Betrachtungen darauf hin, daß auf einigermaßen entwickelten Stufen der Arbeitsteilung notwendig Differenzen ideologischer Art entstehen, die aber in Krisenlagen, die die Existenz der herrschenden Klassen und damit die Lebensweise der ihr angehörenden, mit ihr seinsmäßig verbundenen Menschen gefährden, in den Hintergrund zu treten pflegen. Ideologie ist eben, wenn auch eine Bewußtseinsform, keineswegs schlechthin mit dem Bewußtsein über die Wirklichkeit identisch, Ideologie ist, als Mittel des Ausfechtens gesellschaftlicher Konflikte etwas eminent auf Praxis Gerichtetes und teilt damit, natürlich im Rahmen ihrer Eigenart, auch die Eigenschaft einer jeden Praxis: das Gerichtetsein auf eine zu verändernde Wirklichkeit (wobei, wie bereits gezeigt, die Verteidigung der gegebenen Wirklichkeit gegen Änderungsversuche dieselbe praktische Struktur aufweist). Ihre Eigenart innerhalb der Gesamtpraxis ist, die letzten Endes stets gesellschaftlich orientierte Verallgemeinerung, d. h. die abstrahierende Synthese von Phänomengruppen, deren Gemeinschaft vor allem darin besteht, daß sie zusammen beibehalten, verändert oder verworfen werden können. Daraus entsteht jene Werthierarchie, auf die Marx hinweist, daß die Klassenzugehörigkeit eines noch so scharfen Kritikers seines eigenen Klassendaseins, seiner eigenen Klasse in der sozialen Krise als Stellungnahme für diese

630 {34} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 35-36; MEW 3, S. 46.



na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época.«[631] Não se pode com isso trivializar os pensamentos aqui enunciados, como se, por exemplo, seres humanos criados »em si atemporais« fossem simplesmente submetidos a um poder exterior. Trata-se, antes, de que o ser social que assim surge dá a base de vida natural para a média dos seres humanos e seus pensamentos, por essência, não são outra coisa que tentativas de tornar consciente a própria existência pessoal. Que isso, então, expresse-se mais ou menos em geral, não apenas no estrato intelectual criado pela divisão social de trabalho, mas na média de todos que se sentem atados ontologicamente a essa forma de ser, não é mais para nós nenhum fenômeno novo; objetivação e exteriorização são já formas elementares da vida social, sem as quais nem trabalho nem linguagem seriam possíveis; a tendência a uma certa generalização é, portanto, igualmente, um modo de expressão elementar em todos os seres humanos que vivem em sociedade.

Marx também aponta, em suas observações a seguir, que em estágios razoavelmente desenvolvidos da divisão de trabalho emergem espécies ideológicas necessariamente diferentes que, contudo, costumam passar ao pano de fundo em situações de crise que ameaçam a existência das classes dominantes e, como resultado, o modo de vida que lhes pertence e, com isso, dos seres humanos ontologicamente a ela atados. A ideologia é justamente, ainda que uma forma de consciência, de maneira alguma, absolutamente, enquanto tal idêntica à consciência sobre a realidade; ideologia é, como meio de dirimir conflitos sociais, algo eminentemente dirigido à práxis e com isso compartilha, naturalmente na moldura de sua especificidade, também a qualidade de toda a práxis: o ser dirigido a uma realidade a ser alterada (em que, como já visto, a defesa da realidade dada contra tentativas de alteração exibe a mesma estrutura prática.) Sua peculiaridade no interior da práxis como um todo é, por último, a generalização sempre socialmente orientada, *i.e.*, a síntese abstrativante dos grupos fenomênicos cuja comunidade consiste, antes de tudo, em que podem ser mantidos, alterados ou rejeitados. Disso surge a hierarquia de valor que Marx aponta, de que o pertencimento de classe do mais agudo crítico de seu ser de classe costuma expressar, nas crises sociais,

631 {34} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.47. {Nota da tradução} Schneider (p.520) inseriu uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1014), em Benseler, em Scarponi (p.500) e em Morbois (p.216).

Klasse zum Ausdruck zu kommen pflegt. In denselben Gedankengängen zeigt nun Marx mit vollem Recht: »Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus.«[632] Es ist unbedingt notwendig, die Beziehung »revolutionäre Klasse« hervorzuheben, denn unsere frühere Unterscheidung von Gesellschaften mit einem Gerichtetsein auf die Zukunft und von jenen, die die Wiederherstellung eines vergangenen optimalen Zustandes vergebens erstreben, hat auch zur Folge, daß Klassen mit einer revolutionären Ideologie nur in der ersten Gruppe entstehen konnten, weder Sklaven noch Plebejer haben eine solche aus sich heraus entwickelt und die Ansätze zu einer solchen, bei bestimmten Ketzergruppen des Mittelalters ist ohne den städtischen Einfluß des beginnenden Kapitalismus undenkbar, d. h. ohne eine Entwicklung, die ökonomisch berufen ist, die feudale Gesellschaftsordnung zu sprengen.

Ist von revolutionären Klassen die Rede, so kommt es vor allem darauf an, die Marxsche Scheidung zwischen Klasse an sich, d. h. Klasse gegenüber der herrschenden Klasse und Klasse für sich selbst hervorzuheben. Schon bei dieser ersten Formulierung, die sich schlicht auf die Entwicklung von Klassentypen beschränkt, folgt die höchst wichtige Formulierung: »Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.«[633] Damit wird der unmittelbare Kampf, in dem es um den Mehrwert geht, in den großen Komplex der Gesamtgesellschaft eingefügt; sein Politischwerden beinhaltet praktische Veränderungen bezweckende Orientierung auf die Totalität des gesellschaftlichen Seins, dessen geistige Mittel nur die Verallgemeinerungen der gesellschaftlichen Bestimmungen sein können, denn nur durch Vermittlungen dieser Art vermögen die spontanen Bewegungen der Unzufriedenheit zu politischen Taten zu werden, die unter bestimmten Umständen zu einer revolutionären Aktion synthetisiert werden können. Diese politisch-praktisch gerichteten, wenn auch in ihren individuellen Ausgangspunkten von intellektuellen und emotionellen Regungen entfachten Verallgemeinerungen bilden das Medium, wodurch die politische Praxis über das unmittelbare Klasseninteresse hinauswachsen, zu einer auch gesellschaftlich universellen Bewegung werden kann. Uns interessiert dabei die ideologische Seite der Frage, und Marx und Engels stellen sie im »Kommunistischen Manifest«, wo sie darauf zu sprechen kommen, wieso bei nahenden revolutionären Situationen die unterdrückte Klasse Verbündete, ja Mitstreiter, Ideologen, ideologische Führer aus der herrschenden Klasse gewinnen kann. Nachdem sie die Tatsache als

632 {35} Ebd., S. 36; ebd., S. 46.
633 {36} Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 4, S. 181.



sua própria classe, enquanto tomada de posição por essa classe. Na mesma linha de pensamento, mostra Marx com plena razão: »A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária«[634]. É incondicionalmente necessário enfatizar a relação »classe revolucionária«, pois nossa diferenciação anterior de sociedades com um ser-dirigido ao futuro, daquelas que visavam em vão à restauração de uma condição ótima passada, tem também por consequência que as classes com uma ideologia revolucionária apenas podiam surgir no primeiro grupo; nem escravos nem servos desenvolveram uma ideologia revolucionária a partir de si mesmos, e os primeiros sinais de uma, em determinados grupos heréticos da Idade Média, são impensáveis sem a influência urbana do capitalismo inicial, *i.e.*, sem um desenvolvimento economicamente convocado a explodir a ordem social feudal.

Se se fala de classes revolucionárias, o que importa antes de tudo é sublinhar a separação marxiana entre classe em si, *i.e.*, classe ante a classe dominante e classe para si própria. Já dessa primeira formulação, que se limita simplesmente ao desenvolvimento de tipos de classe, segue-se a formulação altamente importante: »Porém, a luta de classe contra classe é uma luta política«[635]. Com isso a luta imediata, a qual toca a mais-valia, é inserida nos grandes complexos da sociedade como um todo; seu tornar-se-político implica uma orientação à totalidade do ser social que visa alterações práticas, cujo meio espiritual apenas pode ser a generalização das determinações sociais, pois apenas através de mediações desse tipo os movimentos espontâneos de descontentamento se tornam atos políticos, que sob determinadas circunstâncias pode ser sintetizada em uma ação revolucionária. Essas generalizações prático-politicamente dirigidas, mesmo se, em seus pontos de partida individuais estimuladas por impulsos intelectuais e emocionais, constituem o médium através do qual a práxis política vai para além dos interesses de classe imediatos e pode mesmo se tornar um movimento socialmente universal. Interessa-nos com isso o aspecto ideológico da questão que Marx e Engels colocaram no »Manifesto Comunista«, onde chegam a falar porque em situações iminentemente revolucionárias a classe oprimida pode conquistar aliados, mesmo companheiros, ideólogos, líderes ideológicos provenientes da classe dominante. Após demonstrarem esse fato como

634 {35} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.48.
635 {36} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159, com alteração.

geschichtliche aufgezeigt haben, charakterisieren sie die handelnden Ideologen als diejenigen, »welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.«[636]

Wie überall ist es hier im Interesse der begrifflichen Klarheit vor allem wichtig, die Verzweigungen der politischen Praxis ins Ideologische in revolutionären Situationen zu studieren und darzustellen, denn diese bringen sowohl die Totalität der Bestimmungen klarer zum Ausdruck und geben auch den einzelnen Bestimmungen ein schärferes Profil, eine größere Plastizität als die normalen Konflikte des Alltagslebens. Allerdings muß dabei doch daran festgehalten werden, daß einerseits in letzteren dieselben Probleme zum Vorschein kommen und daß andererseits die revolutionäre Zuspitzung zwar Steigerung ins Qualitative mit sich führen kann, jedoch in vielen wesentlichen Momenten doch auch ähnliche Strukturzusammenhänge aufweist. Darum ist es von großem theoretischen Interesse zu sehen, wie Lenin solche Feststellungen von Marx gerade dadurch verallgemeinert, daß er sie auch auf den Klassenkampf des Alltags anwendet und aus den Funktionen, die sie darin erfüllen, ihr Wesen zu bestimmen trachtet. Wie Marx gestattet Lenin nicht, den Klassenkampf auf die unmittelbaren Gegensätzlichkeiten zwischen Bourgeoisie und Proletariat zu beschränken. Dabei entsteht in seinen Augen nur ein spontanes trade-unionistisches Bewußtsein im Proletariat. Und ganz im Sinne von Marx anerkennt er den wahren Klassenkampf, das echte proletarische Klassenbewußtsein nur dort, wo die Priorität des Politischen bewußt zum Ausdruck kommt. Darüber sagt er, daß »Kommunistische Manifest« verallgemeinernd und weiterführend: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen sämtlichen Klassen.«[637] Darum stellt er dem trade-unionistischen Sekretär den Volkstribunen gegenüber.[638] Darum fordert er neben der Organisation der Arbeiter eine Organisation der Revolutionäre. Und hier zieht er, wieder verallgemeinernd, die letzten Konsequenzen aus den Feststellungen des »Manifestes«. In der letzteren Organisation »*muß jeder Unterschied zwischen Arbeitern und Intellektuellen vollkommen verschwinden*«.[639] Der subjektive Faktor der Geschichte kann sich nur dann

636 {37} Marx-Engels: Das kommunistische Manifest, MEGAVI, S. 535; MEW 4, S. 472.
637 {38} Lenin Sämtliche Werke, a. a. O., IV, II, S. 216-217; LW 5, S. 436.
638 {39} Ebd. S. 218; LW 5, S. 437.
639 {40} Ebd. S. 254; LW 5, 5. 468.



histórico, caracterizam os ideológicos que atuam como aqueles »que chegaram à compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto«[640].

Como em toda parte, no interesse da clareza conceitual, é aqui antes de tudo importante estudar e descrever a ramificação da práxis política em ideológica nas situações revolucionárias, pois essas expressam mais claramente tanto a totalidade de determinações como também dão às determinações singulares um perfil mais agudo, uma maior plasticidade do que nos conflitos normais da vida cotidiana. Todavia, aqui deve ser sempre presente que, com isso, por um lado, por último, os mesmos problemas vêm à luz e, por outro lado, o agravamento revolucionário pode conduzir consigo a uma intensificação no qualitativo, todavia, em muitos momentos essenciais, exibe conexões estruturais similares. Por isso é de grande interesse teórico ver como Lenin generaliza precisamente tais constatações de Marx, que ele as aplica às lutas de classe do cotidiano e se esforça por determinar, a partir das funções que preenchem, sua essência. Como Marx, Lenin não permite limitar a luta de classe às opositividades imediatas entre burguesia e proletariado. Disso surge, aos seus olhos, apenas uma consciência espontânea *trade*-unionista no proletariado. E, de todo no sentido de Marx, reconhece a verdadeira luta de classe, a autêntica consciência de classe proletária, apenas onde se expressa conscientemente a prioridade do político. Sobre isso, diz ele, generalizando e aprofundando o »Manifesto Comunista«: »A consciência política de classe não pode ser levada ao trabalhador *senão do exterior*, isto é, do exterior da luta econômica, do exterior da esfera das relações entre trabalhadores e patrões. O único domínio de onde se poderá extrair esses conhecimentos é o das relações entre *todas* as classes e categorias da população com o Estado e o governo, o domínio das relações de todas as classes entre si.«[641] É por isso que ele contrapõe o secretário de sindicato ao tribuno do povo.[642] É por isso que ele demanda, ao lado da organização do trabalhador, uma organização dos revolucionários. E aqui ele tira, novamente generalizando, as consequências últimas das constatações do »Manifesto«. Na última organização »*deve desaparecer completamente toda diferença entre trabalhadores e intelectuais*.«[643] O fator subjetivo da história apenas pode se desenvolver

640 {37} Marx e Engels: Manifesto do partido comunista. Cortez Ed., São Paulo, 1998, p. 17.
641 {38} Lenin: Que fazer? Ed. Hucitec, São Paulo, 1969, p.62. {Nota da tradução} Scarponi (p.522) insere nesta passagem uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1018), em Benseler, em Morbois (p.219) e em Scarponi (p.502).
642 {39} Lenin: Que fazer? Ed. Hucitec, São Paulo, 1969, p.63.
643 {40} Lenin: Que fazer? Ed. Hucitec, São Paulo, 1969, p.87, com alteração.

zur vollen Schlagkraft für die Ausfechtung der Konflikte entwickeln, wenn einerseits die bloß unmittelbare Unzufriedenheit mit den gegebenen gesellschaftlichen Zuständen, die Opposition gegen sie, sich auch theoretisch zur Verneinung ihrer Totalität erhebt und wenn andererseits die so entstehende Begründung nicht eine bloße Kritik der Totalität des Bestehenden bleibt, sondern auch imstande ist, die so gewonnenen Einsichtten in Praxis umzusetzen, also die theoretische Einsicht zur schlagkräftigen Praxis der Ideologie zu steigern. Der junge Marx hat diesen Prozeß bereits in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie prägnant und plastisch formuliert: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«[644]

Gerade hier, wo die praktische Bedeutung der teleologischen Setzungen ihren Gipfelpunkt erreicht, wird es ersichtlich, daß nur ihr Sein und Wesen teleologischen Charakters ist. Weder der gesellschaftliche Prozeß, der sie hervorbringt, noch die Folgeerscheinungen der politischen Taten haben etwas mit irgendeiner Teleologie zu tun. Lenin als großer Theoretiker des subjektiven Faktors, wenn er auf dessen historische Möglichkeiten und Rolle zu sprechen kommt, drückt diesen Tatbestand sehr deutlich aus. Er spricht von der äußersten Zuspitzung der politischen Konflikte, von den Bedingungen einer revolutionären Situation; diese trete ein, »wenn die ›*unteren Schichten*‹ die alte Ordnung nicht mehr *wollen* und die ›*Oberschichten*‹ in *alter Weise* nicht mehr leben *können*«.[645] Der Gegensatz von *Wollen* und *Können* drückt vor allem die gegensätzliche Weise der politischen Praxis auf seinen beiden Polen aus, indem für die herrschende Klasse die normale, ja die bloß nicht allzu anormale Reproduktion des Lebens ausreicht, um den status quo aufrechtzuerhalten, während für die Unterdrückten ein energischer und einheitlicher Willensakt, also eine echte Aktivität nötig ist. Dadurch ist die entscheidende Funktion des subjektiven Faktors in der Umwandlungsweise der Formationen der Gesellschaft bestimmt.

Aus dieser Formulierung von Lenin folgt zweierlei. Erstens, daß keine Herrschaft einfach von selbst zusammenbricht, was er wiederholt in der Form ausdrückt, daß es politisch keine absolut auswegslose Lage gibt, was selbstredend auch das

644 {41} Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA 1, 1, S. 64; MEW 1, S. 385.
645 {42} Lenin Sämtliche Werke, XXV, S. 272-273; LW 31, S.



à sua plena potência para o dirimir dos conflitos se, por um lado, a mera insatisfação imediata com as condições sociais dadas, a oposição a elas, eleva-se também teoricamente à negação de sua totalidade e se, por outro lado, a fundamentação que assim emerge não permanece uma mera crítica da totalidade do existente, mas também é capaz de converter em práxis os discernimentos assim conquistados, portanto de intensificar em poderosa práxis da ideologia o discernimento teórico. O jovem Marx já formulou concisa e plasticamente esse processo em sua crítica da filosofia do Direito de Hegel: »a arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.«[646]

Precisamente aqui, onde o significado prático das posições teleológicas alcança seu ápice, torna-se evidente que apenas seu ser e essência é de caráter teleológico. Nem o processo social, que as produz, nem os fenômenos decorrentes dos atos políticos, têm, de fato, algo a ver com qualquer teleologia. Lenin, como o grande teórico do fator subjetivo, quando fala de suas possibilidades e papel históricos, expressa esse estado de fato muito nitidamente. Ele fala do extremo agravamento dos conflitos políticos, das condições de uma situação revolucionária; estas têm lugar »quando os ›*de baixo*‹ não *querem* mais a antiga ordem e os ›*de cima*‹ não *podem* mais continuar vivendo *ao modo antigo*«[647]. A oposição de *querer* e *poder* expressa, antes de tudo, o modo opositivo da práxis política em ambos os seus polos na medida em que, para a classe dominante, basta a reprodução normal, mesmo a não tão normal, para manter o *status quo*, enquanto para os oprimidos é necessário um enérgico e unitário ato de vontade, portanto, uma autêntica atividade. Através disso, é determinada a função decisiva do fator subjetivo no modo de transformação das formações da sociedade.

Dessa formulação de Lenin, seguem-se duas coisas. Primeiro, que nenhum domínio simplesmente colapsa por si próprio, o que ele seguidamente expressa na forma de que não há politicamente nenhuma situação absolutamente sem saída, o que evidentemente também

646 {41} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.151.
647 {42} Lenin: Esquerdismo: doença infantil do comunismo. Expressão Popular, São Paulo, 2014, p.130-1.

Gegenteil involviert, daß keine automatisch günstige Lösung möglich ist. Die großen historischen Wandlungen sind also nie einfach mechanisch notwendige Folgen der Entwicklung der Produktivkräfte, ihrer sprengenden Wirkung auf die Produktionsverhältnisse und dadurch vermittelt auf die ganze Gesellschaft. Zweitens, daß diesem Negativum ein Positives entspricht: die Fruchtbarkeit der verändernden Aktivität, der umwälzenden Praxis. Es ist die große, welthistorische Lehre der Revolutionen, daß das gesellschaftliche Sein sich nicht bloß verändert, sondern immer wieder verändert wird. Diese aktive Seite hebt die eben zitierte Leninsche Bestimmung hervor. Ihre notwendige historische Folge ist, daß die ökonomische Entwicklung zwar objektiv revolutionäre Lagen schaffen kann, jedoch bringt sie keineswegs mit ihnen simultan in zwangsläufigem Zusammenhang den faktisch und praktisch ausschlaggebenden subjektiven Faktor hervor. Die konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Umstände müssen bei jedem Einzelfall konkret erforscht werden. Allgemein ontologisch beruhen sie letzten Endes auf dem Alternativcharakter eines jeden menschlichen Entschlusses, der zur notwendigen Voraussetzung hat, daß dieselben gesellschaftlichen Ereignisse auf verschiedene Schichten und innerhalb deren Bereich auf die verschiedenen Individuen verschieden einwirken. Von eindeutiger kausaler Determiniertheit können jedoch nur diese Ereignisse, die von ihnen geschaffenen Lagen sein. Natürlich hat jede Reaktionsweise eines jeden Einzelmenschen ihre konkret-kausale Vorgeschichte; ihr determinierender Einfluß ist jedoch nicht entfernt so eindeutig, wie der Zusammenhang zwischen zwei ökonomischen Phänomenen. Lenin hat diese Vieldeutigkeit der Stellungnahme der Menschen vor großen Entscheidungen stets klar gesehen. Als er am Vorabend der November-Entscheidung die subjektiven Bedingungen für den bewaffneten Aufstand bejaht, stellt er zugleich ohne jede Schönfärberei fest, daß es Teile der unterdrückten Massen gibt, die in ihrer unmittelbaren, ausweglos scheinenden Verzweiflung unter den Einfluß der äußersten Reaktion geraten sind und erläutert mit gelassener Objektivität, warum das so kommen mußte.[648] An anderer Stelle zählt er eine Reihe revolutionärer Situationen auf, die doch nicht zu Revolutionen geführt haben; so die 60er Jahre in Deutschland, so 1859-61 und 1879-80 in Rußland. »Warum? Weil nicht aus jeder revolutionären Situation eine Revolution entsteht, sondern nur aus einer Situation, in der zu den oben aufgezählten objektiven Wandlungen noch eine subjektive hinzukommt, nämlich: die Fähigkeit der revolutionären *Klasse* zu revolutionären Massenaktionen, genügend *stark*, um die alte Regierungsgewalt zu zerschmettern (oder zu erschüttern),

648 {43} Lenin Sämtliche Werke, XXI, S. 439-441, LW 26 S. 198-200.



envolve o contrário, que não é possível nenhuma solução automaticamente favorável. As grandes transformações históricas jamais são simplesmente consequências mecânicas necessárias do desenvolvimento das forças produtivas, de seu efeito explosivo sobre as relações de produção e, assim mediado, sobre a sociedade toda. Segundo, que a esse negativo corresponde um positivo: a fertilidade da atividade transformadora, da práxis subvertedora. É a grande lição histórico-mundial das revoluções, de que o ser social não meramente se altera, mas seguidamente é alterado. Esse aspecto ativo é sublinhado na determinação leniniana há pouco citada. Sua consequência histórica necessária é que o desenvolvimento econômico pode, de fato, criar situações objetivamente revolucionárias, todavia de modo algum produz com elas simultaneamente, em inevitável conexão, o fator subjetivo decisivo de fato e na prática. As circunstâncias histórico-sociais concretas têm de ser concretamente investigadas em cada caso singular. Ontologicamente em geral, eles se apoiam, por último, no caráter de alternativa de toda resolução humana, que tem por pressuposto necessário que os mesmos eventos sociais afetam diferentemente a diferentes estratos e, no interior de sua esfera, aos diferentes indivíduos. Esses eventos, as situações por eles criadas, apenas podem ser, contudo, de determinabilidade causal inequívoca. Naturalmente, todo modo de reação de todo ser humano singular tem uma pré-história causal-concreta; sua influência determinante não é, todavia, nem distantemente tão unívoca quanto a conexão entre dois fenômenos econômicos. Lenin sempre viu claramente essa ambiguidade da tomada de posição dos seres humanos ante grandes decisões. Quando ele, na véspera da decisão de novembro, afirmou as condições subjetivas para o levante armado, constatou ao mesmo tempo, sem ignorar os fatos, que havia uma parte das massas oprimidas que, em seu desespero imediato, aparentemente sem esperanças, foram parar sob a influência da reação mais extrema e esclareceu, com sua impassível objetividade, por que isso deve ocorrer.[649] Em outro lugar, enumera uma série de situações revolucionárias que não conduziram, contudo, a revoluções; assim, nos anos de 1860 na Alemanha, 1859-61 e 1879-80 na Rússia. »Por quê? Porque não é de toda situação revolucionária que surge uma revolução, mas só de uma situação em que, às transformações objetivas acima enumeradas, junta-se ainda uma transformação subjetiva, a saber: a capacidade da *classe* revolucionária para ações revolucionárias de massa, suficientemente *fortes*, para esmagar (ou abalar) o poder do antigo governo - este poder que nunca

649 {43} Lenin: Sämtliche Werke. Verlag für Literatur u. Politik, Viena, 1927, XXI, p. 439-441, LW, Vol. 26 p.198-200.

sie, die niemals, selbst in der Epoche der Krisen nicht, ›fällt‹, wenn man sie nicht ›fallen läßt‹«.[650]

Daraus folgt natürlich keinerlei historischer Irrationalismus, keinerlei »Chaos«, in welchem nur »das Genie« den richtigen Ausweg finden könnte, etc. Diese Divergenzen innerhalb des subjetiven Faktors sind ebenfalls ausnahmslos kausal bedingt und können darum — zumindest post festum — völlig rational erfaßt werden. Dem widerspricht keineswegs, daß die Situationen gesellschaftlicher Entscheidungen stets bedeutsame Komponenten von derartigen Divergenzen, Unentschiedenheiten enthalten müssen. Es handelt sich ja — im Massenmaßstabe der Gesamtgesellschaft — um die höchst gesteigerte Zuspitzung der uns längst bekannten Lage, daß die Folgen jener teleologischen Setzungen, die andere Menschen zu neuen Setzungen zu veranlassen bestimmt sind, daß die Folgen jener teleologischen Setzungen, die auf andere Menschen so wirken, niemals jene zumindest unmittelbare eindeutige Bestimmtheit erlangen können, wie jene, die im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur auf einer relativ richtigen Erkenntnis des relevanten Naturzusammenhangs beruhen. Denn die hier gemeinten Setzungen sind darauf gerichtet: eine Alternative klarzustellen, den Menschen die gewünschte Entscheidung nahezulegen, zu suggerieren. Daß bei politischen Entscheidungen vor allem die ökonomischen Tatsachen, aber auch die Folgen der früher geführten Politik etc. ebenfalls unmittelbar auf die Menschen einwirken, ändert an dieser Struktur nichts Wesentliches, macht höchstens die Voraussetzungen, die Motive etc. der Entschlüsse noch verwickelter. Da aber die Menschen nicht in einem sozial luftleeren Raum handeln, sondern stets in einer konkreten gesellschaftlichen Umgebung, im Zusammenhang mit den darin wirksamen konkreten Prozessen, die ihnen gleichfalls konkrete Alternativen stellen, ist eine Erkenntnis der Tendenzen zwar schwierig, nie ohne Unsicherheitskoeffizienten, aber keineswegs unmöglich.

Ganz konkret betrachtet, sogar weitaus klarer als im sogenannten normalen Alltagsleben. Wer bezweifelt, daß die Allgemeinheit eine Kategorie des Seins ist, bevor sie ihre dominierende Stellung im Denken einnehmen könnte, daß insbesondere Verallgemeinerung eine real bewegende Kraft des menschlichen Lebens vorstellt, sollte — das Interesse auf den Menschen gerichtet — die Geschichte der Revolutionen studieren. Es gehört ja zu ihrem Wesen, auch zu dem der objektiven Seite jeder revolutionären Lage, daß sie, besonders auf ihren Höhepunkten, die gesellschaftlich-menschlichen Alternativen vereinfacht, reduzierend zusammenfaßt, verallgemeinert. Während im normalen Alltag eine jede Entscheidung, die

650 {44} Lenin Sämtliche Werke, XVIII, S. 319-320; LW 21, S. 207.



›cai‹, nem mesmo em épocas de crise, a não ser que o ›deixem cair‹«.[651]

Disso, naturalmente, não se segue, de modo algum, nenhum irracionalismo histórico, nenhum »caos« em que apenas »o gênio« poderia encontrar a saída correta, etc. Essas divergências no interior do fator subjetivo são, igualmente, condicionadas causalmente sem exceção e podem, por isso — ao menos *post festum* — ser plenamente apreensíveis racionalmente. Isso de modo algum contradiz que as situações das decisões sociais têm de conter sempre componentes significativos de tais divergências, indecisões. Trata-se, mesmo, — em escala de massas da sociedade como um todo — do agravamento altamente intensificado de uma situação há muito conhecida, que as consequências daquelas posições teleológicas que são determinadas a induzir os outros seres humanos a novas posições, que as consequências daquelas posições teleológicas que assim operam sobre outros seres humanos, jamais podem adquirir aquela determinabilidade imediatamente unívoca tal como aquela no metabolismo da sociedade com a natureza, a qual se baseia em um conhecimento relativamente correto das conexões naturais relevantes. Pois as posições aqui pensadas são direcionadas a isto: a colocar claramente uma alternativa, a sugerir, a apresentar ao ser humano uma decisão desejada. Que nas decisões políticas, antes de tudo os fatos econômicos, mas também as consequências da política anteriormente levadas, etc., têm efeitos igualmente diretos sobre os seres humanos, nada altera de essencial nessa estrutura, no máximo torna os pressupostos, os motivos, etc., das resoluções ainda mais complicados. Pois, como os seres humanos não agem em uma moldura de vácuo social, mas sempre em um concreto entorno social, em conexão com os processos concretamente nele operantes que igualmente lhes colocam alternativas concretas, um conhecimento das tendências é de fato difícil, jamais sem coeficientes de incerteza, mas de modo algum impossível.

Considerado de todo concretamente, mesmo mais claro que a assim denominada vida cotidiana normal. Quem duvida que a generalidade é uma categoria do ser antes que pudesse ocupar sua posição dominante no pensamento, que em especial a generalização representa uma força motriz da vida humana, deveria estudar — o interesse dirigido aos seres humanos — a história das revoluções. Pertence à sua essência, também da essência do lado objetivo de cada situação revolucionária, que ela, em especial nos seus pontos críticos, simplifique, sumarize redutoramente, generalize as alternativas humano-sociais. Enquanto no cotidiano normal toda decisão

651 {44} Lenin: Sämtliche Werke. Verlag für Literatur u. Politik, Viena, 1927, Vol.. XVIII, p. 319-20; LW, Vol. 21, p.207.

noch nicht zur völligen Routine geworden ist, in einer Atmosphäre von zahllosen »Wenns« und »Abers« gefällt wird, so daß schon Urteile über Totalitäten, geschweige denn Stellungnahmen zu ihnen höchst selten und fast immer bloß unverbindlich stattfinden, zieht sich in der revolutionären Lage, oft schon in den Prozessen, die sie vorbereiten, diese schlechte Unendlichkeit von isolierten Einzelfragen in wenige zentrale zusammen, die aber den meisten Menschen als Schicksalsprobleme ihres eigenen Lebens gegenüberstehen, die im Gegensatz zum »normalen« Alltag schon in ihrer Unmittelbarkeit die Gestalt einer klare Antworten erheischenden, deutlich formulierten Frage erhalten. Die Bedeutung des »nächsten Kettengliedes« als Ausweg aus der Krise, die wir früher von der objektiven Seite betrachtet haben, kann also im Leben selbst eine direkt an das Subjekt appellierende Stimme erhalten. Es wäre aber vom Standpunkt des seinsmäßigen Erfassens oberflächlich und irreführend, in dieser Lage nur eine Auswahl unter den jeweils unzähligen Einzelfragen des normalen Alltags zu erblicken. Eine solche Auswahl ist zweifellos ebenfalls, sogar primär wirksam objektiv vorhanden, es handelt sich doch um eine hierarchische Anordnung von realen Problemkomplexen in einer realen Gesellschaft. Aber in einer jeden solchen Auswahl steckt immer zugleich eine Tendenz zur Verallgemeinerung. Die neuen Strömungen, die die Gesellschaft umzuformen berufen sind, verkörpern sich in seienden Gegenstandskomplexen, die nach dem Ablauf der Umwälzung — sei sie gelungen oder gescheitert — in neuen Gegenständen, in Neuformungen der alten ein neues Sein in der neuen Seinstotalität erhalten. Im unmittelbaren Sinne haben die Gesellschaften manche Restaurationen erlebt. Dem Wesen nach vermochte aber — was immer die Menschen dachten und taten — noch nie eine Gesellschaft den Zustand vor der Revolution wiederherzustellen; hinter den lautesten alten Worten ist ein neuer Sinn, der einer anderen, einer reicher vergegenständlichten Gesellschaft entspricht, und mit diesem Wandel werden die in ihr lebenden Menschen — rasch oder langsam, bewußt oder unbewußt — auch in andere verwandelt.

Daß also die Menschen ihre Geschichte selbst machen, erhält die entwickelteste, die adäquateste Gestalt gerade in den Revolutionen. Die prägnant gestellten zentralen Fragen verleihen dem »antwortenden Wesen« eine Wucht in der Weltgestaltung und dadurch vermittelt in der Selbstgestaltung, die es im normalen Alltag auch vereint, geschweige denn vereinzelt, unmöglich besitzen konnte. Durch eine solche Aktivität der Menschen entsteht in den großen Krisen eine gesellschaftlich seiende Erscheinungswelt, die in ihrer Weiterentwicklung dem objektiven Fortschreiten des Wesens immer angemessener werden kann. Diese Angemessenheit ist nun keineswegs bloß in direkt ökonomischem Sinn gemeint. Eine große ökonomische Umwälzung, vor allem der Übergang aus einer Forma-



que ainda não se tornou plena rotina é tomada em uma atmosfera de inumeráveis »se« e »mas«, de maneira que juízos sobre totalidades, para não falar das tomadas de posição para com elas, que ocorrem com elevada frequência e quase sempre apenas descompromissadamente, na situação revolucionária operam com frequência já nos processos que as preparam, essa difícil infinitude de questões singulares isoladas é sumariada em algumas centrais, as quais, contudo, a maioria dos seres humanos confronta como problemas do destino de suas próprias vidas que, em oposição ao cotidiano »normal«, demandam já em sua imediaticidade a forma de uma resposta clara a uma questão nitidamente formulada. O significado do »elo mais próximo da corrente« como saída da crise, que anteriormente consideramos desde o aspecto objetivo, pode, portanto, adquirir na própria vida uma voz que apela diretamente ao sujeito. Seria, contudo, do ponto de vista do apreender ontológico, superficial e desencaminhador, divisar nessa situação apenas uma escolha das respectivas inumeráveis questões singulares do cotidiano normal. Uma tal escolha é, sem dúvida, igualmente, objetivamente existente, mesmo primariamente operante; trata-se mesmo de uma ordenação hierárquica de complexos reais de problemas em uma sociedade real. Contudo, em toda escolha há sempre ao mesmo tempo uma tendência à generalização. As novas correntes convocadas a remodelar a sociedade se corporificam em complexos de objetos existentes que, após o decurso do levante — seja ele exitoso ou fracassado —, recebem, nos novos objetos, nas novas moldagens dos antigos, um novo ser na nova totalidade do ser. Em sentido imediato, as sociedades experimentaram algumas restaurações. Todavia, quanto à essência, — o que quer que as pessoas pensaram ou fizeram —, nenhuma sociedade foi jamais capaz de restaurar a situação de antes da revolução; por trás da mais sonora das antigas palavras está um novo sentido que corresponde a uma outra sociedade, mais ricamente objetivada e, com essa mudança, os seres humanos viventes — rápida ou lentamente, consciente ou inconscientemente — também se transformam em outros.

Que, por conseguinte, os seres humanos façam sua própria história, alcança sua figura mais desenvolvida, mais adequada, precisamente nas revoluções. As questões centrais postas concisamente garantem ao »ser que responde« um empuxo na conformação do mundo e, mediada por isso, na conformação de si próprio, que seria impossível poder possuir no cotidiano normal, mesmo unidos, muito menos isoladamente. Através de uma tal atividade dos seres humanos, surge, nas grandes crises, um mundo fenomênico socialmente existente que, em seu desenvolvimento subsequente, o progresso objetivo da essência pode se tornar sempre mais adequado. Essa adequabilidade não é, de maneira alguma, meramente pensada em sentido diretamente econômico. Um grande revolvimento econômico, antes de tudo a transição de uma forma-

tion in die andere, sorgt schon selbst dafür, daß die menschlichen Tätigkeitsformen (und damit ihre gesellschaftlich grundlegende Beschaffenheit) sich an die neuen Produktionsverhältnisse anpassen. Das kann aber, was den Menschen als Totalität betrifft, in äußerst gegensätzlichen Formen, auf sehr verschiedenen Stufen und Arten der Annäherung entstehen. Denn — und damit kommen wir zum ontologisch fundamentalen Problem solcher Umwälzungen — die zwangsläufige Entwicklung des ökonomischen Wesens, von dessen Inhalten schon wiederholt die Rede war, ist zwar an sich von einer strikten Notwendigkeit, ist in ihrem Gang unabhängig davon, was die Menschen denken und wollen, steht aber zum Geradesosein der Totalität des so entstehenden gesellschaftlichen Lebens, wozu vor allem dieses als Erscheinungswelt gehört, im Verhältnis einer bloßen Möglichkeit. D. h., daß diese Entwicklung des Wesens in äußerst verschiedenen Erscheinungsformen vor sich gehen kann, die einerseits sich in den Abweichungen der politisch-sozialen Struktur der einzelnen Gesellschaften voneinander, andererseits in der Beschaffenheit der in ihnen sich entfaltenden Menschen als Verschiedenheit ihres persönlichen Wesens offenbaren. Darin äußert sich nun eine ontologisch zentrale Frage der gesellschaftlichen Entwicklung, nämlich die, ob und wie weit die gesellschaftlichen Folgen der ökonomischen Umwälzungen jene Kräfte, Fähigkeiten etc. der Menschen faktisch freisetzen, die durch sie sozial möglich geworden sind. Das kann die Entwicklung des Wesens selbst unter keinen Umständen kraft seiner inneren Notwendigkeit direkt, mechanisch garantieren. Sie führt zur Krise, diese löst Aktionen der Menschen aus, diese Aktionen bringen nun entsprechende Wandlungen in den Menschen hervor. Wir haben früher, als wir uns mit diesem Phänomen beschäftigten, in ihm den Grund für die ungleichmäßige Entwicklung erblickt. Jetzt erst enthüllt diese Feststellung ihren zentralen ontologischen Gehalt: wer etwa die demokratischen Revolutionen in Europa seit dem 17.Jahrhundert verfolgt, kann leicht sehen, wie die großen Nationen — im positiven wie im negativen Sinn — in und durch die Art ihrer Aktivitäten in diesen Umwälzungen sich selbst im Sinne eines solchen Menschwerdens und Menschseins geformt haben. Ökonomisch hat sich die kapitalistische Produktionsweise überall durchgesetzt, auch in Deutschland, wo die Revolution immer schmählich vor den alten Mächten kapitulierte, wo deshalb keine radikale Umwälzung der Erscheinungswelt, der Institutionen, der sie handhabenden und von ihnen gehandhabten Menschen stattgefunden hat. Daß innerhalb von solchen gesamtnationalen ungleichmäßigen Entwicklungen auch ungleichmäßige Entwicklungen auf einzelnen, besonders auf typisch ideologischen Gebieten stattfinden können, kann man ebenfalls am Beispiel Deutschlands (besonders zwischen 1789 und 1848) studieren.



ção à outra, por si mesmo já cuida para que as formas de atividade humana (e, com isso, sua qualidade socialmente fundada) se ajustem às novas relações de produção. Isto pode, todavia, no que concerne ao ser humano como totalidade, surgir em formas extremamente opostas em estágios e espécies de aproximação muito diferentes. Pois — e com isso chegamos ao problema ontologicamente fundamental de tais revolvimentos — o inevitável desenvolvimento da essência econômica, de cujos conteúdos já foi seguidamente falado, é em si, de fato, de uma necessidade estrita, em seu andamento é independente do que os seres humanos pensam e desejam, está, todavia, para com o ser-precisamente-assim da totalidade da vida social que assim emerge, à qual pertence antes de tudo como mundo fenomênico, em relação de mera possibilidade. *I. e.*, que esse desenvolvimento da essência pode avançar em formas fenomênicas extremamente diferentes que se desvelam, por um lado, nas discrepâncias da estrutura sociopolítica das sociedades singulares umas das outras, por outro lado, na qualidade dos seres humanos que nelas se desdobram enquanto diversidade de sua essência pessoal. Nisso se expressa, então, uma questão ontológica central do desenvolvimento social, a saber, se e o quão amplamente as consequências sociais dos revolvimentos econômicos de fato liberam aquelas forças, capacidades, etc., dos seres humanos que, através delas, tornaram-se possíveis. Isso, sob nenhuma circunstância, pode direta, mecanicamente garantir o desenvolvimento da própria essência em virtude de sua necessidade interior. Ela conduz à crise; esta desencadeia ações dos seres humanos, e essas ações produzem transformações correspondentes nos seres humanos. Vimos, anteriormente, quando nos ocupamos desse fenômeno, nisto o fundamento para o desenvolvimento desigual. Apenas agora essa constatação desvela seu conteúdo ontológico central: quem acompanha as revoluções democráticas na Europa desde o século 17 pode facilmente ver como as grandes nações — em sentido positivo bem como negativo — pela e através da espécie de suas atividades nesses revolvimentos, formaram-se a si próprias no sentido de um tal tornar-se-humano e ser-ser-humano (*Menschseins*). Economicamente, o modo de produção capitalista já tinha se imposto em geral, mesmo na Alemanha onde a revolução sempre capitulou miseravelmente ante os antigos poderes, onde por isso não teve nenhum revolvimento radical do mundo fenomênico, das instituições, dos seres humanos que as manipulavam e foram por elas manipulados. Que, no interior de tais desiguais desenvolvimentos nacionais como um todo podem ocorrer também desenvolvimentos desiguais especialmente em esferas ideológicas típicas, pode-se estudar igualmente no exemplo da Alemanha (em especial entre 1789 e 1848).

Wenn also im politischsten Dokument der Marxismus, im »Kommunistischen Manifest«, die letzthinnige Perspektive der Klassenkämpfe, also der politischen Praxis, einen alternativen Charakter hat, so drückt sich darin ein Zentralpunkt der Marxschen Lehre vom Geschichtsablauf aus. Das kommt bei Marx, wann immer er über die Verwirklichung des Sozialismus spricht, klar zum Vorschein. Im dritten Band des »Kapital« kommt Marx auf die Zentralfrage zu sprechen. Er bestimmt sogleich die Stelle des »Reiches der Freiheit«, die der Sozialismus und auf höherer Stufe der Kommunismus herbeizuführen berufen sind, wie folgt: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion.« Wenn in diesen Betrachtungen innerhalb des gesellschaftlichen Seins die Komplexe von Wesen und Erscheinung unterstrichen wurden, so ist ihre Übereinstimmung mit dieser Zweiteilung von Marx offenkundig. Marx konkretisiert nun das Spezifische der Ökonomie als Reich der Notwendigkeit, indem er zuerst ihre Erweiterung infolge des Wachstums der Produktivkräfte und der dadurch befriedigten Bedürfnisse feststellt, um zu dieser gedanklichen Synthese zu gelangen: »Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis erblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.«[652]

Beginnen wir unsere näheren Betrachtungen dieser theoretisch höchst wichtigen Stelle mit dem letzten Satz über die Verkürzung des Arbeitstags. Denn solche konkreten Feststellungen pflegt die bürgerliche Wissenschaft der Gegenwart dazu zu gebrauchen, um das »Veraltetsein« des Marxismus nachzuweisen. In Wirklichkeit steht die Sache so: zur Zeit, als Marx diese Zeilen schrieb, hatte in der kapitalistischen Ausbeutung der absolute Mehrwert die führende Rolle. Klarerweise mußte bei einer Perspektive der objektiven Voraussetzungen der radikalen Umwandlung in die neue Formation die Verkürzung des Arbeitstags, als Bedingung, an entscheidender Stelle stehen. Inzwischen hat die Entwicklung des

652 {45} Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.



Se, portanto, no documento mais político do marxismo, no »Manifesto Comunista«, a perspectiva última das lutas de classes, portanto da práxis política, tem um caráter alternativo, nisso se expressa um ponto central da teoria marxiana do curso da história. Em Marx, isso vem claramente a primeiro plano sempre que ele fala sobre a realização do socialismo. No terceiro volume de »O Capital«, Marx vem a falar da questão central. Ele imediatamente determina o lugar do »reino da liberdade« que o socialismo e, em um patamar mais elevado, o comunismo, são convocados a produzir, como se segue: »O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita.« Quando, nessas considerações, são sublinhados no interior do ser social os complexos de essência e fenômeno, é evidente sua correspondência com essa bipartição por Marx. Marx concretiza, então, o específico da economia como reino da necessidade na medida em que constata, primeiro, sua ampliação como consequência do crescimento das forças produtivas e, através disso, das necessidades satisfeitas, para alcançar essa síntese intelectual: »Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o executem com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.«[653]

Começamos nossas considerações mais detalhadas dessa passagem teoricamente muitíssimo importante com a última frase sobre a redução da jornada de trabalho. Pois tais constatações concretas costumam ser usadas pela ciência burguesa do presente para provar o »ser-obsoleto« do marxismo. Na realidade, a situação é assim: na época em que Marx escreveu essas linhas, a mais-valia absoluta tinha o papel condutor na exploração capitalista. De modo claro, de uma perspectiva dos pressupostos objetivos da radical transformação na nova formação, a redução da jornada de trabalho, como condição, deve ocupar um lugar decisivo. Desde então, o desenvolvimento do próprio

653 {45} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.

Kapitalismus selbst, durch das nunmehrige Dominieren des relativen Mehrwerts, dieser Frage einen anderen ökonomischen Aspekt gegeben. Marx ist natürlich von der damals real vorhandenen Lage ausgegangen und hat ihre Perspektiven untersucht. Da er aber, wie wir wissen, die Produktion des absoluten Mehrwerts »als materiellen Ausdruck der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital« betrachtet, dagegen den relativen Mehrwert als die »reelle Subsumtion«[654], beinhaltet die gegenwärtige Lage für die Methode des Marxismus keinerlei Widerlegung. Es handelt sich bloß darum, daß eine ökonomische »Grundbedingung« zum Sozialismus sich bereits im Kapitalismus zu verwirklichen beginnt, ohne — was freilich Marx nie behauptet hat — damit automatisch den Sozialismus herbeizuführen. Wir müssen also auf die methodologisch ausschlaggebenden Momente näher eingehen.

Das erste ist: die Ökonomie ist und bleibt auch im Sozialismus ein Reich der Notwendigkeit. Das »Ringen des Menschen mit der Natur« »um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren« kann seinen seinsmäßigen Grundlagen nach sich prinzipiell nicht ändern; es beruht auf dem unaufhebbaren Verhältnis zwischen Mensch (Gesellschaft) und Natur. Ohne ausdrückliche Polemik lehnt Marx hier jede Utopie ab, die von Fourier bis Ernst Bloch, mit dem Entstehen eines Reiches der Freiheit in der Gesellschaft eine prinzipielle seinsmäßige Veränderung im Sein der Natur und damit auch in ihrem Verhältnis zu Mensch und Gesellschaft annimmt. Darin ist ein wichtiges Prinzip der Marxschen Ontologie ausgesprochen: der Übergang des Naturseins ins gesellschaftliche Sein kann keine Rückwirkung auf die seinsmäßige, kategorielle Beschaffenheit der Natur selbst ausüben; die ungeheure Ausdehnung der Erkenntnis der Natur durch Arbeit und durch aus ihr entspringende Wissenschaften kann bloß den Stoffwechsel zwischen den beiden intensivieren, auf ungeahnte Höhen erheben, deren Voraussetzung ist aber immer bloß die zunehmende Einsicht in das Ansichsein der Natur, nie die Veränderung ihrer Seinsprinzipien. Es wird allerdings auch viel über den »naturgesetzlichen« Charakter der ökonomischen Gesetze gesprochen. Ontologisch ist der Ausdruck insofern nicht ganz exakt, als jedes ökonomische Geschehen aus von teleologischen Setzungen in Gang gebrachten Kausalketten besteht, während in der Natur selbst teleologische Setzungen nie vorkommen. Die Berechtigung dieses Ausdrucks beruht bloß darauf, daß, wie wir es im Marx-Kapitel gezeigt haben, die Wesensgesetze der ökonomischen Entwicklung, nämlich Sinken der zur Reproduktion nötigen gesellschaftlichen Arbeitszeit, Zurückweichen der

654 {46} Archiv Marxa i Engelsa II (VII), Moskau 1933, 100, Kap. 1, S. 472; in: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, a. a. O., S. 51.



capitalismo, através do domínio presente da mais-valia relativa, deu a essa questão um outro aspecto econômico. Marx, naturalmente, partiu da situação real então existente e investigou suas perspectivas. Que ele, todavia, como sabemos, considera a mais-valia absoluta »como expressão material da subsunção formal do trabalho sob o capital« em oposição à mais-valia relativa, como a »subsunção real«[655], a situação presente não implica nenhuma refutação para o método do marxismo. Trata-se meramente de que uma »condição« econômica »fundamental« para o socialismo começa a se desenvolver já no capitalismo sem — o que Marx, todavia, jamais alegou — com isso produzir automaticamente o socialismo. Temos, portanto, de tratar mais de perto os momentos metodologicamente decisivos.

O primeiro é este: a economia é, e permanece mesmo no socialismo, um reino da necessidade. A »luta do ser humano com a natureza« »para conservar e reproduzir sua vida« não pode por princípio alterar suas bases ontológicas; baseia-se na inexorável relação entre ser humano (sociedade) e natureza. Sem explícita polêmica, Marx recusa aqui toda utopia que, de Fourier a Ernest Bloch, aceita uma alteração ontológica de princípio no ser da natureza com o surgir de um reino da liberdade na sociedade e, com isso, também na sua relação para com o ser humano e a sociedade. Com isso é enunciado um princípio importante da ontologia marxiana: a transição do ser natural em social não pode ter nenhuma ação de retorno sobre a qualidade categorial, ontológica, da própria natureza; a enorme expansão do conhecimento da natureza através do trabalho e através das ciências que dele emergem apenas pode intensificar o metabolismo entre ambos, elevá-lo a alturas inimagináveis, cujo pressuposto, todavia, é sempre o crescente discernimento do ser-em-si da natureza, nunca a alteração de seus princípios ontológicos. Todavia, fala-se muito sobre o caráter »de lei natural« das leis econômicas. Ontologicamente, a expressão enquanto tal não é de todo exata, pois todo evento econômico constitui-se de cadeias causais postas em andamento por posições teleológicas, enquanto na natureza jamais se encontram posições teleológicas. A legitimidade dessa expressão apoia-se meramente em que, como vimos no capítulo sobre Marx, as leis da essência do desenvolvimento econômico, a saber, a queda do tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução, o afastamento da

655 {46} Marx: Capítulo VI – Inédito de O Capital. Editora Moraes, São Paulo, s/d, p.104.

Naturschranke bei zunehmendem Gesellschaftlicherwerden der Gesellschaft und Integration der ursprünglich kleinen Gesellschaften bis zum Entstehen einer Weltwirtschaft seinsmäßig zwar ebenfalls aus teleologischen Setzungen entspringen, jedoch die von diesen ausgelösten Kausalketten unabhängig von Inhalt, Intention etc. der sie herbeiführenden Setzungen zur Geltung gelangen. In diesem Sinn gehört die Welt der Ökonomie dem Reich der Notwendigkeit an. Freilich darf dabei der fundamentale Widerspruch zwischen dieser Notwendigkeit und der Natur für keinen Augenblick übersehen werden. Die Naturgesetze wirken sich völlig gleichgültig der Gesellschaft gegenüber aus. Schon im Ausdruck gleichgültig kann eine unzulässige anthropomorphisierende Nuance mitklingen. Das gesellschaftliche Reich der Notwendigkeit dagegen ist der Motor einer jeden menschlichen Entwicklung. Marx weist an unzähligen Stellen darauf hin, daß von der Menschwerdung des Menschen durch die Arbeit bis zu den höchsten Formen von Arbeitsteilung und Arbeitsweise diese ununterbrochen das Menschwerden des Menschen gefördert haben. Freilich fügt er hinzu, daß »die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden«[656]. So geht es, wie wir ebenfalls gezeigt haben, auf allen Gebieten des Reichs der Notwendigkeit zu.

Aus alledem ist ersichtlich, daß dieser objektiv gesetzliche ökonomische Prozeß zwar eine Höherentwicklung des gesellschaftlichen Seins beinhaltet, aber in keiner Hinsicht selbst teleologischen Charakters ist; er bewegt sich, im früher skizzierten Rahmen, in der Richtung auf die immer reinere Entfaltung der Gesellschaftlichkeit des gesellschaftlichen Seins, stellt damit die davon geformten und umgemodelten Menschen vor Fragen, deren richtiges Beantworten sie sowohl zu wirklichen Gattungswesen, wie zugleich zu echten Individualitäten machen kann. Der Prozeß selbst ergibt allerdings seinsmäßig nur einen jeweils realen Möglichkeitsspielraum dafür. Ob die Antworten im eben angedeuteten Sinn oder im entgegengesetzten ausfallen, ist nicht mehr vom ökonomischen Prozeß selbst determiniert, sondern ist eine Folge der Alternativentscheidungen der Menschen, die von diesem Prozeß vor solche gestellt werden. Der subjektive Faktor in der Geschichte ist also zwar, letzen Endes, aber nur letzten Endes, das Produkt der ökonomischen Entwicklung, indem die Alternativen, vor die er gestellt ist, von diesem Prozeß hervorgebracht werden, er handelt dennoch im wesentlichen Sinne relativ frei von ihm, indem sein Ja oder Nein nur den Möglichkeiten nach an ihn gebunden ist. Darin ist die große historisch aktive Rolle des subjektiven Faktors (und mit ihm der Ideologie) begründet. Wenn Marx

656 {47} Theorien über den Mehrwert, 11, 1, S. 309-310; mew 26, 2, S. 111.



barreira natural com o crescente tornar-se-social da sociedade e a integração das pequenas sociedades originárias até o surgir de uma economia mundial, brotam, ontologicamente, de fato, igualmente a partir de posições teleológicas; todavia, as cadeias causais por elas desencadeadas alcançam validade independentemente do conteúdo, intenção, etc., das posições que as causam. Nesse sentido, pertence o mundo da economia ao reino da necessidade. Claro que, com isso, a contradição fundamental entre esta necessidade e a da natureza não pode ser ignorada por nenhum instante. As leis da natureza operam completamente indiferentes ante a sociedade. Mesmo a expressão »indiferentes« pode ressoar uma nuance antropomorfilogizante inadmissível. O reino da necessidade social, ao contrário, é o motor de todo desenvolvimento humano. Marx aponta em inumeráveis passagens que, do devir-humano através do trabalho até as mais elevadas formas de divisão de trabalho e modos de trabalho, este têm promovido ininterruptamente o tornar-se-humano do ser humano. Todavia, acrescenta que »o desenvolvimento mais alto da individualidade só se conquista por meio de um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados«[657]. É o que se passa, como igualmente mostramos, em todos os campos do reino da necessidade.

A partir disso é evidente que esse processo econômico objetivamente legal de fato implica um desenvolvimento ascendente do ser social, mas que não é em nenhum sentido propriamente de caráter teleológico; ele se move, na moldura delineada anteriormente, na direção de um sempre mais puro desdobramento da socialidade do ser social; coloca com isso os seres humanos por ele formados e remodelados ante questões cuja resposta correta pode torná-los, ao mesmo tempo, tanto em real ser-genérico quanto em individualidades autênticas. O próprio processo ontologicamente resulta, contudo, apenas em um respectivo real espaço de manobra de possiblidades. Se as respostas resultam no sentido há pouco indicado ou no oposto, não é mais determinado pelo próprio processo econômico, mas é uma consequência das decisões alternativas dos seres humanos que são colocados diante de tal processo. O fator subjetivo na história é, portanto, por último, mas apenas por último, produto do desenvolvimento econômico; à medida em que as alternativas ante as quais é colocado são produzidas por esse processo, ainda assim ele atua, em sentido essencial, relativamente livre dele, porquanto seu sim ou não está ligado a ele apenas pelas possibilidades. Nisto está fundado o grande papel histórico ativo do fator subjetivo (e com ele, da ideologia). Quando, agora, Marx,

657 {47} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.549.

nun den Übergang zum Sozialismus, den Eintritt ins Reich der Freiheit charakterisieren will, kommt er bereits in der Analyse des — bleibenden — Reich der Notwendigkeit auf dieses Problem zu sprechen. Es ist noch die reine Sprache der Ökonomie, wenn dabei von rationeller Regelung, von »gemeinschaftlicher Kontrolle«, von »geringstem Kraftaufwand« die Rede ist. Sobald er aber darauf zu sprechen kommt, daß die Menschen diese Organisation »unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen« sollen, entsteht innerhalb der Welt der Ökonomie bereits ein Sprung. Denn der Drang nach Erhöhung der Produktivität entspringt mit spontaner Notwendigkeit aus der ökonomischen Tätigkeit selbst. Daß sich dabei auch die Fähigkeiten der Menschen entwickeln, ist vom Wesen aus gesehen ein Nebenprodukt. Natürlich gab es und gibt es Fälle, wo dies beabsichtigt und gefördert wird; es genügt, an die Blütezeit des Zunfthandwerks zu denken, oder an die Gegenwart, wo das Erziehungssystem weitgehend auf eine solche Vorbereitung für die Produktion gerichtet ist. Ja, es gibt heute schon Betriebe, in denen eigens dazu angestellte Psychologen mit Ausarbeitung von Verfahren zur Erhöhung der Arbeitslust beschäftigt sind usw. Das sind aber ausnahmslos Mittel zur Erhöhung der Produktivität, also Mittel zur Verwirklichung rein ökonomischer Zielsetzungen.

Die der »menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen« der Produktion verlangen dagegen eine Organisation der Ökonomie nach nicht mehr rein ökonomischen Zielsetzungen. Das steht in engem Zusammenhang mit der Charakteristik, die Marx über die Arbeit im Kommunismus gibt: »nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden« ist.[658] Auch wenigstens partielle Beispiele solcher Einstellung hat die Geschichte immer wieder produziert; von einfachen Bauernwirtschaften unter relativ günstigen Umständen bis zum Handwerk des späten Mittelalters und der Renaissance gab es immer wieder Lagen, in denen die Arbeit eine solche Rolle im Leben der Menschen spielen konnte. Freilich stets bloß vorübergehend, denn die ökonomische Entwicklung hat bis jetzt solche subjektive Vollendungen, die auf Unentwickeltheit der Produktivkräfte beruhen, immer mit Notwendigkeit zerstört. Aus den Menschen freilich ist die Leidenschaft, den Sinn seines Lebens in seiner Arbeit zu finden, nicht auszurotten; individuelle Bestrebungen dieser Art tauchen demgemäß in allen Gesellschaften, auch in denen der Gegenwart, sporadisch, aber immer wieder auf. Das alles zeigt aber nur, daß die Marxsche

658 {48} Marx-Engels: Kritiken der Sozialdemokratischen Programm-Entwürfe, Berlin, 1928, S. 27; mew 19, S. 21.



quer caracterizar a transição para o socialismo, a entrada no reino da liberdade, ele já chega a falar desse problema na análise do — permanente — reino da necessidade. É ainda a pura linguagem da economia quando, sobre isso, é falado da regulação racional, do »controle comunitário«, do »mínimo emprego de forças«. Tão logo, todavia, começa a falar que devem »executar« essa organização »nas condições mais dignas e mais adequadas à sua natureza humana«, surge já, no interior do mundo da economia, um salto. Pois a propulsão pela elevação da produtividade brota com necessidade espontânea da própria atividade econômica. Que com isso também se desenvolvam as capacidades dos seres humanos é, visto da essência, um subproduto. Naturalmente, houve e há casos em que isso é intencionado e promovido; basta pensar na época do florescimento das corporações de ofício ou no presente, em que o sistema educacional está amplamente dirigido a uma tal preparação para a produção. Há, mesmo hoje, empreendimentos nos quais psicólogos são expressamente contratados para se ocupar com a preparação dos procedimentos para a elevação do prazer de trabalhar, e assim por diante. Estes são, todavia, sem exceção, meio para a elevação da produtividade, portanto meio para a realização de posições de finalidade puramente econômicas.

As »condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana« da produção requerem, ao contrário, uma organização da economia não mais puramente segundo posições de finalidade econômicas. Isto está em íntima conexão com a característica que Marx dá do trabalho no comunismo: »depois que o próprio trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital.«[659] Ao menos exemplos parciais de tal atitude a história tem produzido repetidamente, da simples economia camponesa sob circunstâncias relativamente favoráveis até o artesanato da Idade Média tardia e do Renascimento, houve seguidamente situações nas quais o trabalho pôde desempenhar um tal papel na vida dos seres humanos. Admissivelmente, sempre temporárias, pois o desenvolvimento econômico até agora destruiu, sempre com necessidade, tais consumações subjetivas que se apoiam na não-desenvolvimentabilidade das forças produtivas. Não se erradica, todavia, dos seres humanos a paixão por encontrar o sentido de suas vidas no seu trabalho; correspondentemente, esforços individuais dessa espécie, esporádica mas seguidamente, emergem em todas as sociedades, mesmo naquelas do presente. Isso tudo apenas mostra que a exigência marxiana

659 {48} Marx: Crítica do Programa de Gotha, Boitempo, São Paulo, 2012, p.31.

Forderung keinen der bisherigen Entwicklung völlig fremden, utopischen Sinn hat, sie setzt nur Fähigkeiten, Wünsche, Leidenschaften etc. frei, die in den Gesellschaften unter der Herrschaft der Ökonomie sich unmöglich allgemein ausleben konnten, die, obwohl sie wesentliche Kennzeichen der Menschengattung sind, erst durch ihren Gesamtwillen der Entwicklung eine neue Richtung zu geben, das Leben aller Menschen zur Sinnhaftigkeit formen können. Hier ist also die Menschheit vor eine Entscheidung gestellt, die nur auf Grundlage einer das gesellschaftliche Sein wirklich erfassenden Ideologie ausgetragen werden kann. Natürlich schafft erst die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung die Möglichkeiten zu einer solchen realen Alternative. (Sozialistische Gesellschaften mit niedrigem Stand der Produktivkräfte sind objektiv kaum in der Lage, solche Entscheidungen zu treffen.) Hier, wo nicht von praktisch-politischen Perspektiven, sondern bloß von der allgemeinen ontologischen Lage die Rede ist, kann nur bemerkt werden, daß, wenn die Alternative des Übergangs vom Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit auf die Tagesordnung gestellt ist, ihr ideologisches Austragen einen qualitativ anderen, höheren Charakter haben muß, als bisher in den Krisen der Geschichte.

Die fundamental ontologischen Grundlagen der Frage können sich natürlich nicht ändern. Es kann nur die Entwicklung der Produktivkräfte die Menschen vor solche ideologische Alternativen stellen. Hier kommt aber, noch deutlicher als bis dahin in der Menschheitsgeschichte die von uns wiederholt dargelegte ontologische Situation zum Vorschein: die Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung ist es, die einen Möglichkeitsspielraum für die ideologischen Entscheidungen der Menschen schafft. Oder, um das Spezifische dieser Lage im Gegensatz zu den — sonst ontologisch ähnlich gearteten — früheren hervorzuheben: die ökonomische Entwicklung kann (und wird) einen Punkt erreichen, wo alle objektiven Bedingungen zum echten Menschwerden des Menschen vorhanden sind, wo das Menschengeschlecht an sich zu einer wirklichen Menschengattung geworden ist. Es ist hier natürlich unmöglich, ein konkretes Bild über diesen Möglichkeitsspielraum zu geben. Der Tendenz nach handelt es sich sicher darum, daß die schrankenlose Fortbildung der Produktivkräfte ihren ökonomischen Sinn verliert. Dazu sind heute freilich nur gewisse — unmöglich ganz eindeutig interpretierbare — Tendenzen sichtbar. Am deutlichsten zeigen sie sich in der Wendung, die die atomare Entwicklung für die Kriegsführung bedeutet; das Atompatt ist etwas, das in der bisherigen Weltgeschichte keine Analogie hat. Das wirkt sich freilich auf die ökonomisch-technischen Kriegsvorbereitungen, auf den Einfluß, den diese auf die ökonomische Produktion im allgemeinen ausüben, noch nicht aus, kann aber in einer vielleicht nicht einmal allzu fernen Zukunft



não tem, de modo algum, um sentido completamente utópico, estranho para com o desenvolvimento até aqui; ele apenas libera capacidades, desejos, paixões, etc., os quais, na sociedade sob o domínio da economia é impossível se poder vivenciar em geral, as quais, todavia, são marcas essenciais do gênero humano, apenas através de sua vontade como um todo podem dar ao desenvolvimento uma nova direção, podem formar com sentido as vidas de todos os seres humanos. Aqui, portanto, a humanidade está diante de uma decisão que pode executar-se apenas com base em uma ideologia que realmente apreenda o ser social. Naturalmente, apenas a necessidade do desenvolvimento econômico cria as possibilidades para uma tal alternativa real. (Sociedades socialistas com baixa condição das forças produtivas objetivamente dificilmente estão na situação de atingir tais decisões.) Aqui, onde é falado, não de perspectivas político-práticas, mas meramente da situação ontológica geral, pode apenas ser comentado que, quando a alternativa de transição do reino da necessidade ao da liberdade é colocada na ordem do dia, sua resolução ideológica tem de ter um caráter mais elevado, qualitativamente outro, do até agora nas crises da história.

As bases ontológicas fundamentais dessa questão não podem, naturalmente, se alterar. Apenas o desenvolvimento das forças produtivas pode colocar os seres humanos ante tais alternativas ideológicas. Contudo, aqui vem a primeiro plano na história da humanidade, mais nitidamente do que até então, a situação ontológica por nós repetidamente exposta: a necessidade do desenvolvimento econômico é o que cria um espaço de manobra de possibilidade para as decisões ideológicas dos seres humanos. Ou, para sublinhar o específico dessa situação em oposição à anterior — ademais, ontologicamente similarmente disposta — o desenvolvimento pode (e vai) alcançar um ponto em que existem todas as condições objetivas para o autêntico tornar-se-humano dos seres humanos, em que a humanidade em si se torna um gênero humano real. É aqui, naturalmente, impossível dar um quadro concreto sobre esse espaço de manobra de possibilidades. A tendência de que se trata é que certamente a continuação da formação sem limites das forças produtivas perde seu sentido econômico. Com isso, hoje, admissivelmente, apenas certas tendências — impossíveis de serem interpretadas de todo nitidamente — são perceptíveis. Mostram-se o mais nitidamente na virada o que o desenvolvimento atômico significa para a estratégia militar; o impasse atômico é algo que não tem nenhuma analogia na história mundial até aqui. Isso, todavia, ainda não tem efeito sobre a preparação técnico-econômica para a guerra, sobre a influência que esta exerce na produção econômica em geral; pode, todavia talvez em um futuro nem mesmo tão distante,

doch aktuell werden, indem es offenbar wird, daß auf manchen Gebieten die weitere Erhöhung der Produktivität ihren ökonomischen Sinn immer mehr verliert. Ob jedoch dieses Ansich zu einem Fürsich, diese Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wird, kann bereits nicht mehr vom ökonomischen Prozeß direkt abgeleitet werden, obgleich natürlich die Möglichkeit als soziale Realität vom ökonomischen Prozeß hervorgebracht wird.

Bisher haben wir bloß die auf die Ökonomie selbst bezogenen neuen Alternativen untersucht. Marx spricht aber an der angeführten Stelle mit unzweideutiger Klarheit über das Wesen des Reichs der Freiheit, dessen Voraussetzungen den Gegenstand dieser Alternativen bilden. Er sagt über das Verhältnis des Reichs der Freiheit zum Reich der Notwendigkeit: »Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit.« Er vergißt freilich nicht hinzuzufügen, daß das Reich der Notwendigkeit die unabdingbare Basis der so entstehenden Blüte bleiben muß. Erst in diesem Zusammenhang erhält »die menschliche Kraftentfaltung, die sich als Selbstzweck gilt« ihren konkreten Sinn. Wir haben bereits über die Arbeit als erste Grundlage des menschlichen Lebensprozesses gesprochen, wir haben ebenfalls gezeigt, daß die untrennbare Doppelseitigkeit im realen Menschwerden des Menschen, seine Entwicklung sowohl als Gattungswesen wie zugleich als Individualität aus dem Arbeitsprozeß, im weitesten Sinne genommen, herauswächst. Soll dieser Prozeß richtig verstanden werden, so gilt es, seine Gedoppeltheit sowohl in der Getrenntheit wie in der Vereinigung der Momente angemessen zu erfassen. Die Fragen, die die ökonomischen Prozesse im dynamischen Wandel der Formationen aufwerfen, durch deren Beantwortung die einzelnen Menschen sich sowohl als Gattungswesen wie als Individualität formen und entfalten, haben zwar die Basis ihrer letzthinnigen Realität in den ökonomisch determinierten Gegenständlichkeiten der jeweiligen Gegenwart, gehen jedoch eben in der sozial, vor allem auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung begründeten Seinsumwelt ununterbrochen über diese Unmittelbarkeit hinaus. Dieses Hinausgehen ist aber letzten Endes doch vom materiellen Produktionsprozeß bestimmt; wenn sich eine bestimmte geistige Stellungnahme verselbständigt, so ist stets ein gesellschaftliches Bedürfnis als Motor dazu vorhanden. Dieser Zusammenhang muß keineswegs ein bewußtseinsmäßiger sein, ja er ist es in der Wirklichkeit nur in den exstremsten Ausnahmefällen. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, sagt Marx über die gesellschaftliche Praxis der Menschen, und man kann sagen, je entfernter eine solche Praxis vom Produktionsprozeß im engeren Sinne ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie mit richtigem Bewußtsein über die eigenen gesellschaftlichen Grundlagen und Funktionen vollzogen wird.



tornar-se atual na medida em que se tornar evidente que em muitas esferas a elevação posterior da produtividade perde sempre mais seu sentido econômico. Se, contudo, esse em-si torna-se um para-si, essa possibilidade, uma realidade, já não pode mais ser deduzido do processo econômico, embora naturalmente a possibilidade como realidade social seja produzida pelo processo econômico.

Até aqui investigamos apenas as novas alternativas relacionadas à própria economia. Marx fala, todavia, na passagem citada, com clareza inequívoca, sobre a essência do reino da liberdade, cujos pressupostos constituem o objeto dessas alternativas. Ele diz sobre a relação do reino da liberdade com o reino da necessidade: »Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo«. Ele não se esquece, todavia, de acrescentar que o reino da necessidade tem de permanecer a base indispensável do florescimento que assim surge. Apenas nessa conexão »o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo«, adquire seu sentido concreto. Já falamos sobre o trabalho como a primeira base do processo de vida humano; igualmente mostramos que a indissolúvel duplicidade no real tornar-se-humano dos seres humanos, seu desenvolvimento quer como ser genérico quer ao mesmo tempo como individualidade, brota, tomado no sentido mais amplo, do processo de trabalho. Deve-se, para esse processo ser corretamente entendido, apreender essa sua duplicidade tanto na separabilidade quanto na unificação dos momentos. As questões que os processos econômicos levantam na transformação dinâmica das formações, através de cujas respostas os seres humanos singulares se formam e se desdobram tanto como ser genérico quanto como individualidade, têm, de fato, a base de sua realidade última nas objetividades economicamente determinadas de seu respectivo presente, todavia, vão ininterruptamente para além dessa imediaticidade no mundo ambiente ontológico fundado antes de tudo sobre a divisão de trabalho social. Esse ir para além, contudo, é determinado, por último, pelo processo de produção material; se uma determinada tomada de posição espiritual se independentiza, é sempre existente uma necessidade social como seu motor. Essa conexão não precisa ser, de modo algum, uma conexão consciente; mesmo na realidade o é apenas em casos extremamente excepcionais. »Eles não sabem, mas fazem«, diz Marx sobre a práxis social dos seres humanos, e pode-se dizer que quanto mais é distante uma tal práxis do processo de produção no sentido estrito, tanto menor é a probabilidade de que seja executada com a consciência correta sobre suas próprias bases e funções sociais.

Das Bewußtsein entsteht unmittelbar aus der Lage, in die jeder Einzelmensch in der Gesellschaft versetzt ist, aus den Wirkungen, die diese Lage, die sich aus ihr ergebenden Aufgaben, ihr Gelingen oder Mißlingen etc. auf jeden Einzelmenschen ausüben, die er, äußerlich wie innerlich, zu bewältigen trachten muß, um sein Leben als Einzelmensch in der Gesellschaft in einer Weise zu verwirklichen, die seine Existenz sichert und ihm womöglich darüber hinaus das Maximum an innerer Genugtuung und Einklang mit sich selbst verschafft. »Das Bewußtsein«, sagt Marx in der »Deutschen Ideologie«, »kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«[660] Auch in der unmittelbarsten Gegebenheit solcher Lebensprozesse entsteht die fundamentale, zusammenhängende und unaufhebbare Polarität des gesellschaftlichen Seins: Individualität und Gattungsmäßigkeit als Grundstruktur der Praxis, des sie leitenden, begleitenden und aus ihr folgenden Bewußtseins. Es kann als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, daß Inhalt, Form, Wechselbeziehungen etc. von Gattungsmäßigkeit und Individualität auf jeder Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden beschaffen sind und verschiedene Beziehungen zueinander ins Leben rufen. Darum kann — bewußtseinsmäßig — einmal die eine, das andere Mal die andere Komponente im Vordergrund des Interesses stehen, zuweilen so stark, daß die andere gänzlich zu verschwinden scheint. Das ist z. B. in der Gegenwart der Fall. Die Individualität beherrscht, besonders in der Intelligenz das Bewußtsein so ausschließlich, daß Vorstellungen dominieren, als ob es eine Gattungsmäßigkeit und mit ihr eine Gebundenheit alles Individuellen an die Gesellschaftlichkeit gar nicht gäbe (höchstens rein und negativ objektiv in der Form der »Entfremdung«). Der darin enthaltene ontologische Illusionismus verrät sich indessen, sobald man sich den Tatsachen zuwendet, schon darin, daß objektiv das Ansichsein der menschlichen Gattung noch nie so weit und vielseitig, wenn auch in äußerst widerspruchsvollen Formen, entwickelt war, wie es heute ist, wenn auch von seinem eigenen Fürsichsein noch äußerst wenig zum Vorschein kommt. So wäre es lächerlich, anzunehmen, daß diese hohe und differenzierte Stufe an sich ohne Einfluß auf die Individualität der Menschen bleiben könnte. Betrachtet man die Gattungsmäßigkeit ihrem Sein nach und nicht bloß, wie sie sich im Bewußtsein einzelner Menschen spiegelt und ausdrückt, so bewahrheitet sich der Ausspruch von Marx, daß »der wirkliche geistige Reichtum des individuums ganz von de m Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt«.[661]

660 {49} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 15; MEW 3, S. 26.
661 {50} Ebd., S. 26; ebd., S. 37.



A consciência surge imediatamente a partir da situação em que cada ser humano singular está colocado na sociedade, a partir dos efeitos que essa situação, que as tarefas que dela decorrem, seu sucesso ou insucesso, etc., exercem sobre cada ser humano singular, que ele, externa como internamente, tem de se esforçar por dominar para realizar sua vida como ser humano singular na sociedade em um modo que assegure sua existência e, além disso, encontre o máximo de satisfação e harmonia consigo próprio. »A consciência«, diz Marx, em »A ideologia alemã«, »não pode jamais ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real«[662]. Mesmo na mais imediata dadidade de tais processos de vida surge a polaridade fundamental, conexa e inexorável do ser social: individualidade e generidade como estruturas fundamentais da práxis, da consciência que a guia, acompanha e dela resulta. Pode ser pressuposto como em geral conhecido que conteúdo, forma, inter-relações, etc., de generidade e individualidade são diferentemente obtidos em cada etapa do desenvolvimento social e engendram diferentes relações entre si. É por isso que — na consciência —, por vezes um, outras vezes outro, dos componentes pode estar no plano de frente dos interesses, por vezes tão intensamente, que o outro parece desaparecer de todo. Esse é, p. ex., o caso no presente. A individualidade domina a consciência, em especial da *intelligentsia*, tão exclusivamente que dominam representações (*Vorstellungen*) como se absolutamente não se desse uma generidade e, com ela, uma dependencialidade de todos os indivíduos à socialidade (no máximo, pura e objetivamente negativa, na forma da »alienação«). O ilusionismo ontológico que aqui emerge trai a si próprio tão logo se volte aos fatos, já que o ser-em-si do gênero humano jamais se desenvolveu tão ampla e variadamente, mesmo se em formas extremamente plenas de contradições, como hoje, mesmo que venha à luz ainda extremamente pouco de seu próprio ser-para-si. Portanto, seria ridículo aceitar que esse patamar elevado e diferenciado pudesse permanecer sem influência sobre a individualidade dos seres humanos. Considerada a generidade segundo seu ser e não meramente como se reflete e expressa na consciência dos seres humanos singulares, confirma-se a observação de Marx de que »a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais«[663].

662 {49} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.94.
663 {50} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.41.

Diese wirklichen Beziehungen sind aber Produkte der Arbeitsteilung, sie stellen den Menschen die in ihrem Leben zu beantwortenden Fragen und entwickeln dadurch in ihm die Fähigkeiten zu ihrer Beantwortung, wobei diese Antworten im Menschen die Individualität und die Gattungsmäßigkeit simultan entwickeln. Wir haben ja gezeigt, daß Vergegenständlichung und Entäußerung Aspekte derselben praktischen Akte sind, die Berechtigung, sie überhaupt zu unterscheiden, beruht gerade darauf, daß in der Vergegenständlichung der Mensch etwas praktisch hervorbringt, und sei es bloß der Ausdruck seiner Gefühle durch die Sprache, das seinem Wesen nach vorwiegend gattungsmäßig ist, das in irgendeinem Maßstab ein Aufbauelement dessen bildet, was die Gattung gerade ist, während der Aspekt der Entäußerung im selben Akt darauf hindeutet, daß dieser von einem individuellen Menschen in Bewegung gebracht wurde und dessen individuelle Entfaltung, positiv oder negativ, ausdrückt und beeinflußt. Was immer die Menschen also über sich selbst denken mögen, diese Simultanität bleibt unaufhebbar: sie können ihre Individualität nur in derartigen Akten ausdrücken, in denen sie, einerlei ob bewußt oder unbewußt, an der Ausbildung ihrer eigenen Gattungsmäßigkeit mitwirken. Wir wissen ebenfalls, daß diese Akte nur infolge der in ihnen wirksamen Verallgemeinerungen eine solche Wirksamkeit erhalten; Verallgemeinerungen dieser Art sind aber ihrerseits die Voraussetzungen dafür, daß sie Bausteine der Ideologien werden, daß sie geeignet werden, die vom gesellschaftlichen Leben aufgeworfenen Konflikte austragen zu helfen. Wenn wir nun diese Prozesse näher betrachten, so müssen wir nochmals feststellen, daß sie, obwohl sie notwendig aus teleologischen Setzungen entstanden sind, als gesellschaftliche Prozesse keinerlei teleologischen Charakter besitzen können. Der gesellschaftliche Prozeß selbst besteht aus Kausalreihen, die zwar von teleologischen Setzungen in Gang gebracht wurden, die aber, wenn einmal zur Wirklichkeit geworden, ausschließlich als Kausalitäten wirksam sein können. Indem nun die gesellschaftliche Arbeitsteilung immer kompliziertere Beziehungen schafft, entstehen Entäußerungen (Vergegenständlichungen), die für konkrete Zwecke geeignet oder ungeeignet sind, und die Kausalität des Prozesses verleibt sich die ersteren ein, eliminiert die letzteren, beides allerdings nur in einer tendenziellen Weise.

Hier interessiert uns vor allem das Schicksal jener Entäußerungen, die zur Entstehung, zum Wirksamwerden der Ideologien führen. Sie haben schon in ihrer unmittelbaren Erscheinungsweise, wenn nur noch ein einzelnes Individuum seine eigenen Lebenskonflikte auszutragen versucht, stets ein Doppelgesicht: einerseits wird ihr Inhalt von den (wirklichen oder eingebildeten) Lebensbedürfnissen des Einzelmenschen bestimmt, andererseits ist die Intention ihres Ausdrucks theoretisch wie praktisch darauf gerichtet, den so entstehenden persönlichen Akt als



Essas relações reais são, todavia, produtos da divisão de trabalho; elas colocam aos seres humanos questões a serem respondidas em suas vidas e desenvolvem, com isso, neles, a capacidade de resposta, com o que esse responder simultaneamente desenvolve a individualidade e a generidade no ser humano. Já mostramos que objetivação e exteriorização são aspectos dos mesmos atos práticos, que a justificação de separá-los em geral apoia-se precisamente em que, na objetivação, o ser humano produz algo prático, mesmo que seja meramente a expressão de seu sentimento através da linguagem que, segundo sua essência, é preponderantemente genérica, que em alguma medida constitui um elemento da estrutura do que o gênero justamente é, enquanto o aspecto da exteriorização no mesmo ato aponta a que este é posto em movimento por um ser humano individual e que expressa e influencia, positiva ou negativamente, o seu desdobramento individual. O que quer, portanto, que os seres humanos possam pensar de si próprios, essa simultaneidade permanece inexorável: apenas podem expressar sua individualidade naqueles atos que, consciente ou inconscientemente, tomam parte na formação de sua própria generidade. Sabemos, igualmente, que esses atos adquirem uma tal efetividade apenas como consequência de sua efetiva generalização; generalizações desse tipo são, todavia, por seu lado, os pressupostos para que se tornem componentes das ideologias, que se tornem adequados a auxiliar para dirimir os conflitos que se elevam da vida social. Ao considerarmos mais de perto esses processos, uma vez mais devemos constatar que, embora tenham surgido necessariamente de posições teleológicas, não podem possuir nenhum caráter teleológico como processos sociais. O processo social enquanto tal consiste de cadeias causais que são postas em andamento, de fato, por posições teleológicas, as quais, todavia, uma vez tornadas realidade, podem ser operantes exclusivamente como causalidades. À medida que a divisão social de trabalho cria relações sempre mais complicadas, surgem exteriorizações (objetivações) que são adequadas ou inadequadas para as finalidades concretas e a causalidade do processo incorpora-se às primeiras, elimina as últimas, ambas, todavia, apenas em um modo tendencial.

Aqui nos interessa, antes de tudo, o destino daquelas exteriorizações que conduzem ao surgir, ao tornar-se efetivo das ideologias. Elas têm, já em seu modo fenomênico imediato, quando apenas um indivíduo singular tenta dirimir seus próprios conflitos de vida, uma dupla face: por um lado, seu conteúdo é determinado pelas necessidades (reais ou imaginárias) do ser humano singular; por outro lado, a intenção de sua expressão é dirigida, teórica bem como praticamente, a colocar o ato pessoal que assim surge como

Verwirklichung von etwas gesellschaftlich Seinsollen dem hinzustellen. Einerlei, ob das letztere sachlich richtig oder falsch ist, ob die Intention bona fide oder mala fide entstanden ist, diese Gedoppeltheit von Individualität und Gattungsmäßigkeit ist in jedem solchen Akt zwangsläufig enthalten (selbst Gide ist gezwungen, die »action gratuite« als etwas Seinsollendes, als auf die Gattung Bezogenes zum Ausdruck zu bringen). Diese für das Entstehen und Wirksamwerden unerläßlichen Verallgemeinerungen haben der Mehrzahl nach ihre Grundlage in den unmittelbar wichtigen gesellschaftlichen Tatsachen des Alltagslebens; würden in diesen nicht Gemeinsamkeiten der menschlichen Geschicke sich praktischhandgreiflich offenbaren, so könnten solche Verallgemeinerungen, die über diese Unmittelbarkeit hinausgehen, kaum entstehen, geschweige denn einflußreich werden; diese Basis der Alltagserfahrungen begründet erst ihre verbreiterte und vertiefte Anwendung zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Möglichkeit und Notwendigkeit. Es mag für diese Lage als Illustration dienen, daß Horaz seine weite Verallgemeinerung, das »tua causa agitur« mit dem Bild verknüpft, daß eine Feuersbrunst beim Nachbarn auch mich bedroht. Es ist deshalb nicht so schwer, die allgemein gesellschaftliche Durchschlagskraft von Verallgemeinerungen einzusehen, die mehr oder weniger unmittelbar oder nahe und übersichtlich vermittelt mit der Alltagspraxis der Menschen verbunden sind. Das ist bei Gewohnheiten, Sitten, bis zur praktisch ausgeübten Sittlichkeit, bis zu den Rechtsregeln und zur politischen Praxis leicht ersichtlich. Daß überall das konkrete Gelten einer bestimmten Verallgemeinerung das Ergebnis eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses ist, spricht dafür und nicht dagegen. Denn wenn etwa zu Beginn der kapitalistischen Entwicklung breite Bauernschichten dem geschriebenen Recht, der modernen gerichtlichen Rechtspraxis gegenüber ein ablehnendes Verhalten zeigten, so drückte sich darin vor allem ein klassenmäßig berechtigtes Mißtrauen gegenüber der Herrschaft von allgemein gesetzlichen Regelungen aus, die von den Interessen einer anderen Klasse bestimmt waren (Gegensatz von Stadt und Land), unter keinen Umständen handelt es sich aber objektiv um einen Widerstand gegen Verallgemeinerung überhaupt, sondern um die Verteidigung der alten, überlieferten, eigenständigen Verallgemeinerungen (aus Tradition, Sitte, Gewohnheit etc. gewonnen) den neuen und fremden gegenüber. Die hier waltenden Tendenzen ließen sich nicht allzu schwer auf allen Gebieten der gesellschaftlichen Praxis, in jedem Alltagsleben, das ihnen entspricht, aufweisen. Vor allem deshalb, weil es sich hier überall zwar um Verallgemeinerungen handelt, jedoch in ihrer Unmittelbarkeit um partikulare, die Einzelfälle, Komplexe von Einzelfällen auf das Niveau einer konkret-beschränkten Gattungsmäßigkeit erheben.



realização de algo que socialmente coloca o dever-ser. É indiferente se este último é correto ou falso, se a intenção surgiu de *bona fide* ou *mala fide*, essa duplicidade de individualidade e generidade está contida inevitavelmente em cada um de tais atos (mesmo Gide é forçado a expressar a »*action gratuite*« como algo do-dever-ser, como algo referente ao gênero). Estes, para o surgir e tornar-se-efetivo dessas imperativas generalizações, têm majoritariamente sua base nos fatos sociais imediatamente importantes da vida cotidiana; se nela não se revelasse a comunidade do destino humano palpável-praticamente, não poderiam surgir, muito menos tornar-se influentes, tais generalizações que vão para além dessa imediaticidade; essa base das experiências cotidianas justifica apenas sua aplicação ampla e profunda a uma possibilidade e necessidade social geral. Talvez possa servir como ilustração dessa situação que Horácio combine sua ampla generalização, o »*tua causa agitur*«, com a imagem de um incêndio na casa vizinha que também ameaça a mim. É por isso que não é tão difícil enxergar a força de penetração social geral de generalizações que mais ou menos imediatamente, ou próxima e claramente mediadas, estão vinculadas com a práxis cotidiana dos seres humanos. Nos hábitos, costumes, na moral levada avante na prática, nas regras do Direito e na práxis política, isto é facilmente evidente. Que, por toda parte, a validade concreta de uma determinada generalização é o resultado de um processo histórico-social, fala a favor disso, e não contra. Pois, quando, por exemplo, no começo do desenvolvimento capitalista, amplos estratos de camponeses mostraram um comportamento desaprovador ante o Direito escrito, ante a moderna práxis jurídica judicial, assim se expressaram antes de tudo uma fundada desconfiança de classe para com o domínio de regulações legais gerais que foram determinadas pelos interesses de outra classe (oposição de cidade e Estado), em nenhuma circunstância trata-se, contudo, objetivamente, de uma resistência contra a generalização em geral, mas da defesa das generalizações antigas (obtidas a partir da tradição, costume, hábito, etc.) tradicionais, independentes das novas e estranhas. As tendências aqui prevalecentes deixam-se não muito dificilmente exibir em todas as esferas da práxis social, em toda a vida cotidiana que lhes corresponde. Antes de tudo porque se trata em todos os lugares, de fato, de generalizações, todavia em sua imediaticidade, de casos particulares, que elevam complexos de casos particulares a uma generalidade limitado-concreta.

Hier sorgt die innere Dialektik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses dafür, daß die infolge der Arbeitsteilung entstandenen Komplexe geistiger Art ihre ideologischen Funktionen erfüllen können. Damit ist aber dieser Problemkreis noch nicht abgeschlossen. Sowohl von der Seite der Individualität wie von der der Gattungsmäßigkeit sind Verallgemeinerungen höherer Art entstanden, die auf beiden Polen des gesellschaftlichen Seins zum Austragen der wesentlichen Entwicklungskomplexe geeignet sind, die die Fähigkeit haben, die Widersprüche auf beiden Polen und in ihren Wechselwirkungen so zu verallgemeinern, daß die Menschheit instand gesetzt wird, das Ansich ihres objektiven Sichselbsterreichthabens, das in dieser Hinsicht nur einen Möglichkeitsspielraum vorstellt, in die Wirklichkeit des eigenen Fürsichseins zu verwandeln. Solche Ideologien hat die Menschheitsentwicklung in der Tat produziert, vor allem in der Philosophie und in der Kunst. Diese sind insofern die reinsten Formen der Ideologie, als sie keinerlei unmittelbar-realen Einwirkungen auf die Ökonomie und auf die mit ihr verbundenen, für ihre gesellschaftliche Reproduktion unentbehrlichen sozialen Gebilde auszuüben gewillt und befähigt, jedoch bei der wirklichen Lösung der hier aufgegebenen Probleme dennoch unersetzbar sind.

Es ist allgemeine Sitte —wie vor allem in der Lehre vom absoluten Geist bei Hegel — dabei auch die Religion zu behandeln. Wir wollen hier davon absehen, weil diese als Faktor in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nie eine reine Ideologie im gerade jetzt gemeinten Sinne war und ist, sondern zugleich und vor allem auch ein unmittelbar wirksamer Faktor in der realen gesellschaftlichen Praxis der Menschen. Indem sie — und zwar in sehr wesentlicher Weise — immer zugleich Zielsetzungen hat, die mit denen der Philosophie parallel laufen, repräsentiert sie gesellschaftlich-ontologisch eine synthetische Übergangsform zwischen Politik und Philosophie. Es gibt natürlich zuweilen Philosophien und auch einzelne Kunstprodukte, die ihr Aussprechen von gattungsmäßigen Verallgemeinerungen, unmittelbar in Praxis umzusetzen versuchen. Die Religionen unterscheiden sich jedoch von ihnen auch in solchen extremen Fällen darin, daß sie der Regel nach gesellschaftlich-organisatorische Mittel, Machtmittel in Bewegung zu setzen imstande sind, was außerhalb des Möglichkeitskreises von Philosophie und Kunst liegt. Wenn die politische Praxis sie zuweilen auch in solcher Weise gebraucht, sind die Mittel des praktischen Durchsetzens politischer (und nicht philosophischer oder künstlerischer) Art, während die Religionen dazu eigene Apparate auszubilden pflegen. Gesellschaftlich unterscheiden sich ja Sekten und Kirchen gerade in dieser Hinsicht; jene betrachten solche Apparate, ihr Hinausgehen über eine rein moralische Beeinflussung, als dem Wesen der Religiösität widersprechend. Ob diese gesellschaftliche Adaption der Mittel einer politischen Praxis in



Aqui, a dialética inerente ao processo de desenvolvimento social cuida para que os complexos de tipo espiritual surgidos como consequência da divisão de trabalho possam cumprir suas funções ideológicas. Com isso, contudo, esse círculo de problemas não foi encerrado. Tanto no aspecto da individualidade, quanto no da generidade, surgem espécies mais elevadas de generalizações que são adequadas para o dirimir dos complexos essenciais de desenvolvimento em ambos os polos do ser social, que têm a capacidade de generalizar as contradições nos dois polos e em suas interações, de tal modo que a humanidade torna-se posta com a capacidade de transformar o em-si de seu objetivo ter-alcançado-por-si-própria, que desse ponto de vista representa apenas um espaço de manobra de possibilidades na realidade do próprio ser-para-si. Tais ideologias, o desenvolvimento da humanidade de fato produziu antes de tudo na filosofia e na arte. Estas são as formas mais puras de ideologia, na medida em que não intencionam nem são capazes de levar a cabo quaisquer efeitos sobre a economia e sobre os a ela vinculado, sobre as formações sociais indispensáveis à sua reprodução social; todavia, para a solução real dos problemas ali designados são, ainda assim, insubstituíveis.

É costume geral — como antes de tudo na teoria do espírito absoluto de Hegel — com isso também se tratar da religião. Queremos disto aqui nos abster porque esta, como fator na realidade social, nunca foi nem é uma pura ideologia precisamente no sentido aqui pensado, ao contrário, ao mesmo tempo e antes de tudo, é também um fator efetivo imediato na práxis social real dos seres humanos. Na medida em que ela — e de fato de modo muito essencial — tem sempre ao mesmo tempo posições de finalidade que correm paralelas com aquelas da filosofia, ela representa ontológico-socialmente uma sintética forma de transição entre política e filosofia. Há, naturalmente, por vezes, filosofias e mesmo produtos artísticos singulares que tentam converter imediatamente em práxis o seu enunciar de generalizações genéricas. As religiões se diferenciam destas, todavia, mesmo em tais casos extremos, em que, por regra, são capazes de colocar em movimento meios organizadores-sociais, meios de poder, o que se situa fora do círculo de possibilidade da filosofia e da arte. Se, por vezes, a práxis política as utiliza em tal modo, são meios da imposição prática de espécie política (e não filosófica ou artística), enquanto as religiões costumam para isso formar aparatos próprios. Socialmente, as seitas já se diferenciam das igrejas precisamente nesse sentido; aquelas consideram que tais aparatos, seu ir para além da pura influência moral, como contraditório com a essência da religião. Se essa adaptação social de meios em uma práxis política

Verbundenheit mit einem bestimmten Staat oder in überstaatlicher Weise, selbständig oder bei Inanspruchnahme der staatlichen Mittel etc. vor sich geht, muß historisch besonders untersucht werden. Hier kam es nur — im Gegensatz etwa zu Hegel — darauf an, die verschiedene Beschaffenheit von Religion zu Philosophie und Kunst vom Standpunkt der Ontologie des gesellschaftlichen Seins aufzuzeigen, wobei bemerkt werden kann, daß Hegel, und mancher andere, zu dieser Fehlkonstruktion dadurch kamen, daß sie den Gesamtkomplex der Religion auf Theologie oder Religionsphilosophie reduziert haben. Es ist Sache der unbefangenen historischen Forschung, diese Zusammenhänge konkret aufzudecken. Hier, wo nur die reinen Formen der Ideologie als spezifische Phänomene angedeutet werden sollen, würde das Eingehen auf solche verwikkelte Übergangsformen die Fragen eher verwirren als klären. Dazu kommt noch, daß, während Philosophie und Kunst, in der Totalität ihrer Entwicklung betrachtet, darauf gerichtet sind, die Menschengattung, d. h. das gesellschaftliche Sein und in ihm das der Menschen mit der Intention auf ihr Fürsichsein, also defetischisierend, die Entfremdungen wenigstens gedanklich auflösend, zu bearbeiten, hat demgegenüber jede Religion, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, infolge des in ihr notwendigen Leugnens der Immanenz, der Diesseitigkeit des gesellschaftlichen Seins selbst, eine — allerdings eigenartige — Tendenz zur Entfremdung als unaufhebbare Basis. Da das ontologische Problem wesentlich an die von ihr herausgelöste Praxis gebunden ist, scheint es uns am zweckmäßigsten, sie in der Ethik als besondere Abart der Praxis eingehender zu behandeln.

Wie bei jeder ontologischen Frage muß die Genesis den Ausgangspunkt zu ihrem Verständnis bilden. Schon hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Ökonomie und Ideologie im allgemeinen und dementsprechend auch innerhalb des ideologischen Gebietes selbst. Jede rein bewußtseinsmäßige Bearbeitung der Wirklichkeit, einerlei ob, wann und wie sie faktisch zur Ideologie wird, geht vom Reproduktionsprozeß des gesellschaftlich gewordenen Lebens der Menschen aus. Es ist die Entwicklung der Produktivkräfte, die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die je ein solches Gebiet (sagen wir Mathematik oder Geometrie) gerade im Interesse der Produktion von der Produktion selbst loslöst, ihm eine selbständige Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zuweist. Hier ist es ohne weiteres evident, daß die durch Arbeitsteilung geschaffene gesellschaftliche Selbständigkeit eines Wissensgebietes zugleich die darin erforderlichen und nötigen Verallgemeinerungen auf ein immer höheres Niveau erhebt und dadurch, direkt oder indirekt, auf die Möglichkeit der Entwicklung der Produktivkräfte einwirkt. Das Selbständigwerden, die Differenzierung der Wissenschaften geschieht also spontan im Laufe und infolge der wachsenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Wenn wir



procede em combinabilidade com um Estado determinado ou em um modo supraestatal, independente ou pelo recurso aos meios estatais, etc., deve ser em particular investigado historicamente. Aqui nos importava apenas — em oposição, por exemplo, a Hegel — mostrar a qualidade diferente da religião para com a filosofia e a arte do ponto de vista da ontologia do ser social, acerca do que pode ser comentado que Hegel e muitos outros chegaram a essa construção errônea por terem reduzido a religião à teologia ou à filosofia da religião. É uma questão da investigação histórica imparcial concretamente desvelar essas conexões. Aqui, onde devem ser apenas indicadas as formas puras de ideologia como um fenômeno específico, tratar de tais intricadas formas de transição antes confundiria do que esclareceria a questão. Some-se a isso que, enquanto a filosofia e a arte, consideradas na totalidade de seu desenvolvimento, são dirigidas a cultivar o gênero humano, *i.e.*, o ser social e, nele, o ser humano, com a intenção de seu ser-para-si, portanto desfetichizante, dissolvendo ao menos intelectualmente as alienações, toda religião, em comparação, tem, como mostraremos no próximo capítulo, como consequência do seu necessário negar da imanência, da terrenidade, do próprio ser social, uma — ainda que peculiar — tendência para a alienação como uma base inexorável. Já que o problema ontológico é essencialmente ligado à práxis que dela se desenvolveu, parece-nos mais recomendável tratar dela detalhadamente na ética como variação particular da práxis.

Como em toda questão ontológica, a gênese deve constituir o ponto de partida para a sua compreensão. Já aqui se mostra uma diferença essencial entre economia e ideologia em geral e, correspondentemente, também no interior da própria esfera ideológica. Toda pura elaboração consciente da realidade, a prescindir de quanto e como de fato se torna ideologia, parte do processo de reprodução da vida dos seres humanos tornada social. É o desenvolvimento das forças produtivas, da divisão social de trabalho que destaca tais esferas (digamos, matemática ou geometria) da produção, precisamente no interesse da produção, designando a elas uma posição independente na divisão social de trabalho. Aqui é sem mais evidente que a independência social, criada pela divisão de trabalho, de alguma esfera do saber ao mesmo tempo eleva a um nível sempre mais alto as generalizações aqui requeridas e necessárias e, através disso, direta ou indiretamente, atua sobre a possibilidade de desenvolvimento das forças produtivas. O tornar-se independente, a diferenciação das ciências, ocorre, portanto, no curso espontâneo e em consequência da crescente divisão social de trabalho. Se agora dirigirmos

nun unser Interesse auf die Genesis der Philosophie richten, so müssen wir vorerst zur Kenntnis nehmen, daß es a priori keine genau bestimmbare Grenze zwischen wissenschaftlichen und philosophischen Verallgemeinerungen gibt; selbst heute, in einer Zeit, in der die Arbeitsteilung zur Tendenz führt, zwischen den verschiedenen Zweigen des Wissens künstliche, fetischisierende Schranken zu errichten, ist es bei bestimmten Verallgemeinerungen oft schwer festzustellen, ob sie wissenschaftlichen oder philosophischen Charakters sind.

Dementsprechend ist ihr Verhalten historisch außerordentlich verschieden, wobei allerdings doch eine deutliche Richtung zur Divergenz klar sichtbar wird: die Philosophie führt die Verallgemeinerungen der Wissenschaften vor allem darin weiter, daß sie sie zu dem geschichtlichen Entstehen und Schicksal der Menschengattung, zu ihrem Wesen, Sein und Werden in eine untrennbare Beziehung bringt. Während die Verallgemeinerungsmethode in den Wissenschaften immer stärker eine desanthropomorphisierende wird, bedeutet ihre Aufgipfelung in der Philosophie zugleich einen Anthropozentrismus. Das Wort zugleich muß dabei unterstrichen werden. Denn im Gegensatz zur anthropomorphisierenden Grundtendenz der Künste bedeutet die Methode der Philosophie niemals einen Bruch mit der der Wissenschaften. Das Hinausgehen über die Schranken der anthropologisch gebundenen Apperzeption der Welt bleibt in der Philosophie beibehalten, wird sogar zuweilen gesteigert; ihre Entwicklung zeigt ein immer vertiefteres, freilich immer auch kritisches Bündnis mit den echten (nicht manipulationsartigen) Methoden der Wissenschaftlichkeit. Der Anthropozentrismus bedeutet in diesem Zusammenhang etwas Doppeltes: einerseits, daß für die Philosophie das Wesen und Schicksal der Menschengattung, ihr Woher? und Wohin? das permanente — freilich zeitlichhistorisch stets gewandelte — Zentralproblem bilden. Das Hinausgehen über die notwendigen Arbeitsteilungen der Wissenschaften, die philosophische Universalität ist in einer echten Philosophie nie Selbstzweck, nie eine bloß enzyklopädische oder pädagogische Synthese von beglaubigten Resultaten, sondern eine Systematisierung als Mittel, um dieses Woher? und Wohin? der Menschengattung möglichst adäquat begreifen zu können.

Andererseits ist aber auch dieses Wissen nie Selbstzweck. Es gibt keinen Philosophen, der diesen Namen nicht bloß in eng akademischem Sinn, sondern wirklich verdient, dessen Denken nicht darauf gerichtet wäre, in die entscheidenden Konflikte seiner Periode entscheidend einzugreifen, die Prinzipien ihrer Austragung auszuarbeiten und dadurch dem Austragen selbst eine entschiedenere Richtung zu geben. Wir haben wiederholt auf die wichtige Rolle hingewiesen, die die ideologische Bedeutung der wissenschaftlichen Forschungen von Galilei in der krisenhaften Übergangszeit zwischen Feudalismus und Kapitalismus gehabt



nosso interesse à gênese da filosofia, de início devemos tomar conhecimento de que não há, *a priori*, nenhum preciso limite determinável entre as generalizações científicas e filosóficas; mesmo hoje, em uma época em que a divisão de trabalho conduz à tendência de erigir barreiras fetichizantes, artificiais, entre os diferentes ramos do saber, é com frequência difícil constatar entre determinadas generalizações se são de caráter científico ou filosófico.

Correspondentemente, historicamente seu comportamento é extremamente diverso, no qual, certamente, uma nítida direção à divergência é claramente perceptível: a filosofia avança as generalizações das ciências antes de tudo em que ela as leva a uma relação inseparável para com o surgir histórico e o destino do gênero humano, para com a sua essência, ser e devir. Enquanto o método de generalização nas ciências torna-se sempre mais intensamente desantropomorfizante, seu ápice na filosofia significa simultaneamente um antropocentrismo. Nisso, a palavra simultaneamente tem de ser sublinhada. Pois, em oposição à tendência fundante antropomorfizadora da arte, o método da filosofia jamais significa uma ruptura com as ciências. O ir para além das barreiras da antropologicamente dependente apercepção do mundo permanece mantido na filosofia, por vezes torna-se mesmo mais intenso; seu desenvolvimento mostra uma aliança sempre mais detalhada, admissivelmente também sempre crítica, com os métodos autênticos (não de tipo manipulador) da cientificidade. O antropocentrismo significa nessa conexão algo duplo: por um lado, que, para a filosofia, constitui o problema central permanente — claro, histórico-temporalmente sempre transformado — a essência e o destino do gênero humano, seu de onde? e para onde? O ir para além das necessárias divisões de trabalho das ciências, a universalidade filosófica, em uma filosofia autêntica não é jamais finalidade por si própria, jamais uma mera síntese enciclopédica ou pedagógica de resultados em que se acredita, mas uma sistematização como meio para poder apreender o mais adequadamente possível esse de onde? e para onde? do gênero humano.

Por outro lado, contudo, jamais esse saber é autofinalidade. Não há nenhum filósofo que mereça esse nome, não apenas em estrito sentido acadêmico, mas que realmente o mereça, cujo pensamento não seja dirigido a intervir decisivamente nos conflitos decisivos de seu período, a elaborar os princípios de sua resolução e, através do próprio dirimir, dar uma direção mais resoluta. Temos apontado seguidamente o importante papel do significado ideológico que tiveram as pesquisas científicas de Galileu no crítico período de transição entre feudalismo

haben. Diese Rolle ist aber, so wenig sie im welthistorischen Sinn zufällig ist, doch nicht aus den zentralen Intentionen seiner Lehre erwachsen. Diese ist auf die rein wissenschaftliche Feststellung von konkreten Naturgesetzlichkeiten gerichtet und ihr historisches Schicksal als wichtige Ideologie läßt dies ihr Wesen unberührt; nach der Krise wurde sie, richtigerweise, als das erkannt, was sie ist. Die Lehre Giordano Brunos hat dagegen gerade diese Intention: es ist ihr Wesen, in eben diese Krise entscheidungbringend einzugreifen. Und von der ionischen Naturphilosophie bis Hegel ist jede echte Philosophie aus solchen Intentionen geboren, ganz gleichgültig, ob in ihrer Darstellungsweise das kriegerische Pathos Brunos laut wird oder der Tonfall eine Tendenz auf reine Objektivität zeigt. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen Bruno und Spinoza ein wesentlich stilistischer, der die tiefe Verwandtschaft des letzten Wesens beider unberührt läßt.

Damit sollen natürlich die großen Philosophen keineswegs zu politischen Aktivisten gemacht werden, obwohl natürlich ihr Verwurzeltsein in den großen Fragen ihrer Zeit viel tiefgreifender und für ihren Gehalt ausschlaggebender ist, als es nach den akademischen Lehrbüchern scheinen würde. Es kommt dabei darauf an, wohin die Intention jener Setzungen, die in beiden Fällen die ideologische Praxis bestimmen, hinzielt. Wir haben zu zeigen versucht, daß dieses Ziel in der politischen Praxis unmittelbar stets das »nächste Kettenglied« im Sinne Lenins sein muß, während eine damit auch nur verwandte Kategorie nie zum typischen Bild der echten Philosophie gehört. Sie kann zwar unter Umständen auch eine sehr bestimmte und konkrete Umwandlung der Gesellschaft sich als Ziel setzen, dieses wird aber, soweit die Behandlung die rein philosophische Ebene nicht verläßt, stets einen gewissen utopischen Charakter haben, da die realen Vermittlungsglieder der Verwirklichung mit einem typisch philosophischen Gedankenapparat unmöglich erfaßbar sind. Diese Unmöglichkeit der Verwirklichung bedeutet jedoch keine ideologische Einflußlosigkeit. Denn alle Utopien, die auf philosophischer Höhe stehen, können (und zumeist wollen) nicht bloß auf die unmittelbare Zukunft unmittelbar zutreffen, wie dies jeder Politiker erstreben muß, sie haben vielmehr eine Intention, die jene Art und jenes Niveau der Gattungsmäßigkeit meint, die aus dem optimalen Austragen der jeweiligen Krise entsteigen könnte. Die Objektivität und direkte Wahrheit solcher Utopien kann also höchst problematisch sein, aber gerade in solcher Problematik ist ihr Wert für die Menschheitsentwicklung ununterbrochen, freilich oft verworren, tätig. Wir haben ja gesehen, daß die realgesellschaftliche Lösung einer jeden solchen Krise nur einen Möglichkeitsspielraum dazu schaffen kann, was die Menschheit auf diesem neuen Boden aus sich selbst zu machen imstande ist. Und wenn das von der Philosophie Ausgesprochene ihrerseits auch bloß eine Möglichkeit ist, hat sie —



e capitalismo. Esse papel, todavia, que é pouco casual em sentido histórico-mundial, ainda assim não se eleva das intenções centrais de sua teoria. Esta é dirigida à pura constatação científica das legalidades naturais concretas e seu destino histórico enquanto importante ideologia deixa intocada essa sua essência; após a crise ela foi, corretamente, reconhecida como o que é. A teoria de Giordano Bruno, em troca, tem precisamente essa intenção: é sua essência intervir justamente para trazer uma decisão a essa crise. E desde a filosofia jônica da natureza até Hegel, toda autêntica filosofia nasceu de tais intenções, de todo indiferente a se seu modo de exposição é o ruidoso *páthos* aguerrido de Bruno ou mostra a entonação de uma tendência à pura objetividade. Nesse sentido, a diferença entre Bruno e Espinosa é essencialmente estilística, que deixa intocada a profunda afinidade da essência de ambos.

Com isso, naturalmente, os grandes filósofos de modo algum devem ser transformados em ativistas políticos, embora naturalmente seu enraizamento nas grandes questões do seu tempo é mais profundo e mais decisivo para seu conteúdo do que deixam aparecer os manuais acadêmicos. Sobre isso o que nos importa é para onde mira a intenção daquelas posições que em ambos os casos determinam a práxis ideológica. Tentamos mostrar que essa finalidade na práxis política tem de imediatamente sempre ser o »elo mais próximo da corrente« no sentido de Lenin, enquanto que nenhuma categoria mesmo se com ela apenas relacionada pertence ao quadro típico da autêntica filosofia. Ela, de fato, pode, sob circunstâncias, também se colocar como finalidade uma mudança muito determinada e concreta da sociedade, mas esta terá, todavia, enquanto o tratamento não abandone o puro plano filosófico, sempre um certo caráter utópico, pois os elos reais de mediação da realização são impossíveis de serem apreendidos como um típico aparato de pensamento filosófico. Essa impossibilidade da realização não significa, contudo, nenhuma falta de influência ideológica. Pois todas as utopias que estão em nível filosófico podem (e na maior parte, desejam) não meramente aplicar-se imediatamente sobre o futuro imediato, como deve visar todo político, elas têm, antes, uma intenção que se refere aquele tipo e nível de generidade que poderia emergir do dirimir da respectiva crise. A objetividade e a verdade direta de tais utopias podem, portanto, ser altamente problemáticas todavia, justamente em tal problemática está o seu valor ativo, ininterrupto, admissivelmente com frequência confuso, para o desenvolvimento da humanidade. Já vimos que apenas um espaço de manobra de possibilidades pode criar a solução social-real de cada uma de tais crises, o que a humanidade é capaz de fazer de si mesma a partir desse novo solo. E, por seu lado, se o que foi articulado pela filosofia é meramente uma possibilidade tem ele —

wenn die Philosophie eine echte ist — die Bedeutung: die Möglichkeiten einer konkreten Entwicklungsstufe der Menschengattung konkret und dynamisch (in die Zukunft weisend) zum Ausdruck zu bringen.

Da nun die Menschheitsentwicklung eine kontinuierliche ist, da in ihr der Kampf um die Gattungsexistenz ununterbrochen um Ausdruck ringt, drücken die großen Philosophen Etappen dieser Entwicklung aus, etwas, das zumeist ohne richtiges und klares Bewußtsein auch in vielen Menschen als Sehnsucht, als unklarabstrakte Verneinung des Bestehenden, als verworrene Ahnung eines Kommenden usw. lebendig ist, dessen Wirkung — durch viele Vermittlungen — auch auf ihre Taten abfärbt. Auch hier muß das Ideologische solcher Konzeptionen hervorgehoben werden. Auch die Philosophien wirken nicht, weil sie in allen oder in den wesentlichen Fragen immer richtig, immer progressiv etc. sind, sondern weil sie in ihrer Weise die Ausfechtung solcher Konflikte fördern. Zu dem Möglichkeitsspielraum einer Krisenlage gehört auch das Falsche, das Retrograde, das Sophistische etc. Die Rolle der Philosophie kann also vom Standpunkt der Menschheitsentwicklung auch eine sehr negative sein. Dieses Problem kann natürlich ebenfalls nur in konkreten Untersuchungen richtig behandelt werden. Hier kann nur gesagt werden, daß den großen allgemeinen Trend der Entwicklung betrachtet, wird darin doch real das in die Zukunft Weisende letzthin dominieren. Solche Dauerwirkungen sind jedoch nur möglich, wenn die von der Philosophie gedanklich geprägte Gattungsmäßigkeit eine reale und wesentliche Bezogenheit auf diejenige hat, die im historischen Prozeß sich spontan als reale Möglichkeit im Möglichkeitsspielraum widerspruchsvoll herausbildet. Darum ist die Wirkungsgeschichte der Philosophie so tief widerspruchsvoll: einerseits besitzt sie immer eine innere lebendige Kontinuität (und bildet damit die reale Kontinuität des realen Prozesses in ihrer Art gedanklich ab), anderseits ist der Inhalt dieser Kontinuität ununterbrochen den radikalsten Wandlungen und Wendungen untere worfen, je nachdem, welches von einer großen Philosophie der Vergangenheit entworfene Bild vom Wesen der Menschengattung eine innere Beziehung zu den aktuellen Problemen dieses Inhalts in den Gegenwartsentscheidungen hat. Natürlich müssen solche Umwandlungen auch innerhalb der einzelnen vergangenen Denksysteme vor sich gehen. Die Konzeption der Gattung ist nie von reiner Homogenität, nie etwas Monolithisches, sondern — wie ihr Wirklichkeitsvorbild — ein dynamisch-konkreter Komplex, bewegt von konkreten Widersprüchen. Es ist selbstverständlich, daß besonders diese Beschaffenheit der großen Philosophien entscheidend in beiden Tendenzen der Kontinuität wirksam wird.

Das zentrale Objekt der Philosophie ist die Menschengattung, d. h. ein ontologisches Bild des Universums und in ihm der Gesellschaft von dem Aspekt aus, wie es



se a filosofia é uma autêntica — o significado: expressar concreta e dinamicamente (ao mostrar o futuro) as possibilidades de um patamar de desenvolvimento concreto do gênero humano.

Já que, então, o desenvolvimento da humanidade é um contínuo, que, nele, a luta pela existência do gênero ininterruptamente se esforça por se expressar, os grandes filósofos expressam etapas desse desenvolvimento, algo que é vivo em muitos seres humanos, na maior parte sem consciência correta ou clara, como anseio, como obscura negação do existente, como confuso pressentimento do porvir e assim por diante; esse efeito — através de muitas mediações — também colore seus atos. Também aqui deve ser enfatizado o ideológico de tais concepções. Também as filosofias operam, não porque são sempre corretas em todas ou nas questões essenciais, sempre progressistas, etc., mas porque promovem, ao seu modo, o dirimir de tais conflitos. Ao espaço de manobra de possibilidade de uma situação de crise também pertence o falso, o retrógrado, o sofístico, etc. O papel da filosofia do ponto de vista do desenvolvimento da humanidade pode também ser, portanto, um muito negativo. Esse problema, naturalmente, apenas pode ser corretamente tratado igualmente em investigações concretas. Aqui apenas pode ser dito que, observada a grande tendência geral do desenvolvimento, realmente o que nela domina por último é indicador do futuro. Tais efeitos duradouros são, todavia, apenas possíveis quando a generidade cunhada intelectualmente pela filosofia tem uma real e essencial referencialidade àquela generidade que contraditoriamente se desenvolve espontaneamente no processo histórico, como possibilidade real no espaço de manobra de possibilidade. É por isso que a história do efeito da filosofia é tão profundamente contraditória: por um lado, possui sempre uma viva continuidade interior (e com isso representa intelectualmente, a seu modo, a continuidade real do processo real); por outro lado, o conteúdo dessa continuidade está lançado às ininterruptas transformações e mudanças mais radicais segundo qual imagem da essência do gênero humano delineada por algumas grandes filosofias do passado tem uma relação interna para com os problemas atuais desse conteúdo nas decisões presentes. Naturalmente, tais transformações também devem se passar no interior dos sistemas de pensamento singulares do passado. A concepção do gênero nunca é de pura homogeneidade, nem algo monolítico, antes — como seu modelo de realidade — um complexo concreto-dinâmico movido por contradições concretas. É evidente que em especial essa qualidade das grandes filosofias torna-se decisivamente operante em ambas as tendências da continuidade.

O objeto central da filosofia é o gênero humano, *i.e.*, um quadro ontológico do universo e, nele, da sociedade desde o aspecto de como

wirklich war, wurde und ist, um den jeweils aktuellen Typus der Gattungsmäßigkeit als notwendig und möglich hervorzubringen; sie vereinigt also synthetisch die beiden Pole: Welt und Mensch im Bild der konkreten Gattungsmäßigkeit. Im Mittelpunkt der Kunst steht dagegen der Mensch, wie er sich in den Auseinandersetzungen mit seiner Welt und Umwelt zur gattungsmäßigen Individualität formt. Ich habe in meinem Buch »Die Eigenart des Ästhetischen« die wesentlichen allgemeinen Bestimmungen der künstlerischen Setzungsweise darzustellen und zu analysieren versucht. Hier kommt es allein auf ihre Beziehungen zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins an. Dabei ist vor allem wichtig, daß das Anthropomorphisieren der ästhetischen Sphäre eine bewußte Setzung ist, im Gegensatz zum spontanen Anthropomorphisieren des Alltagslebens. Der Unterschied zeigt sich sogleich darin, daß dieses auf wesentlich praktisch gerichtete Setzungen eingestellt ist, in denen deshalb aus Arbeit, Wissenschaft etc. einfach übernommene Erfahrungen, die aufgrund der desanthropomorphisierenden Methode entstanden sind, eine sehr wichtige Rolle spielen können und müssen, weshalb auch hier das anthropomorphisierende Element vorwiegend eine negative, der richtigen Einsicht Schranken setzende Rolle spielt. Das bewußte Anthropomorphisieren der Kunst schafft dagegen ein spezifisches homogenes Medium auf Grundlage des eigenen Wesens und der eigenen Zielsetzungen, das aus dem Leben Entnommene kann nur gebraucht werden, nachdem es diesem Prozeß der Vereinheitlichung unterworfen wurde. Eine derartige Umwandlung ist nur deshalb möglich, weil das künstlerische Setzen nicht auf unmittelbare, real-praktische Ziele, sondern auf das Schaffen rein mimetischer Gebilde gerichtet ist. Die von ihm intentionierte Wirkung auf die Menschen beschränkt sich ihrem Wesen nach darauf, durch solche Gebilde bestimmte Affekte auszulösen; ob diese sich in wirkliche Taten umsetzen, kann — vom letzten Wesen der Setzung aus gesehen — keine unbedingte Notwendigkeit besitzen: das anthropomorphisierende Erfassen der Wirklichkeit ist auf das Schaffen rein mimetischer Gebilde gerichtet. Diese besitzen in ihrem gestalteten Fürunssein zweifellos Wirkungsintentionen, ohne jedoch — notwendig — eine unmittelbare Bezogenheit auf die unmittelbare Praxis zu enthalten. Auch ihr Entstehen ist gesellschaftlich keineswegs als bewußte Tat vollzogen worden. Infolge gesellschaftlicher Bedürfnisse primitiver Perioden waren solche Mimesisformen Bestandteile der magischen Praxis (Gesang, Tanz, Höhlenmalerei etc.); als das gesellschaftliche Bedürfnis nach Kunst auftrat, mußte es also weitgehend nicht völlig neue Setzungsarten erfinden, es konnte viel bereits Vorhandenes den neuen Bedürfnissen entsprechend umgebildet werden.

Im Mittelpunkt dieser neuen Bedürfnisse steht die Selbsterkenntnis des Menschen, der Wunsch, über sich selbst zur Klarheit zu gelangen, auf einer Entwick-



realmente foi, tornou-se e é para produzir o respectivo tipo atual da generidade como necessário e possível; ela une, portanto, sinteticamente, ambos os polos: mundo e ser humano no quadro da generidade concreta. No ponto central da arte, em contraste, está o ser humano tal como ele se forma, nos confrontos com seu mundo e mundo ambiente, em individualidade genérica. Em meu livro »A peculiaridade do estético« tentei expor e analisar as determinações essenciais gerais do modo de posição artística. Aqui apenas interessa sua relação com a ontologia do ser social. Para isso é antes de tudo importante que o antropomorfizar da esfera estética é uma posição consciente, em oposição ao antropomorfizar espontâneo da vida cotidiana. A diferença imediatamente se mostra em que esta é preparada essencialmente dirigida a posições práticas, na qual, por isso, experiências simplesmente recebidas do trabalho, ciência, etc., surgidas devido ao método desantropomorfizante, podem e devem desempenhar um papel muito importante, e por isso, também aqui, o elemento antropomorfizante desempenha preponderantemente um papel negativo, o de pôr barreiras ao discernimento correto. O antropomorfizar consciente da arte cria, em oposição, um *medium* homogêneo específico a partir de sua própria essência e das próprias posições de finalidade; o tomado da vida apenas pode ser utilizado após ser submetido a esse processo de uniformização. Uma tal transformação é apenas possível porque o pôr artístico é dirigido não à finalidade prático-real imediata, mas ao criar de criações puramente miméticas. O efeito por ele intencionado sobre os seres humanos se restringe, por sua essência, a desencadear através de tais criações determinados afetos; se estes se convertem em atos reais — como visto da essência última da posição — não pode ter nenhuma necessidade incondicionada: o apreender antropomorfizante da realidade está dirigido ao criar de obras (*Gebilde*) puramente miméticas. Estas possuem no seu criado ser-para-nós, sem dúvida, intenções de efeito, sem todavia — necessariamente — conter uma referencialidade imediata à práxis imediata. Mesmo seu surgir não é, socialmente, de modo algum como ato levado a cabo conscientemente. Em consequência de necessidades sociais do período primitivo, tais formas miméticas eram componentes de práxis mágicas (canto, dança, pinturas rupestres, etc.); quando a necessidade social da arte adentrou, não teve, portanto, de inventar amplamente novas espécies de posição completamente novas, muito do já existente pôde ser remodelado para corresponder às novas necessidades.

No ponto central dessas novas necessidades está o autoconhecimento dos seres humanos, o desejo de alcançar clareza sobre si mesmo, em um patamar de

lungsstufe, auf der das einfache Befolgen der Gebote der eigenen Gemeinschaft bereits objektiv nicht imstande war, eine ausreichende innere Selbstsicherheit für die Individualität zu geben. Natürlich muß jede Gesellschaft, sobald Konflikte dieser Art in ihr entstehen, mit direkt gesellschaftlichen Mitteln danach trachten, das Verhalten der ihr zugehörigen Menschen im Sinne der normalen Entwicklung der betreffenden Gesellschaft zu regeln. Ist aber damit das sinnvolle Leben des Einzelmenschen als Gattungswesen ebenfalls gesichert? Wir betonen: des Einzelmenschen als Gattungswesen, denn die Befriedigung der Wünsche des bloß partikularen Individuums ist so weitgehend von persönlichen Akzenten, von glücklichen und mißgünstigen Zufällen bedingt, daß keine Gesellschaft dafür vollwärtige Garantien zu bieten imstande ist. Der Einzelmensch als Gattungswesen kann seine Leidenschaften nur als Mitglied der Gesellschaft, der er angehört, vergegenständlichen. Diese Notwendigkeit ist aber, je entwickelter und darum verwickelter die Gesellschaft und mit ihr die durch Vergegenständlichung der Setzungen verwirklichte Gattungsmäßigkeit ist, je mehr die immer vielseitiger werdenden gesellschaftlichen Beziehungen den einzelnen Menschen zur Individualität machen, desto widerspruchsvoller und konfliktsreicher. Der Mensch auf dem Niveau der bloßen Partikularität versucht, in diesem Komplex von Widersprüchen, das für ihn, für seine eigene Reproduktion Vorteilhafteste für sich zu verwirklichen. Da aber die Entwicklung der Gesellschaft und mit ihr die widerspruchsvolle Komplizierung der aufgegebenen Fragen und Antworten damit noch nicht in einen organisch notwendigen Zusammenhang zu den gesellschaftlich entstandenen, tendenziell immer gattungsmäßigen Individuen kommen können, entsteht das gesellschaftliche Bedürfnis der Kunst, als ideologischer Wegweiser für das Ausfechten von Konflikten dieser Art. Die ontologische Eigenart der Kunst — hier eine Parallelerscheinung zur Philosophie, die ihr sonst völlig gegensätzlich beschaffen ist — besteht darin, daß sie der wesentlichen Intention nach nicht auf unmittelbare Tagespraxis gerichtet ist, sondern mimetische Gebilde schafft, deren Gehalt und Form im Austragen ideologischer Konflikte sehr bedeutsam werden kann. Freilich bloß kann, nicht muß. Denn einerseits entsteht, sobald die Kunst einmal da ist — vom Kunstgewerbe bis zur Belletristik — eine Abart, die ohne Beziehung auf dieses Gattungsschicksal ist und bei der Abbildung der vorübergehenden Partikularitäten stehen bleibt; diese kann momentan starke Eindrücke auslösen, beim Austragen aktueller gesellschaftlicher Konflikte eine bestimmte Rolle spielen, pflegt aber nach einiger Zeit spurlos zu verschwinden. Die eigentliche, die echte Kunst ist darauf gerichtet, aufzudecken, wie der Mensch sein Gattungsschicksal erlebend, sich — eventuell im Untergang der partikularen Existenz — zu jener Individualität erhebt, die eben, weil sie



desenvolvimento no qual a simples observação dos mandamentos da própria comunidade objetivamente não era mais capaz de dar uma autossegurança interior suficiente para a individualidade. Naturalmente, toda sociedade tem de, tão logo nela surjam conflitos dessa espécie, esforçar-se por regular com meios diretamente sociais o comportamento dos seres humanos a ela pertencentes, no sentido do desenvolvimento normal da sociedade concernente. Todavia, com isso, está igualmente assegurada a vida com sentido dos seres humanos singulares como ser genérico? Salientamos: do ser humano singular como ser genérico, pois a satisfação dos desejos do indivíduo meramente particular (*partikularen*) é tão condicionada por acentos pessoais, por acasos felizes e malévolos, que nenhuma sociedade é capaz de oferecer plenas garantias para isto. O ser humano singular como ser genérico apenas pode objetivar suas paixões como membro da sociedade à qual pertence. Essa necessidade é, todavia, mais contraditória e conflituosa quanto tanto mais plena de contradições e mais complicada a sociedade e, com ela a generidade através da objetivação das posições, e quanto mais as relações sociais que se tornam sempre mais multifacéticas, tornam os seres humanos singulares em individualidades. O ser humano, no nível da mera particularidade (*Partikularität*) tenta, nesse complexo de contradições, realizar para si o mais vantajoso para ele, para sua própria reprodução. Já que, contudo, o desenvolvimento da sociedade e, com ela, a complicação plena de contradição das questões e respostas dadas ainda não podem chegar a uma conexão organicamente necessária para com os indivíduos surgidos socialmente, tendencialmente sempre genéricos, surge a necessidade social da arte como guia para o dirimir de conflitos dessa espécie. A peculiaridade ontológica da arte — aqui um fenômeno paralelo à filosofia que, ademais, é feita completamente oposta a ela — consiste em que sua intenção essencial não é dirigida a uma imediata práxis do dia, mas cria criações miméticas cujo conteúdo e forma podem ser muito significativos no dirimir de conflitos ideológicos. Admissivelmente, apenas pode, não tem de. Pois, por um lado, desde que existe a arte — da profissão artística até a beletrística — surge uma variedade que não está em nenhuma relação com esse destino do gênero e que permanece na representação das particularidades (*Partikularitäten*) passageiras; esta momentaneamente pode desencadear intensas impressões que desempenham um determinado papel no dirimir de conflitos sociais atuais, contudo costuma, depois de algum tempo, desaparecer sem deixar vestígios. A verdadeira, a arte autêntica é dirigida a desvelar como o ser humano vivencia seu destino genérico, eleva-se — eventualmente com o ocaso (*Untergang*) de sua existência particular (*partikularen*) — àquela individualidade, que, justamente porque é

zugleich gattungshaft ist, zu einem auf die Dauer unentbehrlichen Baustein der konkretmenschlichen Gattung werden kann. Aus diesem ontologischen Grundverhältnis erwachsen jene spezifischen Züge der künstlerischen Mimesis, die ich im früher angeführten Werk detailliert darzulegen versucht habe.

Es ist auffallend, wie früh und treffend die griechische Kultur dieses für das Schicksal der Menschengattung ausschlaggebend wichtige, wenn auch in der Praxis weitgehend nicht unmittelbar wirksame Wesen von Philosophie und Kunst begriffen hat. Fürs erste genügt es, auf Gestalt und Geschick des Sokrates hinzuweisen, der seit seinem höchst philosophischen Tod ebenso zum Bewußtseinsschatz der Kontinuität der Menschheitsentwicklung gehört wie die Gestalt Jesu, wie die von Don Quijote oder Hamlet, der gerade in dieser Einheit von Leben und Lehre, deren Wichtigkeit ihm stets bewußt war, im Austragen großer Konflikte, in der geistigen Vorbereitung dazu eine außerordentliche Rolle spielte. Und Aristoteles hatte eine derart treffende Vorstellung vom ontologischen Wesen der künstlerischen Mimesis, daß er auf dieser Grundlage imstande war, ihr Wesen, die Art ihrer Objektivität mit noch heute gültiger Genauigkeit festzustellen. Er schreibt im 9. Kapitel der Poetik: »… daß es nicht Aufgabe des Dichters ist, zu sagen, was geschehen ist, sondern was geschehen könnte und was nach der *Regel oder der Notwendigkeit* möglich ist. Der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich ja nicht durch gebundene oder ungebundene Rede. Man könnte Herodot's Werk in Verse setzen, und es wäre um nichts mehr Geschichte, ob mit oder ohne Versmaß. Nein, darin liegt der Unterschied, daß der eine uns sagt, was gewesen ist, der andere, was sein könnte. Daher steht die Dichtung der Weisheitslehre auch näher, als die Geschichtsschreibung, und darum auch höher. Denn die Dichtung sagt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung das Einzelne.«[664] Aristoteles hat auch jenes wesentliche Erlebnis entdeckt und beschrieben, mit dessen Hilfe die Menschen sich diese in der Kunst niedergelegte Weisheit anzueignen imstande sind; wir meinen die Katharsis.[665] Ontologisch ist

664 {51} Aristoteles: Poetik, Ausgabe Paderborn, 1959, S. 69. Daß Aristoteles die Geschichtswissenschaft mit den Augen eines Griechen betrachtet und von ihrer späteren Entwicklung keine Ahnung haben konnte, ändert nichts an der ontologisch fundamentalen Richtigkeit seiner Gegenüberstellung.

665 {52} Eine noch so gedrängte Analyse dieses Problems würde unsere Gedankengänge sprengen. Ich verweise bloß darauf, daß Aristoteles die Katharsis nicht als Spezialfrage der tragischen Wirkung betrachtet hat, sondern als allgemein seelische Funktion einer jeden gesellschaftlich bedeutsam gewordenen Kunst. Vergleich darüber seine Ausführungen im VIII. Buch der »Politik« über Musik. Eine ästhetische Verallgemeinerung des Katharsis-Begriffes, die mit ihrer gesellschaftlichen Rolle im engsten Zusammenhang steht, habe ich versucht in der »Eigenart des Ästhetischen« 1, S. 802 ff; GLW II. Eine konkrete Darlegung der gesellschaftlichen Bestimmungen dieses Problemkomplexes wird erst in der Ethik möglich.



ao mesmo tempo genérica, pode se tornar, no longo prazo, um componente indispensável do gênero humano-concreto. A partir dessa relação ontológica fundamental brotam aqueles traços específicos da mimese artística, que tentei expor detalhadamente na obra antes mencionada.

É notável quão cedo e apropriadamente a cultura grega compreendeu essa essência da filosofia e da arte, decisivamente importante ao destino do gênero humano, mesmo se não tenha amplamente efeitos imediatos sobre a práxis. Por agora, basta apontar a figura e destino de Sócrates que, desde sua morte altamente filosófica, pertence ao patrimônio da consciência da continuidade do desenvolvimento da humanidade, igualmente como a figura de Jesus, como a de D. Quixote ou de Hamlet, precisamente nessa unidade de teoria e vida, de cuja importância ele sempre esteve consciente, desempenhou um papel extremamente importante no dirimir de grandes conflitos, na preparação espiritual para tanto. E Aristóteles tinha uma representação (*Vorstellung*) tão apropriada da essência ontológica da mimese artística que foi capaz, a partir dessa base, de constatar sua essência, sua espécie de objetividade com uma acurácia válida ainda hoje. Ele escreve no Capítulo 9 da Poética: »que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a *verossimilhança e a necessidade*. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa) — diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular.«[666] Aristóteles também descobriu e descreveu aquela vivência essencial com cuja ajuda os seres humanos são capazes de se apropriar dessa sabedoria depositada na arte; referimo-nos à catarse.[667]. Ontologicamente, ela é

666 {51} Aristóteles: Poética, livro IX. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1984, p.249. Que Aristóteles considere a ciência da história com os olhos de um grego e não tenha qualquer pressentimento do seu desenvolvimento posterior, nada altera na correção ontológica fundamental de sua comparação. {Nota da tradução} Schneider (p.546) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1047), em Benseler, em Scarponi (p.526) ou em Morbois (p.245).

667 {52} Mesmo uma análise muito concisa desse problema romperia nossa linha de pensamento. Refiro-me, apenas, a que Aristóteles não considerou a catarse como questão especial do efeito trágico, mas como uma função mental geral daquela arte tornada socialmente significativa. Compare-se com isso sua exposição no Livro VIII da »Política« sobre música. Tentei, em »A peculiaridade do estético« [Lukács: Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen, I. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.802 s.; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.802 e s.], uma generalização estética do conceito de catarse, que está em íntima conexão com seu papel social. Uma concreta exposição das determinações sociais de complexo de problema apenas é possível na ética.

sie das Vermittlungsglied zwischen dem bloß partikularen Menschen und dem Menschen, der in untrennbarer Weise zugleich Individualität und Gattungswesen zu sein bestrebt ist.

Es gibt Perioden — so war die der griechischen Polis sowohl in ihrer Blüte wie in ihrer Krisenzeit, so war die der Renaissance, der Aufklärung etc. — in denen diese Gegensätze leidenschaftlich erlebt wurden und es gibt solche, in denen die jeweilige Gesellschaftsstruktur die hieraus entstehenden Konflikte zu verwischen strebt, in denen die Gattungsmäßigkeit bloß als Anpassung an die gegebenen Zustände erscheint, oder — das ist der naturwüchsige Gegenpol — als eine »reine« Individualität ohne Gattungsmäßigkeit zum Gefühlsinhalt der Menschen gemacht wird, wie z. B. in unserer Gegenwart. Die Spannung zwischen Partikularität und Gattungsmäßigkeit (echte Individualität) kann natürlich auch in solchen Zeiten nie vollständig verschwinden, sie ist ja ein notwendiges Ergebnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung, sie erhält aber äußerst selten einen angemessenen ideologischen Ausdruck. Die heute herrschende Antipathie gegen das 19. Jahrhundert in den sogenannten führenden Kreisen der Intelligenz beruht letzten Endes darauf, daß das offen auf Katharsis gerichtete, mehr oder weniger konsequente ideologische Austragen solcher Konflikte die Kreise der offenen, versteckten oder verdrängten Anpassung an die herrschende Manipulation (nonkonformistischer Konformismus) stört. Das Entstehen des Bedürfnisses selbst entstammt aber aus im gesellschaftlichen Sein elementar notwendigen Akten der Bewältigung der Wirklichkeit, die freilich ihre praktisch-partikulare Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung hat. Diese Akte der Vergegenständlichung (Entäußerung) bewegen sich aus gesellschaftlich-praktischer Notwendigkeit spontan in der Richtung auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung, wobei selbstverständlicherweise die Kontrolle der Wahrheit vermittels der Praxis desto schwieriger und unsicherer wird, je höher diese Verallgemeinerungen über die Alltagspraxis hinaufsteigen. Das schließt jedoch das gesellschaftliche Bedürfnis nach ihnen, ihre gesellschaftliche Wirkung keineswegs aus, ja kann sie gelegentlich sogar verstärken. Denn, wie wir bereits gesehen haben, erfordert das Austragen kleiner wie großer, latenter wie explosiver Konflikte Verallgemeinerungen in dem Sinn, daß jene Handlungen, die zu ihren faktischen Lösungen führen, als notwendige Folge von allgemein gesellschaftlichen Zusammenhängen, von allgemeinen typischen Tendenzen, die das Menschenleben bewegen, erscheinen sollen. Objektiv-gesellschaftlich haben sie tatsächlich einen solchen Charakter und daraus folgt auch der allgemeine subjektive Drang, sie bewußt zu machen, sie zur Austragung von Konflikten auszuwerten. All das läßt ein Nachdenken über solche Problemkomplexe als permanentes gesellschaftliches Bedürfnis ent-



o elo de mediação entre o ser humano meramente particular (*partikularen*) e o que se esforça a ser, de modo inseparável, ao mesmo tempo individualidade e ser genérico.

Há períodos — foi assim o da pólis grega tanto no seu florescimento quanto na sua época de crise, assim foi o do Renascimento, do Iluminismo, etc. — em que essas oposições foram vivenciadas apaixonadamente, e, há aqueles em que a respectiva estrutura social se esforça para obnubilar os conflitos daí emergentes, em que a generidade aparece meramente como adaptação às condições dadas ou — este é seu natural polo oposto — como uma »pura« individualidade sem generidade que se torna o conteúdo de sentimento do ser humano, como, p. ex., no nosso presente. A tensão entre particularidade (*Partikularität*) e generidade (individualidade autêntica) jamais pode, naturalmente, desaparecer completamente mesmo em tais épocas, ela é, de fato, um resultado necessário do desenvolvimento histórico-social, contudo ela extremamente raramente alcança uma expressão ideológica adequada. A antipatia hoje reinante para com o século 19, nos assim denominados círculos condutores da *intelligentsia*, baseia-se, por último, em que o dirimir ideológico de tais conflitos de crise, abertamente mais ou menos consistentemente dirigido à catarse, disturba a adaptação velada ou reprimida à manipulação dominante (conformismo não-conformista). O surgir da necessidade, contudo, vem dos atos, elementarmente necessários no ser social, de domínio da realidade, a qual tem por pressuposto necessário seu conhecimento particular-prático. Esses atos de objetivação (exteriorização) movem-se por necessidade prático-social espontaneamente na direção de um patamar sempre mais elevado de generalização, com o que, de modo evidente, o controle da verdade por meio da práxis torna-se tanto mais difícil e incerto quanto mais elevado essas objetivações ascendem por sobre a práxis cotidiana. Isso não exclui, todavia, de maneira alguma, a necessidade social por elas, seu efeito social, pode ocasionalmente até mesmo a intensificar. Pois, como já vimos, o dirimir de conflitos grandes ou pequenos, latentes ou explosivos, requer generalizações no sentido de que aquelas ações que conduzem às suas soluções de fato devem aparecer como consequência necessária de conexões sociais gerais, de tendências típicas gerais que movem a vida humana. Sócio-objetivamente têm elas de fato um tal caráter e, disso, segue-se também o afã subjetivo geral de fazer-se consciente, de as utilizar para o dirimir dos conflitos. Tudo isso permite surgir uma reflexão sobre tais complexos de problema como necessidade social

stehen. Die Produkte eines solchen gesellschaftlichen Bewußtseins sind untereinander qualitativ sehr verschieden. Nicht nur als Persönlichkeitsäußerungen, nicht nur in Bezug darauf, wieweit sie das Wesen der Wirklichkeit treffen oder an ihm vorbeigehen, sondern auch in Bezug auf die Seinshöhe, auf die ihre Intention gerichtet ist. Und es gehört zum Wesen des gesellschaftlichen Seins, zur Entwicklungstendenz von der Vergesellschaftung der Gesellschaft, in ihr und durch sie zum Individualitätwerden des partikularen Einzelmenschen, daß diese Intentionen sich auf eine immer höhere Stufe der Verallgemeinerung richten können. Sie mögen bewußterweise in der Mehrzahl der Menschen nicht oder kaum wirksam sein, sie mögen, auch wenn sie gedacht und ausgesprochen werden, die praktischen Aktionen wenig beeinflussen, die Kontinuität ihrer Existenz, ihres Wachstums, ihres Tendierens auf Fragen von immer höherem Niveau schafft in der Kontinuität des Entwicklungsprozesses immer höhere Formen der Ideologie, Formen, die, eben wegen ihres problematischen Verhältnisses zur Praxis, immer reiner ideologisch werden.

So vor allem Philosophie und Kunst. Der philosophische Idealismus verwandelt, fetischisierend, deshalb vor allem ihre Formen zu Selbstzwecken (er tut es natürlich auch bei Formen, die ganz offenkundig viel enger an die reale Praxis gebunden sind, wie das Recht) und trachtet damit ihre Genesis aus dem gesellschaftlichen Sein, ihre reale Rolle in dessen Entwicklung verschwinden zu lassen, nicht selten eben dadurch, daß er diese maßlos übertrieben herausstellt. Der vulgäre Materialismus dagegen, der aus den kausalen Folgenreihen der teleologischen Setzungen im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur eine Art mechanisch-notwendig wirkender »zweiter Natur« macht, weiß mit den höheren ideologischen Formen im Grunde nichts anzufangen. Diese Ohnmacht ist nicht zuletzt der Grund dafür, daß in Krisenzeiten des Marxismus so oft als »philosophische Ergänzung« zur bürgerlichen Philosophie geflüchtet wurde. (Vom Neukantianismus bis zum Positivismus und Neopositivismus etc. kann hier eine ganze Reihe von Beispielen gefunden werden.) Nur die echte Methode des Marxismus, die die notwendigen Bewußtseinsformen, die aus den realen Bewegungen des gesellschaftlichen Seins entsteigen, die darum in seiner Entwicklung, wenn auch noch so ungleichmäßig, oft paradox widersprüchlich, eine reale Rolle spielen, auf ihr wirkliches Sein hin zu untersuchen trachtet, ist imstande, hier zu echten Resultaten zu gelangen. Daß dabei für das alltäglich-unmittelbare Bewußtsein paradoxe Lagen offenbar werden, weist eben auf die richtige Abbildlichkeit des Widersprüchlichen in der Entwicklung des gesellschaftlichen Seins selbst hin. So hat der junge Marx die Überschätzung der höheren Ideologieformen, vor allem der Philosophie, bei den radikalen Junghegelianern leidenschaftlich bekämpft und



permanente. Os produtos de uma tal consciência social são qualitativamente muito diferentes entre si. Não apenas como manifestação da personalidade, não apenas em referência ao quanto elas atingem a realidade ou passam dela ao largo, mas também em referência ao nível de ser a que se dirige sua intenção. E pertence à essência do ser social, da tendência de desenvolvimento da socialização da sociedade, nela e através dela, do tornar-se individualidade dos particulares (*partikularen* ) seres humanos singulares, que essas intenções possam dirigir-se a um patamar sempre mais elevado de generalização. Elas, na consciência da maioria dos seres humanos, podem não ser, ou quase não ser, operantes, pouco influenciar as ações práticas mesmo se pensadas ou enunciadas; a continuidade de sua existência, seu crescimento, seu tender a questões sempre de nível mais elevado, cria na continuidade do processo de desenvolvimento formas sempre mais elevadas de ideologia, formas que, justamente devido à sua relação problemática com a práxis, tornam-se sempre mais puramente ideológicas.

Assim, antes de tudo, a filosofia e a arte. Por isso o idealismo filosófico transforma, fetichizando, antes de tudo suas formas em propósitos-em-si (o faz, naturalmente, mesmo com formas que de todo evidente são muito mais estreitamente ligadas à práxis, como o Direito) e se esforça, com isso, a deixar desaparecer sua gênese a partir do ser social, seu papel real no seu desenvolvimento, não raro justamente através da ênfase exageradamente desmesurada deste. O materialismo vulgar, em oposição, que faz das cadeias de consequências causais das posições teleológicas no metabolismo da sociedade com a natureza uma espécie de »segunda natureza« necessário-mecanicamente operante, basicamente não sabe o que fazer com as formas ideológicas mais elevadas. Essa impotência, não por último, é o fundamento para que, na época da crise do marxismo, com tanta frequência refugiou-se na filosofia burguesa pela »complementação filosófica«. (Do neokantismo ao positivismo e neopositivismo, etc., pode ser citada aqui toda uma série de exemplos.) Apenas o autêntico método do marxismo, que se esforça por investigar, a partir de seu ser real, as formas necessárias de consciência que emergem a partir dos movimentos reais do ser social, as quais, por isso, desempenham um papel real em seu desenvolvimento, mesmo se, todavia, tão desigual, com frequência paradoxalmente contraditória, é capaz, aqui de alcançar resultados autênticos. Que, com isso, tornam-se evidentes para a consciência imediato-cotidiana situações paradoxais, aponta justamente à correta representabilidade dos reflexos no desenvolvimento do próprio ser social. Assim, o jovem Marx combateu apaixonadamente a sobrestimação das formas ideológicas mais elevadas, antes de tudo da filosofia, pelos jovens hegelianos radicais, e

keine Kompromisse duldend den Standpunkt vertreten: »die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt«, was bei ihm natürlich die aus der ökonomischen Entwicklung emporwachsenden realen Konflikte voraussetzt. Er gerät aber mit den Prinzipien seiner Dialektik in keinerlei Widerspruch, wenn er seinen Gedankengang so schließt: »Allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«[668] Das ist natürlich keine Spezialtheorie des jungen Marx, der ein »Ökonomismus« des späteren gegenüberstände. Wir haben am Anfang dieser Betrachtungen seine Bestimmungen über das »Reich der Freiheit« angeführt, und unsere Gedankengänge waren in allen ihren wesentlichen Momenten von hier aus geleitet. Wenden wir uns nun diesen Bestimmungen selbst wieder zu, so ist es evident, daß die Verwirklichung der sozialistisch werdenden Arbeit »unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen«, die des »Reiches der Freiheit« als »die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«[669] ebenso sehr eine ökonomische wie eine ideologische Entwicklung voraussetzt. Wir haben immer wieder auf die fundamentale und fundierende Funktion der ökonomischen Entwicklung hingewiesen, zugleich jedoch zu zeigen versucht, daß diese »nur« die — freilich absolut unerläßliche — Möglichkeit für das »Reich der Freiheit« hervorzubringen imstande ist. Verwirklicht werden kann es — selbstredend nur auf der Basis dieser Möglichkeit — von den Taten der Menschen selbst, die dazu die höchste ideologische Rüstung brauchen, die von der Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung produzierte, aufbewahrte, höher gehobene Ideologie.

Die letzten Prinzipien der Genesis und der Höherentwicklung der Ideologie, vor allem die der reinsten und allgemeinsten Art hat Marx noch in der Periode des Kampfes gegen ihre idealistische Überspannung und Überschätzung bei den Junghegelianern in der »Deutschen Ideologie« so formuliert, daß dabei der Hauptakzent auf das radikale Leugnen ihrer Selbständigkeit dem Sein und Wesen nach fällt: »Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihrer materiellen Produktion und ihrem materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.«[670] Diese Bestimmung hat die verschiedenartigsten Mißverständ-

668 {53} Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEGA I, I, S. 614; MEW I, S. 385.
669 {54} Kapital III, II, S. 355; MEW 25, S. 828.
670 {55} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 16; MEW 3, S. 27.



sem tolerar nenhum compromisso defendeu o ponto de vista: »o poder material tem de ser derrubado pelo poder material«, o que, naturalmente, para ele, pressupõe os conflitos reais que ascendem a partir do desenvolvimento econômico. Ele não cai, todavia, em nenhuma contradição com os princípios de sua dialética quando assim encerra sua linha de pensamento: »Mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem.«[671] Esta não é, naturalmente, nenhuma teoria especial do jovem Marx contraposta a um »economicismo« do posterior. No início destas observações, citamos suas determinações sobre o »reino da liberdade«, e nossas linhas de pensamento, em todos os seus momentos essenciais, foram conduzidas a partir daqui. Voltando-nos novamente, agora, a essas mesmas determinações, é evidente que a realização do trabalho tornado socialista »e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana«, as do »reino da liberdade« como »o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo«[672], igualmente pressupõe um desenvolvimento tanto econômico quanto ideológico. Apontamos seguidamente à função fundamental e fundante do desenvolvimento econômico, ao mesmo tempo, contudo, procuramos mostrar que, esse, »apenas« é capaz de produzir a — todavia, absolutamente imperativa — possibilidade para o »reino da liberdade«. Este pode ser realizado — evidentemente apenas a partir da base dessa possibilidade — pelos atos dos próprios seres humanos que, para tanto, necessitam do mais elevado armamento ideológico, da mais elevada ideologia produzida, preservada, pela continuidade do desenvolvimento social.

Os princípios últimos da gênese e desenvolvimento ascendente da ideologia, antes de tudo de sua espécie mais pura e geral, Marx assim formulou ainda no período de luta contra a sua hipostasia e superestimação idealistas pelos jovens hegelianos em »A ideologia alemã«, na qual o acento principal cai na negação radical de sua independência segundo o ser e a essência: »Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem a sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar«[673]. Essa determinação causou os mais diferentes tipos de mal-entendidos

671 {53} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.151. {Nota da tradução} Schneider (p.549) introduziu nesta passagem uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1050), em Benseler, em Scarponi (p.529 ou em Morbois (p.248).
672 {54} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.273.
673 {55} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.94.

nisse von allen Seiten hervorgerufen. Einerseits hat der Vulgärmarxismus aus ihm die Folgerung gezogen, alle nicht streng ökonomischen Produkte der Menschheit stünden in einem direkt-mechanischen Abhängigkeitsverhältnis von der Ökonomie, seien einfache »Produkte« ihrer Entwicklung. Andererseits protestieren die bürgerlichen Theorien im allgemeinen gegen jedes Abgeleitetsein ideeller Äußerungsweisen von ökonomisch-sozialen Grundlagen, reklamieren für sie eine völlig selbständige, immanent-autonome Entfaltung, die nur von den rein inneren Gesetzmäßigkeiten der einzelnen Gebiete determiniert sein kann, wenn überhaupt das Recht besteht, hier von einer Determination zu sprechen. Es ist merkwürdig, aber wahr, daß beide diametral entgegengesetzten Anschauungen letzthin aus ähnlichen Vorurteilkomplexen der Ontologie des Alltagslebens entspringen.

Vor allem handelt es sich um den Problemkomplex der Verdinglichung. Wir werden uns mit dieser Frage im nächsten Kapitel ausführlich beschäftigen. Seinen »naturhaften« Ausgangspunkt in der spontanen Ontologie des Alltagslebens bildet die Tatsache, daß ein überwiegend großer Teil der Naturgegebenheiten in der Erscheinungsform von Dingen unmittelbar gegeben ist. Daß jedes Ding durch einen Werdeprozeß erst seine Dinghaftigkeit erhalten hat, kann nur ein Denkergebnis bereits entwickelter wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Daß die Vergegenständlichung in den Produkten der Arbeit für ihre Struktur ontologisch neue Züge zeigt, haben wir bereits gesehen. Dieses Neue beschränkt sich jedoch auf das den Vergegenständlichungen innerlich gegenständlich innewohnende Füruns, weist also schon im Objekt selbst auf seine gesellschaftliche Brauchbarkeit, ohne jedoch sich sonst von den bloßen Gegenständen (Dingen) derart abzuheben, daß seine Erscheinungsweise seine Genesis, sein Entstandensein aus einem genetischen Prozeß unmittelbar irgendwie verraten müßte. Die Vergegenständlichung pflegt zwar als Artefakt zu erscheinen, dieser Hinweis auf ihre Genesis bleibt jedoch in der Unmittelbarkeit abstrakt; man muß Fachkenntnisse, die über die bloße Fähigkeit zur Handhabung hinausgehen, besitzen, um das vergegenständlichte »Ding« als Ergebnis eines genetischen Prozesses begreifen zu können. Aus dieser Beschaffenheit der alltäglichen Objekte entsteht nun im Alltag spontan die Einstellung: die »Dinge« nicht als genetisch entstandene, sondern als notwendig »fertig gegebene« aufzufassen; wenn nach ihrem Entstehen gefragt wird, wird zumeist auf einen transzendenten »Schöpfer« hingewiesen. So schon in den Prometheus-Mythen zur Erklärung des Feuergebrauchs, der objektiv zweifellos ein Produkt der eigenen Tätigkeit der Menschen war; so später in den bis in Wissenschaft und Philosophie eindringenden Mythen über Wesen und Macht des Geldes, usw. Es ist also kein Wunder, daß auch die höheren, positiv bewerteten



de todos os aspectos. Por um lado, o marxismo vulgar dele extraiu a conclusão de que todos os produtos não estritamente econômicos da humanidade estão em uma relação de dependência mecânico-direta da economia, são simples »produtos« de seu desenvolvimento. Por outro lado, as teorias burguesas em geral protestam contra todo ser-moldado pelas bases socioeconômicas das manifestações ideais, reclamam para elas um desdobramento completamente independente, autônomo-imanente, que apenas pode ser determinado pelas legalidades puramente interiores das esferas singulares, se, em geral, existe o direito de aqui se falar de uma determinação. É curioso, mas verdadeiro, que ambas as concepções diametralmente opostas brotam, por último, de complexos similares de preconceitos da ontologia da vida cotidiana.

Trata-se, antes de tudo, do complexo de problema da coisificação. Ocuparnos-emos detalhadamente com essa questão no próximo capítulo. Seu ponto de partida »natural« na ontologia espontânea da vida cotidiana constitui o fato de uma preponderantemente grande parte do naturalmente dado é dado imediatamente na forma fenomênica de coisas. Que toda coisa apenas pode adquirir sua coisidade através de um tornar-se-processo, pode apenas ser um resultado do pensamento de um conhecimento científico já desenvolvido. Que a objetivação nos produtos do trabalho mostra ontologicamente novos traços para sua estrutura, já vimos. Esse novo, todavia, limita-se ao para-nós interna e objetivamente inerente às objetivações, mostra portanto, já no próprio objeto, sua usabilidade social, todavia sem com isso se separar dos meros objetos (coisas), que seu mundo fenomênico teria, de algum modo imediato, de trair sua gênese, seu ter-surgido a partir de um processo genético. A objetivação costuma, de fato, aparecer como artefato; essa referência à sua gênese permanece, contudo, abstrata na imediaticidade; deve-se possuir conhecimentos especializados que vão para além da mera capacidade de manipulação, para poder conceber a »coisa« objetivada como resultado de um processo genético. A partir dessa qualidade dos objetos cotidianos surge, então, espontaneamente no cotidiano a abordagem: apreender as »coisas« não como geneticamente surgidas, mas como necessariamente »dadas prontas«; se é perguntado pelo seu surgir, é na maior parte das vezes apontado um »criador« transcendente. Assim, já nos mitos de Prometeu para a explicação do uso do fogo, que objetivamente sem dúvida era um produto da própria atividade dos seres humanos; assim, mais tarde, nos mitos que penetram até a ciência e a filosofia, sobre a essência e o poder do dinheiro e assim por diante. Nenhum milagre, portanto, que também as atividades mais elevadas, positivamente avaliadas

Tätigkeiten der Menschen ebenfalls zu mythischen »Gaben« von oben verdinglicht wurden; so gerade Philosophie (Weisheit) und Kunst. Wo, wie beim Recht, die unmittelbare Verknüpfung mit dem Leben allzu stark ist, um völlig ins Transzendente projiziert zu werden, machte man aus den Gesetzgebern mythische Gestalten, gab dem von ihnen verkündeten Recht eine Basis in transzendenten Offenbarungen (Moses, aber, obwohl weltlicher, auch Lykurgos, Solon etc.). Diese ursprünglichen Mythisierungen der eigenen Taten der Menschheit zu Göttergaben, eventuell vermittelt durch Gott gesandte Heroen, leben noch in der gegenwärtigen Auffassung auf hochentwikkeltem wissenschaftlichen Niveau, soweit die Gebiete der höheren Geistigkeit nicht als Ergebnis der menschlichen Praxis, sondern als »ungewordene« Werte, »Intuitionen« (Mathematik), »Inspirationen« (Kunst) etc. aufgefaßt werden.

Dieser spontane Widerstand des Alltagsdenkens gegen die universale Geltung des Werdens, der menschlichen Praxis als Basis einer jeden angemessenen, auf Genesis gegründeten Erkenntnis der Gegenstände und Prozesse des gesellschaftlichen Seins erhält eine verstärkende Ergänzung durch eine ebenso spontane und ebenso verzerrende Auffassung des real-genetischen Prozesses selbst. Wir meinen die vielen Theorien, die ontologisch unbewußt aus einer scharfen Trennung, ja Entgegensetzung des geistigen und materiellen Prozesses in der Arbeit ausgehen. Dieses Scheiden hat insofern eine gesellschaftlich vorhandene Grundlage, als seit der Entstehung der Sklaverei in den herrschenden Klassen sich die Vorstellung fixiert: der Arbeitsprozeß selbst sei mechanischen Charakters, nur im geistigen Bestimmen des Was und Wie der Ausführung zeige sich die Produktivität des menschlichen Geistes (sehr oft mit transzendenten Begründungen). Darum scheint nun die reine Vorstellung des Schaffenden höher zu stehen als ihre materielle Verwirklichung, der Schöpfer höher als das von ihm Geschaffene. Ohne hier auf die enge Verbundenheit dieser Auffassung mit den Religionen näher einzugehen, zeigt sich dabei deutlich die innige Verwandtschaft mit der eben besprochenen Lehre, mit dem Mythologisieren der Genesis. Der gemeinsame Zug liegt methodologisch in der gedanklichen Zerstörung der konkret-dynamischen Komplexe, auf deren Wechselwirkung das gesellschaftliche Sein beruht, wodurch eine falsche Polarisation entsteht: auf der einen Seite eine abstrakte (und darum transzendente) schöpferische Subjektivität, auf der anderen Seite ein ebenso abstrakter mechanistischer Zusammenhang zwischen »Dingen« (oft bloß: Verdinglichungen). Daß beide Extreme zusammengehören, erscheint am deutlichsten in mechanistisch auf Notwendigkeit basierten Weltkonzeptionen des 17.-18. Jahrhunderts, zu denen aber auch ein abstrakter Weltschöpfer gehört, der diese »Weltuhr« ein für allemal aufgezogen hat.



dos seres humanos, sejam igualmente coisificadas como místicos »dons« de cima; assim, precisamente, a filosofia (sabedoria) e a arte. Onde, como no Direito, o enlaçamento com a vida é muito intenso para ser projetado completamente no transcendente, fez-se dos legisladores figuras míticas, deu-se ao Direito por eles promulgado uma base em revelações transcendentes. (Moisés, mas, ainda que mais mundanos, também Licurgo, Sólon, etc.) Essas mistificações originárias dos próprios atos da humanidade em dádivas divinas, eventualmente mediadas por heróis enviados por Deus, vivem ainda na visão presente de nível científico altamente desenvolvido, quando as esferas da espiritualidade mais elevada não são apreendidas como resultado da práxis humana, mas como valores »sem-devir«, »intuições« (matemática), »inspirações« (arte), etc.

Essa resistência espontânea do pensamento cotidiano contra a validade universal do devir, da práxis humana como base de todo conhecimento adequado, fundado na gênese, dos objetos e processos do ser social, recebe uma complementação amplificadora através de uma igualmente espontânea e igualmente distorcida visão do próprio processo genético-real. Referi-mo-nos às muitas teorias que, ontologicamente inconscientes, partem de uma aguda separação, mesmo de uma contraposição, do processo espiritual e material no trabalho. Esse divórcio tem uma base socialmente existente desde o surgimento da escravidão, quando se fixou na classe dominante a representação (*Vorstellung*): o próprio processo de trabalho seria de caráter mecânico, apenas nas determinações espirituais do quê e do como da execução mostra-se a produtividade do espírito humano (muito frequentemente com fundamentações transcendentes). É por isso que, então, a pura representação (*Vorstellung*) do criador parece estar acima de sua realização material, o criador acima do por ele criado. Sem tratar aqui mais de perto dessa íntima combinabilidade dessa visão com as religiões, mostra-se nela nitidamente a íntima afinidade com a teoria há pouco discutida, com o mitologizar da gênese. O traço comum situa-se metodologicamente na destruição intelectual dos complexos dinâmico-concretos, em cujas interações o ser social se baseia, com o que surge uma falsa polarização: de um lado, uma subjetividade criadora (e por isso transcendente), de outro lado uma conexão mecânica igualmente abstrata entre »coisas« (com frequência apenas: coisificações). Que ambos os extremos se conectam, aparece o mais nitidamente nas concepções de mundo dos séculos 17-18, mecanisticamente baseadas na necessidade às quais também pertence um abstrato criador do mundo o qual, de uma vez para sempre, deu corda nesse »relógio mundial«.

In den Debatten über solche Fragenkomplexe taucht die echte Konzeption von Marx, eine einheitliche Geschichte des Menschwerdens des Menschen von seinem Sicherheben aus einem tierischen Zustand durch Arbeit und Sprache, durch Vergegenständlichung der Prozesse, durch Schaffen von Entäußerungsweisen des Subjekts bis zur Perspektive des Reiches der Freiheit, so gut wie überhaupt nicht auf. Die Polemik richtet sich dabei nicht gegen jene Einheitlichkeit dieses Prozesses, in welchem dem materiellen Stoffwechsel mit der Natur die Rolle einer dynamischen Grundlage und eines bewegenden Motors zukommt, wodurch das System der vom Menschen geschaffenen Vergegenständlichung historisch ein Niveau des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, das die reale Möglichkeit zur Verwirklichung des Reichs der Freiheit bietet, die reale Möglichkeit für eine Tätigkeit der Menschen, die für sie Selbstzweck werden kann, die Vereinigung ihrer individuellen und gattungsmäßigen Selbstentfaltung. Die geistige Tätigkeit der Menschen differenziert sich dementsprechend durch die spontan aus dem Produktionsprozeß entwachsende gesellschaftliche Arbeitsteilung in der mannigfaltigsten Weise, gerade weil der Prozeß selbst nichts mit Teleologie zu tun hat. Ob es sich um eine direkte oder vermittelte Beteiligung am Wachstumsprozeß der Gesellschaft, des Werdens der immer reineren Gesellschaftlichkeit, der faktischen Integration der Gattungsgrundlagen etc. handelt, oder um die zumeist bewußten, oft falsch bewußten, höchst selten klar bewußten Intentionen, die die menschlichen Voraussetzungen zum Reich der Freiheit vorausblickend zu vergegenständlichen versuchen, immer stehen diese im engsten Konnex mit dem gesellschaftlichen hic et nunc ihrer Genesis und nur — ungleichmäßig, widerspruchsvoll — zusammenwirkend können sie ein für diese Umwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit zustande bringen. Nur diese Verflochtenheit zur Einheit der (stets teleologisch in Gang gesetzten) materiellen und unmittelbaren oder vermittelten, zur Praxis führenden bewußtseinsmäßigen Komponenten ergibt jenen Geschichtsprozeß, dessen Historizität gegenüber die einzelnen Momente ihre unmittelbare Aufsichgestelltheit verlieren müssen. Dieses Gesamtbild der ideologischen Entwicklung, das bereits der junge Marx entworfen hat, taucht aber in den ideologischen Kontroversen über Ideologie selbst am Horizont äußerst selten auf. Die seinsmäßigen Motive der Gegner haben wir eben zu charakterisieren versucht. Die meisten sogenannten Verteidiger der Marxschen Ideologielehre gehen aber am wirklichen Problem zumeist ebenso vorbei. Sie ignorieren vollständig die Marxschen Bestimmungen der Besonderheit des gesellschaftlichen Seins, übernehmen vom bürgerlichen Materialismus die einseitige mechanisch-jausale Determiniertheit alles Geistigen durch das Materielle, wobei sehr oft ein Sein überhaupt oder eine Einzelform des Naturseins die Funktionen der Ökonomie



Nos debates sobre tal complexo de questões, quase nunca aparece a autêntica concepção de Marx, uma história unitária do tornar-se-humano dos seres humanos, de seu elevar-se a partir de uma condição animal através do trabalho e da linguagem, através da objetivação dos processos, através do criar modos de exteriorização do sujeito até a perspectiva do reino da liberdade. A polêmica não se dirige contra aquela unitariedade desse processo, no qual ao metabolismo material com a natureza corresponde o papel de uma base dinâmica e de um motor movente, através do qual o sistema de objetivação criado pelos seres humanos produz historicamente um nível do ser social que oferece a possibilidade real para a realização do reino da liberdade, a real possibilidade para uma atividade dos seres humanos que pode se tornar finalidade-em-si-mesma para eles, a união de seu autodesdobramento individual e genérico. A atividade espiritual dos seres humanos diferencia-se, em correspondência com a divisão social de trabalho que emerge espontaneamente do processo de produção, em modo multifacético, precisamente porque o processo nada tem a ver com teleologia. Se se trata de uma participação direta ou mediada no processo de crescimento da sociedade, no tornar-se uma socialidade sempre mais pura, na integração de fato das bases do gênero, etc., ou de intenções na maior parte conscientes, com frequência falsamente conscientes, muitíssimo raramente claramente conscientes, que tentam objetivar antecipadamente os pressupostos humanos ao reino da liberdade, sempre essas estão na mais estreita conexão com o *hic et nunc* social de sua gênese e apenas — desigualmente, plenas de contradição — operando conjuntamente podem levar a cabo essa transformação da possibilidade em realidade. Apenas essa entrelaçabilidade em unidade, dos (sempre postos em andamento teleologicamente) componentes materiais e imediatos ou mediados que conscientemente conduzem para a práxis, resulta naquele processo histórico ante cuja historicidade os momentos singulares têm de perder seu imediato ser-posto-sobre-si. Contudo, esse quadro como um todo do desenvolvimento ideológico, que o jovem Marx já havia esboçado, emerge extremamente raramente, nem mesmo no horizonte, nas controvérsias sobre a própria ideologia. Os motivos ideológicos dos adversários, há pouco tentamos caracterizar. Os usualmente assim denominados defensores da teoria marxiana da ideologia passam, na maior parte das vezes, ao largo do problema real. Eles ignoram completamente as determinações marxianas da particularidade do ser social, adotam do materialismo burguês a determinabilidade unilateral, causal-mecânica, de todo espiritual pelo material, com o que muito frequentemente um ser em geral ou uma forma singular do ser natural toma a função da

übernimmt (biologische Kausalität in Kautskys Ethik). So erscheint hier ein flaches Epigonentum des mechanischen Materialismus, gegen welches seine bürgerlichen Kritiker leicht Recht zu behalten scheinen könnten, um so mehr als, sobald ein Versuch, über den vulgären Materialismus hinauszugehen, auftauchte, dieser als Rezeption einer bürgerlichen Philosophie (Kant, Positivismus etc.) sich zu äußern pflegt; so ist es auch heute oft bei vielen Kritikern der Theorien aus der Stalinzeit.

Will man die Konfrontation der wirklichen Gegensätze über jene allerallgemeinste, aber für die Grundlegung ausschlaggebende Ontologie hinausgehend auch nur andeutend, wie hier allein möglich, ohne allzu große Mißverständnisse hervorzurufen, vollziehen, so ist eine methodologische Vorbemerkung unvermeidlich. Nämlich die einfache Feststellung, daß aus der alleinigen seinsmäßigen Relevanz der einheitlichen Gesamtentwicklung keineswegs die spezialwissenschaftliche Unmöglichkeit folgt, auch Einzelzusammenhänge von Phänomenen und Phänomengruppen gesondert zu untersuchen. Gerade das Lebenswerk von Marx, das voll von solchen Einzelforschungen ist, zeigt, daß hier methodologisch keinerlei Unvereinbarkeit vorliegt, vielmehr eine gegenseitige Unterstützung verschiedener Forschungsweisen. Freilich hebt die Anerkennung einer solchen Möglichkeit die hier wirksamen fundamentalen Widersprüchlichkeiten nicht auf. Es sei nur auf die hier oft angedeuteten methodologischen Sackgassen hingewiesen, die daraus entstehen, daß ontologisch Untrennbares methodologisch auseinandergerissen wird, wie z. B. in den oft völlig auf Selbständigkeit orientierten Behandlungsweisen sogenannter spezifisch ökonomischer und spezifisch soziologischer Probleme. Eine fruchtbare und Wirklichkeitsverzerrungen vermeidende Betrachtung von Einzelproblemen kann nur dann entstehen, wenn sie sich streng an die seinsmäßigen Zusammenhänge, an die seinsmäßige Zusammengehörigkeit der — nunmehr bloß methodologisch — isolierten Phänomengruppen hält und deren spezifische Wechselbeziehungen nie aus ihrer seinsmäßig originären konkreten Totalität abstrahierend zu entfernen versucht. Daß dies Durchführbar ist, hat gerade Marx unzähligemal gezeigt, ja man kann auch in der Praxis echter Historiker Beispiele dafür finden, wie diese Trennung in der Einheit und diese Einheit in der Trennung instinktiv richtig erfaßt und dargestellt werden kann.

Die methodologische Einsicht kann nur dann eine richtige werden, wenn sie nicht über die bloße Interpretation seinsmäßiger Zusammenhänge hinausgeht. Dazu reicht aber das bloße, abstrakt bleibende Festhalten an der letzhinnigen Totalität des Gesamtprozesses und an seinem bestimmenden Einfluß auf die einzelnen Phänomengruppen nicht aus. Dabei kann man leicht in einer abstrakten Phrasenhaftigkeit steckenbleiben. Um die hier entstehenden realen Zusammenhänge



economia (causalidade biológica na ética de Kautsky). Aparece assim um epigonismo superficial do materialismo mecânico, ante o qual seus críticos burgueses poderiam facilmente parecer corretos, tanto mais que, tão logo emergiu uma tentativa de ir para além do marxismo vulgar, ela costuma se manifestar como recepção de uma filosofia burguesa (Kant, positivismo, etc.); é assim ainda hoje com muitos críticos das teorias da época de Stalin.

Se se quer, sem produzir demasiados grandes mal-entendidos, ir para além, mesmo que tão só indicativamente como aqui apenas é possível, da confrontação das reais oposições sobre aquela ontologia a mais geral, mas decisiva para a fundamentação, então é inevitável um comentário metodológico preliminar. A saber, a simples constatação, da exclusiva relevância ontológica do unitário desenvolvimento como um todo, de modo algum decorre da impossibilidade de as ciências especiais investigarem separadamente até mesmo conexões singulares de fenômenos e grupos de fenômenos. Justamente a obra da vida de Marx, que é repleta de tais investigações singulares, mostra que não há aqui nenhuma incompatibilidade metodológica, ao contrário, um subsídio mútuo de diferentes modos de investigação. Claro, o reconhecimento de uma tal possibilidade não supera as contraditoriedades fundamentais aqui operantes. Que seja apenas indicado os becos sem saída metodológicos aqui com frequência apontados, que surgem do tornar despedaçado metodologicamente o ontologicamente inseparável, como, p. ex., nos modos de tratamento com frequência completamente orientados para a independência dos assim denominados problemas especificamente econômicos e especificamente sociológicos. Uma consideração frutífera de problemas singulares e que evita distorções da realidade pode apenas surgir após estritamente se deter na conexidade ontológica dos — de agora em diante, apenas metodologicamente — grupos isolados de fenômenos, e jamais se tenta abstrativamente afastar suas inter-relações específicas da sua totalidade concreta ontologicamente originária. Que isso é exequível, justamente Marx mostrou inúmeras vezes, mas mesmo na práxis de historiadores autênticos pode-se encontrar exemplos de que essa separação na unidade e essa unidade na separação pode ser instintiva corretamente apreendida e exposta.

O discernimento metodológico apenas pode ser correto se não vai para além da mera interpretação de conexões ontológicas. Para isso, todavia, não basta o mero constatar que permanece abstrato na totalidade última do processo como um todo e na sua influência determinante nos grupos de fenômenos singulares. Com isso, pode-se facilmente perder-se em uma fraseologia abstrata. Para poder concretizar frutiferamente as conexões reais que

fruchtbar konkretisieren zu können, muß man zu einem konkreten Verstehen der konkreten Struktur und Dynamik der einzelnen Komplexe vordringen, muß ihre einzelnen Momente (und das in ihnen waltende übergreifende Moment) konkret erfassen und auch die Notwendigkeit der ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen sowohl in der Bewegung des jeweiligen konkreten Komplexes innerhalb der Totalität des Gesamtprozesses, wie in der Einheit von Trennung und Zusammengehörigkeit von Selbständigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit, die in den verschiedenartigsten Wandlungen der Teilkomplexe je eines konkreten Komplexes wirksam sind. In unserem Fall, in dem der Stelle der reinen ideologischen Formen im Gesamtprozeß, ist es ohne weiteres einleuchtend, daß sowohl Philosophie wie Kunst, als geistige Vergegenständlichungen, sehr komplizierte Komplexe sein müssen, die nur aus dem Zusammenwirken, aus der kunstvollen Homogenisierung äußerst divergenter heterogener Tendenzen entstehen können und deren Dauerwirkung im Gesamtprozeß der Menschheitsentwicklung ebenfalls äußerst divergierende, untereinander heterogene Phänomene zu zeigen pflegt. (Man denke daran, daß Shakespeare am Endes des 18. Jahrhunderts als Sprengstoff gegen erstarrte Formen und Formenlehren wirkte, während sein Einfluß von Anfang des 19. Jahrhunderts an darauf beruhte, daß er als Muster der echt künstlerischen organischen Komposition aufgefaßt wurde.) Es ist in diesen Zusammenhängen natürlich unmöglich, auch ein nur annähernd angemessenes Bild der inneren Beschaffenheit solcher Komplexe zu geben, zu zeigen, wie ihre teleologisch-vergegenständlichend homogenisierten Bestandteile in dem Denken sowohl in der Genesis wie in der Wirkung sich — relativ — verselbständigen können und wie die fundierende innere Einheit, als das die Qualitäten, Proportionen etc. bestimmende homogenisierende Prinzip dennoch sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung das übergreifende Moment bleiben muß.

Eine solche Betrachtung der rein ideologischen Komplexe führt wieder zur Theorie von Marx über die Ideologie zurück. Schon was die jeweilige Genesis betrifft, ist es klar — wenn es auch vielen heute modischen Anschauungen widerspricht —, daß das übergreifende Moment dabei gerade das Ideologische, das Moment der Ausfechtung der gesellschaftlichen Konflikte sein muß. Freilich dürfen diese, wie der Vulgärmarxismus, und zwar sowohl in seiner sozialdemokratischen wie in seiner stalinistischen Erscheinungsweise zu tun pflegt, nicht einfach auf jeweils tagesaktuelle politische oder ökonomische Fragen beschränkt werden. Es gibt natürlich geschichtliche Lagen, in denen ein solches Problem, ein solcher Problemkomplex so vordringlich in den Mittelpunkt des Interesses rückt, daß er imstande ist, auch solche Reaktionen, und nicht allein das politische Suchen nach dem letzten Kettenglied, auszulösen. Solche Fälle gibt es, sie sind aber für



aqui surgem, tem-se de avançar para um entendimento concreto da estrutura e dinâmica concretas dos complexos singulares, tem-se de apreender concretamente seus momentos singulares (e o momento predominante que neles prevalece) e também a necessidade das tendências de desenvolvimento desigual, tanto no movimento dos respectivos complexos concreto no interior da totalidade do processo como um todo, quanto na unidade de separação e conexidade de independência e mútua dependência, que são operantes nas mais diferentes mudanças dos complexos parciais em cada complexo concreto. No nosso caso, do lugar das formas ideológicas puras no processo como um todo é, sem mais, óbvio, que tanto a filosofia quanto a arte, como objetivações espirituais, têm de ser complexos muito complicados que apenas podem surgir a partir do operar-conjunto, a partir da homogeneização artística de tendências heterogêneas extremamente divergentes e cujo efeito duradouro no processo como um todo do desenvolvimento da humanidade costuma mostrar igualmente fenômenos extremamente divergentes, entre si heterogêneos. (Pense-se sobre isso, que Shakespeare no final do século 18 atuou como matéria explosiva contra formas e teoria das formas enrijecidas, enquanto sua influência do início do século 19 em diante se baseou em que foi compreendido como o modelo da autêntica composição artisticamente orgânica.) Nessas conexões é naturalmente impossível dar, mesmo em um quadro apenas aproximadamente adequado, a qualidade interior de tais complexos, mostrar como seus componentes objetivados-teleologicamente homogeneizados no pensar, tanto na gênese quanto no efeito, podem se independentizar — relativamente — e como a unidade interior fundante, como princípio homogeneizador determinante das qualidades, proporções, etc., tem de, apesar de tudo, permanecer o momento predominante tanto na gênese quanto no efeito duradouro.

Uma tal consideração dos complexos ideológicos puros reconduz novamente à teoria de Marx sobre a ideologia. Já no que concerne à respectiva gênese, é claro que — mesmo que se contradiga muitas concepções hoje em moda — o momento predominante deve aqui ser precisamente o ideológico, o momento do dirimir dos conflitos sociais. Admissivelmente, estes não podem ser simplesmente limitados às respectivas questões políticas ou econômicas do dia, como costuma fazer o marxismo vulgar, de fato, tanto em seu modo fenomênico socialdemocrata quanto no stalinista. Há, naturalmente, situações históricas nas quais um tal problema, um tal complexo de problema se desloca tão urgentemente ao ponto central dos interesses, que é capaz de desencadear também tais reações e não apenas a busca política pelo último elo da corrente. Tais casos existem, todavia, são

dieses Gebiet Sonderfälle, zumeist die am wenigsten zentral charakteristischen. Denn die politische Ideologie hat den Zweck, real, praktisch jene Momente des jeweiligen Krisenkomplexes zu erfassen, deren Entscheidung mehr oder weniger spontan zur praktischen Entwirrung des gesamten Komplexes führen kann. Nicht so die reinen Ideologien. Wir haben gesehen, daß jede bedeutende Philosophie ein Gesamtbild des Weltzustandes zu geben bestrebt ist, das von Kosmologie bis Ethik alle Zusammenhänge so zu synthetisieren sucht, daß aus ihnen auch die aktuellen Entscheidungen als notwendige Momente jener Entscheidungen erscheinen, die das Schicksal des Menschengeschlechts bestimmen. Es genügt, auf Platon hinzuweisen, bei dem dieser Zusammenhang von den abstraktesten Seiten der Ideenlehre bis zu Leben und Tod des Sokrates auf eine Entscheidung im Sinne der — utopischen — Rettung der alten Polis drängt.

Und die große Kunst stellt ihre Fragen auf einer ähnlichen Höhe der Intention auf Gattungsmäßigkeit, nur daß hier als konkretisierend ergänzender Gegenpol jene Typen der Individualisierung des Menschen in den Vordergrund treten, durch deren Gesinnungen und Handlungen in der aktuellen Krise die Intention auf Gattungsmäßigkeit in welthistorischem Sinne freigesetzt werden kann. Da heute vielfach das Vorurteil herrscht, als ginge die große Kunst von formellen Fragestellungen, ja von technischen Neuerungen aus, ist es nützlich, ein Beispiel zu wählen, bei dem — dem unmittelbaren Anschein nach — das formelle Prinzip das entscheidende Übergewicht hat. Man sagt, höchstwahrscheinlich mit Recht, daß Aischylos insofern ein großer Neuerer war, als er den zweiten Schauspieler einführte. Denkt man ein bißchen unbefangen über diese Neuerung nach, so muß man finden, daß Sprecher und Chor einerseits, Dialog von Chören umrahmt andererseits zwei diametral entgegengesetzte Weltbilder enthüllen: der nunmehr auch zum formalen Zentrum gewordene Dialog hat seine Bedeutung ausschließlich dadurch erlangt, daß er künstlerisch den Weg dazu eröffnet hat, die tragische Lösung großer Konflikte als weltanschauliche Weise ihrer Beantwortung von der Warte der Menschengattung anzuerkennen, was eben damals weltanschaulich (und auch politisch) als neues Zentralproblem in den Vordergrund rückte. Man geht also an Wesen und Größe von Philosophie und Kunst achtlos vorbei, wenn man die Priorität dieser ihrer krisenbeantwortenden Funktion nicht als zentral gewichtig betrachtet.

Ähnliche Probleme tauchen bei den Dauerwirkungen auf. Es ist nie der bloß logische oder technische Scharfsinn, nie ein bloß enzyklopädisches Wissen oder eine schrankenlose Phantasie etc., die diese ermöglichten. Gerade wenn man die scheinbare Willkür (in Wirklichkeit die ungleichmäßige Entwicklung) im Auf und Ab solcher Wirkungen betrachtet, sieht man immer wieder, daß das letzthin



exceções para essa esfera, e na maioria das vezes, os menos centralmente característicos. Pois a ideologia política tem o propósito real, prático, de apreender aqueles momentos do respectivo complexo de crise, cuja decisão pode conduzir mais ou menos espontaneamente para o desemaranhar prático do complexo como um todo. Não é assim, com as ideologias puras. Vimos que toda filosofia significativa se esforça por dar um quadro como um todo da situação do mundo, da cosmologia à ética busca sintetizar todas as conexões que, a partir dele, aparecem, também as decisões atuais, como momentos necessários daquelas decisões que determinam o destino do gênero humano. Basta apontar Platão, em que essa conexão do aspecto mais abstrato da teoria das ideias até a vida e morte de Sócrates urge no sentido do — utópico — resgate da antiga pólis.

E a grande arte coloca suas questões em uma altura similar da intenção para com a generidade, apenas que aqui adentra o primeiro plano, como polo oposto complementar organizador, aqueles tipos da individualização dos seres humanos através de cujas opiniões (*Gesinnungen*) e ações na crise atual pode ser liberada, em sentido histórico-mundial, a intenção para com a generidade. Já que hoje com frequência domina o preconceito como se a grande arte partisse de colocações de questões formais, mesmo de inovações técnicas, é útil escolher um exemplo no qual — segundo a aparência imediata — o princípio formal possui a preponderância decisiva. Diz-se, muito provavelmente com razão, que Ésquilo foi um grande inovador na medida em que introduziu o segundo ator. Se se pensa um pouco imparcialmente sobre essa inovação, deve-se encontrar que narrador e coro, por um lado, diálogo emoldurado por coros, de outro lado, desvelam duas imagens de mundo diametralmente opostas: o diálogo, a partir de então tornado também um centro formal, recebeu seu significado exclusivamente através de que artisticamente abriu o caminho para reconhecer a solução trágica dos grandes conflitos segundo a concepção de mundo de sua réplica do ponto de vista do gênero humano, o que, justamente naquele momento, deslocou-se segundo a concepção de mundo (e também politicamente) ao pano de frente como novo problema central. Passa-se, portanto, descuidadamente ao largo da essência e grandeza da filosofia e da arte quando não se considera como centralmente importante a prioridade dessa sua função de responder a crises.

Problemas similares emergem nos efeitos duradouros. Não é jamais a mera perspicácia lógica ou técnica, jamais um mero conhecimento enciclopédico ou uma fantasia sem limites que os possibilitam. Justamente quando se considera o aparentemente arbitrário (na realidade, o desenvolvimento desigual) nos altos e baixos de tais desenvolvimentos, enxerga-se seguidamente que o motivo por

ausschlaggebende Motiv von Dauerwirkungen, sowohl für Philosophie wie für Kunst, darin liegt, ob und wieweit sie imstande sind, auf Fragen, die die Menschen jeweils am leidenschaftlichsten beschäftigen, Antworten vorzuschlagen, die dazu verhelfen — die gegenwärtigen Konflikte auf das Schicksal der Menschengattung ausrichtend —, die Menschen einer geistigen Klärung näher zu bringen. Auch hier muß diese Intention in den Mittelpunkt gestellt werden und nicht eine bloß formelle oder analogische Aktualität haben. Die großen Dauerwirkungen haben daher selten einen auf die Unmittelbarkeit beschränkten Aktualitätscharakter, trotzdem (oder weil) ihr letztes Motiv immer wieder eine derartige weltgeschichtliche Aktualität bleibt. Heine hat z. B. eine solche Wirkungsgrundlage der Malerei der Renaissance in seiner »Romantischen Schule« treffend beschrieben: »Die Maler Italiens polemisierten gegen das Pfaffentum vielleicht weit wirksamer als die sächsischen Theologen. Das blühende Fleisch auf den Gemälden des Tizian, das ist alles Protestantismus. Die Lenden seiner Venus sind viel gründlichere Thesen als die, welche der deutsche Mönch an die Kirchentüre von Wittenberg angeklebt.«[674] Natürlich sind viele solcher Wirkungen noch weit weniger direkt als in diesem Fall, sie können aber immer wieder auf jene gattungsmäßigen Zentralfragen zurückgeführt werden, mit denen die jeweiligen Menschen im Alltag, in der Politik, in ihren weltanschaulichen Orientierungsversuchen ringen, mit deren Hilfe sie ihre jeweiligen Konflikte auszutragen versuchen. Darum zeigen die Dauerwirkungen der reinen Ideologien eine so prägnante Ungleichmäßigkeit, sehr oft ein plötzliches Auftauchen und ein ebenso plötzliches Wiederversinken. Soweit die Philosophie-, Literatur- etc. -geschichte sich mit solchen Problemen beschäftigt, geht sie zwar im allgemeinen von der allgemein richtigen Voraussetzung aus, daß vor allem philosophisch oder künstlerisch echt wertvolle Komplexe eine solche Dauerwirkung zu erlangen pflegen, sie geht aber sogleich fehl, wenn sie diese direkt, ausschließlich aus dem jeweils wirkenden Gebilde, aus seiner theoretischen oder künstlerischen Hochwertigkeit abzuleiten versucht. Diese bleibt die generelle Voraussetzung der Dauerwirkungen, deren konkrete Kette wird jedoch von der gesellschaftlichen Entwicklung selbst bestimmt. Jede Zeit hat ihre eigenen Konflikte auszutragen, und wenn sie dabei Stütze suchend auf die Vergangenheit zurückgreift, so tut sie es stets im Sinne des Molièreschen »je prends mon bien ou je le trouve«. Dieses »mon bien« entspringt aber stets aus dem zeitgebundenen besonderen Wesen jener Konflikte, die gerade ausgetragen werden müssen. Das Nacheinander und Auseinander solcher Momente ist

674 {56} Heine: Die romantische Schule, I. Buch, Sinnliche Werke (Elster) V, S. 227.



último decisivo do efeito duradouro, tanto para a filosofia quanto para a arte, repousa se e o quão amplamente é capaz de propor respostas às questões que ocupam o mais apaixonadamente os seres humanos do momento, se com isso auxiliam — alinhando os conflitos presentes ao destino do gênero humano — a trazer os seres humanos para mais próximo de um esclarecimento espiritual. Também aqui essa intenção deve ser posta no ponto central, e não ter uma atualidade meramente formal ou analógica. Os grandes efeitos duradouros têm, por isso, raramente um caráter de atualidade limitado à imediaticidade; apesar disso (ou, por isso) seu motivo último repetidamente permanece uma tal atualidade histórico-mundial. Heine, p. ex., descreveu apropriadamente tal base de efeito para a pintura do Renascimento em seu »A escola romântica«: »Os pintores da Itália polemizaram contra o clericalismo talvez mais efetivamente que os teólogos saxões. A carne que desabrocha nos quadros de Ticiano, aquilo é tudo protestantismo. Os quadris da sua Vênus são teses muito mais bem fundamentadas do que aquelas que o monge alemão pregou na porta da igreja de Wittenberg«.[675] Naturalmente, muitos de tais efeitos são bem menos diretos que nesse caso, podem, contudo, seguidamente ser reconduzidos àquelas questões centrais genéricas com as quais os respectivos seres humanos combatem no cotidiano, na política, em seu tentar uma orientação segundo sua concepção de mundo, com a ajuda da qual tentam dirimir seus respectivos conflitos. É por isso que os efeitos duradouros das ideologias puras mostram uma desigualdade tão incisiva, muito frequentemente um repentino aflorar e um igualmente repentino voltar a decair. Tanto quanto a história da filosofia, da literatura, etc., ocupa-se de tais problemas, parte de fato, em geral, do correto pressuposto geral de que, antes de tudo complexos filosófica ou artisticamente plenos de valor autêntico costumam alcançar um tal efeito duradouro, todavia, imediatamente ela se equivoca quando tenta os deduzir direta, exclusivamente da criação (*Gebilde*) então operante, de sua elevada qualidade teórica ou artística. Essa permanece o pressuposto geral dos efeitos duradouros, cuja cadeia concreta, entretanto, é determinada pelo próprio desenvolvimento social. Cada época tem seus próprios conflitos a dirimir, e se com isso retorna ao passado buscando apoio, fá-lo sempre no sentido de Molière, »*je prends mon bien ou je le trouve*«. Esse »*mon bien*«, contudo, brota sempre da essência particular dos conflitos ligados à época, que têm de ser, justamente, dirimidos. O suceder-se e separar-se de tais momentos não é,

675 {56} Heine: Die romantische Schule, Livro I, Sämtliche Werke. (Elster), vol. V. Bibliographisches Institut, s/d, Leipzig e Viena, p.227. {Nota da tradução} Schneider (p.557) aqui introduziu uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1060), em Benseler, em Scarponi (p.536) e em Morbois (p.256).

deshalb primär nicht rein philosophisch oder künstlerisch, sondern durch die gesellschaftliche Entwicklung, durch den menschlichen Gehalt der Konflikte und ihres Austragens bestimmt.

Oberflächlich angesehen scheint es, als ob dadurch aus der Philosophie das zutiefst Philosophische, aus der Kunst das eigentlich Künstlerische verschwinden oder zumindest zu etwas Sekundärem degradiert werden würde. Genau betrachtet ist jedoch das Gegenteil der Fall. Vor allem handelt es sich auf beiden Gebieten um Komplexe. D. h. das Ideologische als Spitze, als praktisch übergreifendes Moment, das Genesis und Dauerwirkung letzthin bestimmt, ist nicht etwas von außen in den Komplex Hineingetragenes, auch nicht innerhalb seines Bereichs eine »Ursache«, die etwas anderes in ihm zur »Wirkung« bringt, sondern der genetische Anstoß zum Geradesosein des jeweils entstehenden Komplexes. Seinen Inhalt bilden die von der Welt gestellten Fragen, auf die Künstler wie Philosoph Antwort suchen, indem beide — jeder mit seinen ureigensten Mitteln — ein Weltbild jener Gattungsmäßigkeit des Menschen möglichst total, möglichst adäquat aufzubauen, dem Wesen des Seins abzulauschen und abzuringen bemüht sind, dessen Totalität direkt oder indirekt den veranlassenden Konflikt nicht einfach »löst«, als ihn darüber hinaus in den Weg der Menschheit zu sich selbst als notwendige Etappe einfügt. Aus solchen ideologischen, zugleich praktischen und kontemplativen Einstellungen zur Welt des Menschen entstehen die künstlerischen und philosophischen Komplexe. Sie umfassen alles, was jeweils mit diesen Fragestellungen wesentlich zusammenhängt und sie tun es sowohl in den Bestimmungen des fragenden historischen Augenblicks wie zugleich und untrennbar davon als Verhalten des philosophisch oder künstlerisch antwortenden Subjekts. Vielfältigkeit und Reichtum solcher Komplexe ist also ebenso unbegrenzt, wie der Gehalt der sie auslösenden Fragen und von ihr ausgelösten Antworten. Darum entsteht unmittelbar eine unendliche Vielfalt jener Formen, aus denen sich je ein solcher Komplex aufbaut. Aber aus demselben Grund ordnet sich diese Unendlichkeit in eine scharf begrenzte konkrete Typik der möglichen Gebilde[676]. So sehr nun dabei auch eine Verselbständigung der Momente vor sich gehen muß, um die heterogenen Wirkungsgrenzen der Wirklichkeit adäquat — d. h. den menschlichen Sinn ihrer Heterogenität aufbewahrend — zu homogenisieren, so sehr fassen sich diese Momente doch immer wieder zur Einheit der Gesamtgebilde zusammen. Da jedoch beide, Momente wie Totalitäten, gesellschaftlich-geschichtlich Seiendes auf diese Höhe erheben, um es in der Kontinuität der Menschheitsentwicklung wirksam werden zu lassen, können beide in den Dauerwirkungen auch als

676 {57} Man denke daran, daß es in der Literatur nur epische, dramatische und lyrische Formen gibt.



por isso, primariamente puramente filosófico ou artístico, mas determinado pelo desenvolvimento social, pelo conteúdo humano dos conflitos e de seu dirimir.

Visto superficialmente, parece que, através disso, o mais profundamente filosófico da filosofia, o mais verdadeiramente artístico da arte, desaparece ou ao menos é degradado a algo secundário. Precisamente considerado, contudo, o caso é o oposto. Trata-se, antes de tudo, em ambas as esferas, de complexos. *I.e.*, a ideologia como cume, como momento praticamente predominante, que por último determina a gênese e o efeito duradouro, não é algo introduzido no complexo do exterior, também não, no interior de sua esfera, uma »causa« que traz a ele por »efeito« algo outro, mas o impulso genético para o ser-precisamente-assim do complexo que então surge. As questões postas pelo mundo constituem seu conteúdo, a partir do qual o artista bem como o filósofo buscam resposta, ambos na medida em que — cada um com seus meios os mais próprios — constroem uma imagem de mundo a mais total possível, o mais adequado possível àquela generidade do ser humano que cuida por escutar e arrancar a essência do ser, cuja totalidade direta ou indiretamente não simplesmente »desata« o conflito ocasionado, como o inclui como uma etapa necessária no percurso da humanidade para si própria. A partir de tais abordagens ideológicas, ao mesmo tempo práticas e contemplativas, do mundo do ser humano, surgem os complexos artísticos e filosóficos. Eles abarcam tudo o que então está essencialmente conexo com essas colocações da questão e o fazem tanto no determinar do momento histórico questionador quanto, ao mesmo tempo e inseparavelmente, no comportamento do sujeito que responde filosófica ou artisticamente. A diversidade e riqueza de tais complexos são, portanto, tão ilimitadas quanto o conteúdo das perguntas que os desencadeiam e das respostas por eles desencadeadas. É por isso que surge imediatamente uma variedade sem fim daquelas formas a partir das quais se constrói um tal complexo. Todavia, a partir do mesmo fundamento, essa infinidade ordena-se em um típico concreto, agudamente delimitado, das criações possíveis[677]. Por mais, então, que tenha por si de ocorrer com isso também uma independização dos momentos para homogeneizar adequadamente — *i.e.*, mantendo o sentido humano de sua heterogeneidade — os heterogêneos limites dos efeitos da realidade, estes momentos se sintetizam seguidamente em unidade da criação como um todo. Todavia, já que ambos, momentos tal como totalidades, elevam o histórico-socialmente existente a essa altura, para permitir que se tornem operantes na continuidade do desenvolvimento da humanidade, podem figurar tanto nos efeitos duradouros

677 {57} Pense-se, sobre isso, que na literatura tem-se apenas as formas épica, dramática e lírica.

selbständig wirkende Kräfte figurieren. Die Geschichte bietet dafür so viele Beispiele, daß es durchaus verständlich ist, wenn die Wissenschaft versucht, auch die Kontinuität solcher Momente ideell wie historisch gesondert zu erfassen. Die Gefahr dabei ist bloß, daß das abstrakt begriffliche Auseinanderreißen und Selbständigmachen der Momente leicht zum Entstehen von Scheingegenständlichkeiten führen kann, die vom wirklichen Verständnis des Wesens nur ablenken.[678] Gegen die Entartung der echten Abbildlichkeit des Seins, der wirklichen seinsmäßigen Zusammenhänge zu einer solchen, oft modisch sehr einflußreichen Scheingegenständlichkeit kann nur dann erfolgreich gekämpft werden, wenn die Betrachtung sowohl in der Genesis wie in der Dauerwirkung ihr tatsächliches dynamisches Zentrum zu erfassen versucht.

Die Furcht, daß bei einer solchen Behandlung im Geiste der Marxschen Methode die genuin philosophischen bzw. künstlerischen Werte zu kurz kommen, ist unbegründet. Wir glauben im Gegenteil, daß ihre isolierende, auf partielle Immanenz gerichtete Betrachtung gerade an dem höchsten Wert ihrer Totalität, ihres Verankertseins im Schicksal der Menschheit vorbeigehen muß, denn diese höchsten Werte bestehen gerade darin, daß sie das Menschsein des Menschen erhöhen, indem sie in ihm neue Organe eines reicheren, vertiefteren Erfassens der Wirklichkeit ausbilden, indem sie durch eine solche Bereicherung seine Individualität zugleich individueller und gattungsmäßiger machen. Wir haben in anderen Zusammenhängen die diesbezüglichen Ausführungen von Marx über die Musik zitiert. Es sei gestattet, hier daraus folgende Gedanken herauszuheben: »erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt.«[679] Indem sich so alle menschlichen Äußerungen und Entäußerungen als lebendige Momente des echten Menschwerdens offenbaren, verlieren Philosophie und Kunst jenes isolierende Aufsichgestelltsein, jenen — letzten Endes — bloßen Luxuscharakter, der ihrem Anblick aus der Perspektive von »Einzelwissenschaftlichen« Erwägungen und subjektivistischen Essays unweigerlich anhaften muß. Daß die Vulgärmarxisten mit verkehrten Vorzeichen zu ähnlichen, ja noch weniger menschheitlichen Ergebnissen gelangen, hat mit den echten Fragen des Marxismus nichts zu tun.

678 {58} Man denke an die Windelband-Rickertsche Wissenschaftslehre, an Abstraktion und Einfühlung bei Worringer, an Urerlebnis und Bildungerlebnis bei Gundolf usw.

679 {59} Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEGA III, S. 120; MEW EB I, S. 541.



quanto como independentes forças operantes. A história oferece tantos exemplos disso que é perfeitamente compreensível se a ciência tenta apreender, tanto ideal quanto historicamente, também a continuidade de tais momentos como historicamente separada. O perigo com isso é meramente a separação e a independização conceituais dos momentos que podem facilmente conduzir ao surgir de pseudo-objetividades que apenas desviam do entendimento real da essência[680]. Ante a degeneração da autêntica representabilidade do ser, das conexões ontológicas reais em uma tal muito influente pseudo-objetividade, com frequência em moda, apenas pode ser combatida com sucesso se a consideração, tanto na gênese quanto no efeito duradouro, tenta apreender seu centro dinâmico de fato.

O receio de que por um tal tratamento, no espírito do método marxiano, os valores genuinamente filosóficos ou artísticos sejam menosprezados, é infundado. Cremos, em oposição, que sua consideração isolada, dirigida à imanência parcial, tem de justamente passar ao largo dos valores os mais elevados de sua totalidade, de seu ser ancorado no destino da humanidade, pois esses valores os mais elevados consistem precisamente em que elevam o humano do ser humano na medida em que moldam nele novos órgãos do apreender mais rico, mais detalhado, da realidade, na medida em que, através de um tal enriquecimento, tornam sua individualidade ao mesmo tempo mais individual e mais genérica. Em outras conexões citamos as exposições de Marx a esse respeito acerca da música. Seja aqui permitido enfatizar os seguintes pensamentos: »somente pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana é em parte produzida, em parte desenvolvida a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva — um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, somente, em suma, *sentidos* capazes de fruição humana, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*.«[681] Na medida, portanto, em que se revelam todas as expressões e exteriorizações como momentos vivos do autêntico tornar-se-humano, a filosofia e a arte perdem aquele isolador ser-posto-sobre-si, aquele — por último — mero caráter de luxo que tem de inevitável e inerentemente olhá-las a partir da perspectiva de considerações »científico-singulares« e ensaios subjetivistas. Que os marxistas vulgares, com sinal invertido, cheguem a resultados similares, mesmo que ainda menos humanos, nada tem a ver com as questões autênticas do marxismo.

680 {58} Pense-se na teoria da ciência de Windelband-Rickert, na abstração e empatia em Worringer, na vivência originária e vivência formativa em Gundolf, etc.

681 {59} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.352. {Nota da tradução} Schneider (p.559) aqui introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1063), em Benseler, em Scarponi (p.539) ou em Morbois (p.259).

Denn auch in dieser Ideologienlehre von Marx drückt sich sein Grundsatz aus, daß die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst ist, daß die gesellschaftliche Entwicklung aus ihm zwar Vergegenständlichungen auslöst, die ihm im Alltagsleben oft als fremde Gegenständlichkeiten gegenüberzustehen scheinen und praktisch als solche auf ihn einwirken, diese sind aber letzten Endes doch Entäußerungen seines eigenen, freilich nicht bloß partikularen, sondern auch gattungsmäßigen Selbst, und ihre Wirkungen führen — wenn man die Totalität des Gesamtprozesses ins Auge faßt — zu einer Erhöhung, Vertiefung, Verbreiterung seiner menschlichen Persönlichkeit, tragen dazu bei, ihn imstand zu setzen, in den Krisen der Menschheitsentwicklung über die eigene Partikularität hinauszugehen, für das Fürsichsein der Menschengattung zu optieren. Denn »das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß,«[682] auf den höchsten Höhen der Gedanken und der Erlebnisse ebenso wie auch im Wirrnis, in der Verworrenheit des Alltags. Wenn also der junge Marx in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« von Voraussetzungen und Folgen des siegreichen Sozialismus spricht, so tut er es genau im Geiste jener Weltsicht, die er Jahrzehnte später in den für uns grundlegenden Betrachtungen über das »Reich der Freiheit« zu Worte kommen ließ; diese Wandlung bedeutet nämlich: »die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache*, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist. Ebenso sind die Sinne und der Geist der anderen Menschen meine *eigene* Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der Form der Gesellschaft, also z. B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit anderen etc. ist ein Organ einer *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens.«[683]

Vom Standpunkt der objektiven Seite der Ontologie bedeutet dies die Vollendung des Gesellschaftlichwerdens der Gesellschaft, deren subjektive Seite die innerlich

682 {60} Deutsche Ideologie, a. a. O., S. 15; MEW 3, S. 6.
683 {61} Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 118-119; MEW EB I, S. 540.



Pois nessa teoria da ideologia de Marx se expressa seu princípio de que a raiz para o ser humano é o próprio ser humano, que o desenvolvimento social pode, de fato, desencadear, a partir de suas próprias objetivações, objetividades que a ele, na vida cotidiana, com frequência parecem contrapostas como estranhas objetividades e na prática, enquanto tais, sobre ele atuam, todavia são, por último, suas próprias exteriorizações, por certo não meramente particulares (*partikularen*), mas também do eu (*Selbst*) genérico e seus efeitos, que conduzem — se se considera a totalidade do processo como um todo — a uma elevação, aprofundamento, ampliação de sua personalidade humana e portam, com isso, o pô-lo capaz, nas crises do desenvolvimento da humanidade, de ir para além de sua própria particularidade (*Partikularität*), de optar pelo ser-para-si do gênero humano. Pois, »o ser dos homens é o seu real processo de vida«[684], desde a mais elevada altura do pensamento e da vivência bem como na confusão, no intrincado do cotidiano. Portanto, quando o jovem Marx nos »Manuscritos econômico-filosóficos« fala de pressupostos e consequências do socialismo vitorioso, fá-lo precisamente no espírito daquela visão de mundo que ele, décadas depois, buscou falar nas considerações para nós fundamentais acerca do »reino da liberdade«; essa transformação, para ser exato, significa: »a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é essa emancipação precisamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho *humano*, tal como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, os *sentidos* tornaram-se teóricos imediatamente na sua prática. Comportam-se para com a *coisa* por causa da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *humano objetivo* para consigo própria e para com o homem — e inversamente. A necessidade ou a fruição perderam assim a sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu a sua mera *utilidade* na medida em que a utilização se tornou uma utilização *humana*. Do mesmo modo os sentidos e o espírito do outro homem tornaram-se minha apropriação *própria*. Por isso, além desses órgãos imediatos, formam-se órgãos *sociais*, na forma da sociedade; portanto, p. ex., a atividade em imediata sociedade com outros, etc., tornou-se um órgão da minha *exteriorização de vida* e um modo da apropriação da vida *humana*.«[685]

Do ponto de vista do lado objetivo da ontologia, isso significa que a consumação do tornar-se-social da sociedade, cujo lado subjetivo constitui a

684 {60} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.94.
685 {61} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.350-1.

erfüllte Gattungsmäßigkeit und untrennbar davon die echte Individualität des einzelnen Menschen bildet. Die ideologische Entwicklung mit ihrer Aufgipfelung in den reinen Ideologien ist für letztere ebenso unentbehrlich wie die Entfaltung der Produktivkräfte für die erstere, nur daß diese als unwiderstehlicher kausaler Ablauf aus den teleologischen Setzungen der Menschen sich notwendig durchsetzt, während die Notwendigkeit jener den alternativen Charakter der sie fundierenden Setzungen unaufgehoben aufbewahren muß und darum sich nur als reale Möglichkeit der Verwandlung des Ansich der Menschengattung in ihr Fürsich zu äußern imstande ist. Daraus folgt jedoch keineswegs eine bloße Subjektivität der Objektivität des ökonomischen Prozesses, etwas Irrationales seiner Rationalität gegenüber. Marx hat gezeigt, daß die Entwicklung der Produktivkräfte zugleich eine Höherentwicklung des Menschen ist, wenn auch sehr oft in unmenschlichen Formen. Die Kämpfe jedoch, in denen sich diese widerspruchsvolle Bildung des Menschen aus bloßem Naturwesen zu einer bewußten Gesellschaftlichkeit, aus einem bloßen Einzelnen zu einer Individualität vollzieht, sind als Mittel ihrer Austragung zugleich Vehikel, die im Menschen die echte Gattungsmäßigkeit zu entfalten verhelfen. Man denke auch hier nicht an direkt-mechanische »Wirkungen«. Die in Konflikte verstrickten Menschen handeln vielmehr zumeist spontan, unmittelbar davon veranlaßt, was wir die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Wie aber entsteht diese? Zweifellos sind in ihr die primär unmittelbaren Erlebnisse der Menschen ausschlaggebend. Deren Inhalt und Form ist jedoch weitgehend von den Ideologien — nicht zuletzt auch von den reinen Ideologien — beeinflußt, deren Vergegenständlichungen in diesem Gebiet münden. Man muß nicht Marx gelesen haben, um auf Tagesereignisse klassenmäßig zu reagieren, man muß nicht Don Quijote oder Hamlet künstlerisch erleben, um in ethischen Beschlüssen von ihnen beeinflußt zu sein. Das ist im Guten wie im Bösen gleicherweise der Fall—wie dies auf ideologischem Gebiet auch nicht anders sein kann —, es war auch nicht notwendig, Nietzsche oder Chamberlain zu studieren, um faschistische Entscheidungen zu treffen. Solange die Wechselbeziehungen zwischen den Ideologien (auch den höchsten und reichsten) und der Ontologie des Alltags nicht aufgedeckt sind, nämlich das Emporsteigen der Austragungsweise der Konflikte aus dem Alltag und zugleich das Eingehen und Aufgehen der Ideologien in ihm, werden sowohl die Kontinuität der Menschheitsentwicklung wie der Charakter ihrer Krisen unerklärbar scheinen.

Von den so erlangten Einsichten ausgehend scheint es uns leichter, das Ideologische an den anderen Komplexen des Überbaus zu beleuchten. Am einfachsten scheint die Frage bei den Naturwissenschaften zu stehen. Die allgemein historisch-gesellschaftliche Tatsache, daß die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung von den Produktivkräften, von der Arbeit, von der Praxis ausgehen, ist hinlänglich bekannt. Ebenso bekannt ist, daß sie in ihrer Entwicklung zu immer höheren Abstraktionsstufen gelangen, daß sie sich immer mehr von der unmittelbaren Praxis entfernen. Diese Tatsachen sind aber nicht imstande, die Frage zu lösen, ob die Naturwissenschaften ihrer Struktur nach Ideologien sind oder nicht. Denn es ist ja möglich, daß sie, trotz ihrer Entstehung aus der Praxis, trotz ihrer Entfernung von der Praxis, trotz ihrer Abstraktheit, dennoch keine Ideologien sind, weil sie ihrer Struktur nach keine Stellungnahmen zu den Konflikten des Lebens, zu den Problemen, die in diesen Konflikten aufgeworfen werden, enthalten. Wir haben schon gesehen, daß die Ideologien ihrer Struktur nach Stellungnahmen sind, daß sie Bewußtseinsformen sind, mit denen die Menschen diese Konflikte ausfechten und lösen. Wenn wir also die Frage beantworten wollen, ob die Naturwissenschaften Ideologien sind oder nicht, müssen wir untersuchen, ob sie ihrer Struktur nach Stellungnahmen sind oder nicht.



generidade interiormente realizada e, disso inseparável, a autêntica individualidade do ser humano singular. O desenvolvimento ideológico, com sua culminação nas ideologias puras é, para a última, tão indispensável quanto o desdobramento das forças produtivas para o primeiro, apenas que este necessariamente se impõe como irresistível decurso causal a partir das posições teleológicas dos seres humanos, enquanto a necessidade daquelas tem de preservar insuperado o caráter de alternativa das posições que as fundam e é apenas por isso capaz de se manifestar como possibilidade real da transformação do em-si do gênero humano em seu para-si. Contudo, disso não se segue, de modo algum, uma mera subjetividade da objetividade do processo econômico, algo irracional ante sua racionalidade. Marx mostrou que o desenvolvimento das forças produtivas é ao mesmo tempo um desenvolvimento ascendente do ser humano, mesmo se com muita frequência em formas desumanas. As lutas, todavia, nas quais se executa essa formação plena de contradição do ser humano de mero ser natural a uma socialidade consciente, de um mero singular a uma individualidade, enquanto meio de seu dirimir, são, ao mesmo tempo, veículo que ajuda a desdobrar no ser humano a autêntica generidade. Também aqui não se pense em »efeitos« mecânico-diretos. Os seres humanos envolvidos em conflitos agem, na maioria das vezes, antes espontaneamente, imediatamente inclinados por aquilo que temos denominado de ontologia da vida cotidiana. Como, todavia, ela surge? Sem dúvida são nela decisivas as vivências primárias imediatas dos seres humanos. Seus conteúdo e forma são, contudo, amplamente influenciados pelas ideologias — não por último também pelas ideologias puras — cujas objetivações desaguam nessa esfera. Não é preciso ter lido Marx para se reagir aos eventos do dia segundo a classe social, não é preciso vivenciar artisticamente Don Quixote ou Hamlet para ser influenciado por eles em resoluções éticas. Isto é do mesmo modo o caso tanto para o bem quanto para o mal — como também não pode ser diferente na esfera ideológica —, não era necessário estudar Nietzsche ou Chamberlain para se atingir decisões fascistas. Enquanto as inter-relações entre as ideologias (mesmo as mais elevadas e ricas) e a ontologia do cotidiano não forem desveladas, a saber, o elevar-se do modo de dirimir dos conflitos a partir do cotidiano e, ao mesmo tempo, o entrar e o absorver, nele, das ideologias, tanto a continuidade do desenvolvimento da humanidade quanto o caráter de suas crises parecerão inexplicáveis.

A partir os discernimentos assim alcançados, parece-nos mais fácil iluminar o ideológico dos outros complexos da superestrutura. A questão nas ciências da natureza parece ser a mais simples. A constatação histórica ge-

sche Feststellung, daß ihr Fortschritt sehr stark an die Entwicklung der Produktion gebunden ist, besagt noch zu wenig: etwas Richtiges, aber zugleich Abstraktes. Denn die Tatsache, daß die Naturwissenschaften sich aus den anfangs rein empirischen, oft zufälligen Einsichten, die die teleologischen Setzungen im Stoffwechsel mit der Natur praktisch unterbauten, langsam zur Selbständigkeit differenzierten, besagt noch zu wenig. Die komplizierteste Theorie etwa der modernen Physik ist in allgemein ontologischer Hinsicht aus denselben Gründen keine Ideologie, aus welchen auch das unmittelbare Erkennen der schleifbaren Steine beim Urmenschen keine war. Und bei bestimmten allgemein-gesellschaftlichen Wirkungen haben wir bereits gezeigt, daß das Ideologiewerden der Theorie von Galilei oder Darwin ebensowenig direkt aus dem theoretischen Wesen solcher Theorien mit Notwendigkeit erfolgt, wie die Prometheus-Mythe aus dem Akt des Feuermachens. Allerdings ist es doch ein Mythos, wenn man die Naturwissenschaften nunmehr in ihrer Genesis und ihren Dauerwirkungen vom Gebiet der Ideologie hermetisch abzutrennen versucht. Es handelt sich dabei wieder um etwas, wovon die Geschichte der Naturwissenschaften sich vornehm abzuwenden pflegt, um die Ontologie des Alltagslebens. Diese wirkt aber sehr stark gerade auf jene Grundvorstellungen, auf die sich die Wissenschaft ganzer Zeitalter als auf Selbstverständlichkeit zu stützen pflegt. Ich verweise bloß erneut auf die Unterscheidung von sublunarer und superlunarer Welt in der Antike, und möchte — in aller Bescheidenheit des Nichtfachmanns — darauf hindeuten, wie gerade die hochentwickelte und scheinexakte Manipulationstechnik von heute völlig unbegründete, unfundierte Seinsvorstellungen im Alltag (und dadurch vermittelt auch in den Wissenschaften) auszubilden pflegt, die ruhig mit ihren antiken Geschwistern konkurrieren könnten, die im wissenschaftlichen Denken oft als »Axiome« (Dogmen) mitgeschleppt werden, und deren allgemein werdende Kritik einen Wandel im gesellschaftlich-geschichtlichen Sein voraussetzt. Darum hat Engels gerade in dieser Hinsicht auf die notwendige Kritik der Naturwissenschaften (nicht ihrer konkreten Ergebnisse, sondern solcher Grundvorstellungen) hingewiesen. Er sagt über die Beziehung der Philosophie des 17.-18. Jahrhunderts zu den Naturwissenschaften: »Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie — von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten — darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.«[686]

686 {62} Engels: Dialektik der Natur, MEGA, S. 486; MEW 20, S. 315.



ral de que o seu progresso está muito intensamente ligado ao desenvolvimento da produção diz ainda muito pouco: algo correto mas, ao mesmo tempo, abstrato. Pois o fato de que as ciências da natureza, desde o início, a partir de discernimentos puramente empíricos, com frequência casuais, que na prática apoiam as posições teleológicas no metabolismo com a natureza, lentamente se diferenciaram até a independência, ainda diz muito pouco. A mais complicada das teorias, por exemplo, da física moderna, em sentido ontológico geral não é nenhuma ideologia a partir dos mesmos fundamentos pelos quais também não o era o conhecimento imediato das pedras afiáveis pelos seres humanos primitivos. E, por determinados efeitos sócio-gerais, já vimos que o tornar-se-ideologia das teorias de Galileu ou Darwin decorre tampouco da necessidade diretamente da essência teórica de tais teorias, quanto o mito de Prometeu do ato de fazer fogo. Todavia, é de fato um mito se se tenta destacar hermeticamente as ciências da natureza, desde sua gênese e seus efeitos duradouros, da esfera da ideologia. Trata-se, todavia, uma vez mais, de algo que a história das ciências da natureza costuma elegantemente evitar, a ontologia da vida cotidiana. Esta opera intensamente, contudo, justamente naquelas representações fundamentais (*Grundvorstellungen*) nas quais a ciência de períodos inteiros costuma se apoiar como obviedade. Remeto de novo apenas à diferenciação de mundo sublunar e supralunar na Antiguidade, e — com toda humildade do não-especialista — desejo indicar justamente o quanto a altamente desenvolvida e aparentemente exata técnica da manipulação de hoje costuma, no cotidiano (e, através dessa mediação, também nas ciências), cultivar representações ontológicas (*Seinsvorstellungen*) completamente sem base, infundadas, que tranquilamente poderiam concorrer com suas irmãs antigas que, com frequência no pensamento científico, são impelidas como »axiomas« (dogmas), e cuja crítica que vai se tornando geral, pressupõe uma mudança no ser histórico-social. É por isso que Engels, precisamente nesse sentido, apontou a necessária crítica das ciências da natureza (não de seus resultados concretos, mas de suas representações fundamentais (*Grundvorstellungen*)). Ele diz sobre a relação da filosofia dos séculos 17 e 18 com as ciências da natureza: »A mais alta honraria que se pode atribuir à filosofia dessa época é o fato de não se ter deixado extraviar em consequência da limitação dos conhecimentos das ciências naturais então existentes; o fato de haver — desde Espinosa até os grandes materialistas franceses — persistido em explicar o mundo por si mesmo e deixar à ciência natural do futuro a justificação detalhada desse conceito«.[687]

687 {62} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.19.

Bei den Gesellschaftswissenschaften ist die Frage objektiv einfacher, subjektiv noch umstrittener. Einfacher, weil die ontologische Grundlage einer jeden Gesellschaftswissenschaft teleologische Setzungen bilden, die Änderungen im Bewußtsein der Menschen, in ihren zukünftigen teleologischen Setzungen herbeizuführen beabsichtigen. Schon damit enthält sowohl ihre Genesis wie ihre Wirkung ein unaufhebbar ideologisches Element. Die Verwirklichung ist natürlich weitaus komplizierter. Einerseits weil die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung gespielte Rolle einer jeden Gesellschaftswissenschaft zugleich auch die Aufgabe stellt, die von ihr behandelten Tatsachen und Zusammenhänge so abzubilden, zu ordnen, darzustellen etc. wie sie tatsächlich in der Totalität des gesellschaftlichen Seins wirksam waren und sind. Diese Tendenz und ihre tendenzielle Erfüllung machen erst diese Wissenschaften zu Wissenschaften und sichern zugleich ihnen unmittelbar ihren Platz in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Dieses unmittelbare gesellschaftliche Sein kann jedoch die Fetischisierung dieses tendenziellen Moments zu einer Absolutheit herbeiführen. Besonders im Kampf gegen die Marxsche Ideologienlehre entstand eine solche Fetischisierung, die sich vor allem als metaphysisch starre Gegenüberstellung von (subjektiver) Ideologie und reiner Objektivität als ausschließlich herrschendes Prinzip für die Wissenschaft äußerte. Bei unbefangen ontologischer Betrachtung erweist sich diese metaphysische Gegensätzlichkeit als eine rein fiktive. Vor allem folgt aus der ideologisch bestimmten Genesis eines wissenschaftlichen Werks, ja einer ganzen Wissenschaft, keineswegs ihre Unfähigkeit zu objektiven wissenschaftlichen Feststellungen oder Theorien. Um nur ein sehr bekanntes Beispiel anzuführen: der Ausgangspunkt der Ökonomie von Sismondi ist ohne Frage ein ideologischer: der Kampf für eine Entwicklungsrichtung der kapitalistischen Wirtschaft, die seine gefährlichen Widersprüche zu vermeiden berufen sei. Diese Einstellung wird aber mit einer ökonomischen Analyse begründet, die in ihrer objektiven Richtigkeit epochemachend für die Wissenschaft geworden ist: mit dem Nachweis der ökonomischen Gesetzlichkeit der Wirtschaftskrisen von einer bestimmten Entwicklungshöhe des Kapitalismus an. Die wissenschaftliche Berechtigung dieser Thesen mußte selbst sein großer Antipode Ricardo anerkennen (bei dem, beiläufig bemerkt, die Grundlage seiner eigenen wissenschaftlichen Objektivität, die Betrachtung der kapitalistischen Ökonomie von der Warte der Interessen des Gesamtkapitals, ebenfalls eine ideologisch determinierte war). Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren.

Der Grund dazu ist naheliegend. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung läßt, in immer differenzierterer Weise, verschiedene Wissenschaften entstehen, um das spezifisch gesellschaftliche Sein ebenso beherrschen zu können, wie mit Hilfe der



Nas ciências da sociedade, a questão é objetivamente mais simples, subjetivamente ainda mais contestada. Mais simples porque posições teleológicas, que intencionam causar alterações na consciência de seres humanos em suas futuras posições teleológicas, constituem a base ontológica de toda ciência da sociedade. Já com isso, tanto sua gênese quanto seu efeito contêm um inexorável elemento ideológico. A realização, naturalmente, é amplamente mais complicada. Por um lado, porque o papel desempenhado na divisão social de trabalho de toda ciência da sociedade ao mesmo tempo põe a tarefa de retratar, ordenar, expor, etc., os fatos e conexões por ela tratados tal como foram e são operantes, de fato, na totalidade do ser social. Essa tendência e seu cumprimento tendencial fazem apenas dessas ciências, ciências, e imediatamente lhes asseguram ao mesmo tempo seu lugar na divisão social de trabalho. Esse imediato ser social pode, todavia, levar à fetichização desses momentos tendenciais a uma absolutidade. Em especial na luta contra a teoria marxiana da ideologia, surge uma tal fetichização, que se manifesta antes de tudo como rígida confrontação metafísica de ideologia (subjetiva) e pura objetividade como exclusivo princípio dominante para a ciência. Em uma consideração ontológica imparcial, essa opositividade metafísica prova-se como puramente fictícia. Antes de tudo, de uma gênese ideologicamente determinada de uma obra científica ou de toda uma ciência não decorre, de modo algum, sua incapacidade para constatações ou teorias cientificamente objetivas. Para citar apenas um exemplo muito conhecido: o ponto de partida da economia de Sismondi é, sem dúvida, ideológico: a luta por uma direção de desenvolvimento da economia capitalista que se ocupe de evitar suas perigosas contradições. Essa abordagem, todavia, é justificada com uma análise econômica que em sua correção objetiva fez época na ciência: com a evidência da legalidade econômica das crises econômicas a partir de um determinado nível de desenvolvimento do capitalismo. A justificação científica dessa tese teve de ser reconhecida mesmo pelo seu maior antípoda, Ricardo (no qual, observe-se de passagem, a base de sua própria objetividade científica, a consideração da economia capitalista do ponto de vista dos interesses do capital como um todo, era, igualmente, determinada pela ideologia). Os exemplos deixam-se multiplicar ilimitadamente.

O fundamento disso é óbvio. A divisão social de trabalho permite, em modo sempre mais diferenciado, que surjam diferentes ciências para poder dominar especificamente o ser social igualmente como, com a ajuda das

Naturwissenschaften der Stoffwechsel mit der Natur immer beherrschbarer geworden ist. Ohne Frage setzt das eine Forderung nach Objektivität in Auswahl, Kritik, Behandlung etc. der Tatsachen voraus. Es wäre aber eine Illusion zu glauben, daß damit die ideologischen Momente aus diesen Wissenschaften ausgeschlossen wären. Wenn wir früher in unseren Betrachtungen über Ideologien im allgemeinen und besonders über politische Ideologie deren Neutralität der Wahrheitsfrage gegenüber[688] betonten, so war darin selbstredend die Feststellung mitenthalten, daß die reinste objektive Wahrheit als Mittel zum Austragen gesellschaftlicher Konflikte, also als Ideologie gehandhabt werden kann; da eben Ideologiesein keineswegs eine fixe gesellschaftliche Eigenschaft geistiger Gebilde ist, vielmehr seinem ontologischen Wesen nach eine gesellschaftliche Funktion, keine Seinsart. Daraus ergibt sich die bereits aufgezeigte Neutralität der gesellschaftlich wirksamen Ideologien der objektiven wissenschaftlichen Wahrheit gegenüber. Jedoch auch bei dieser an sich richtigen Feststellung soll man sich vor abstrakten (erkenntnistheoretischen wie logischen) Verallgemeinerungen hüten, denn diese können sehr leicht das an sich seinsmäßig Richtige durch Überspannung verzerren. Das gesellschaftliche Handeln, seine Konflikte, deren Lösung etc. unterscheidet sich weitgehend vom Stoffwechsel mit der Natur, und dieser Unterschied drückt sich auch darin aus, daß in jenem der erfolgreich ausnutzbare Spielraum falscher, unvollständiger etc. Theorien viel größer ist, als in diesem. Die positive Bedeutung richtiger Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. ist aber damit keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil. In den Gesellschaftswissenschaften führt z. B. die allgemeine soziale Lage, daß die herrschenden Ideen einer Gesellschaft die ihrer herrschenden Klasse sind, häufig zu einer Erstarrung der Wissenschaftlichkeit, und die klassenmäßig oppositionellen Ideologien können im Kampf dagegen eine wesentliche Erneuerung und Niveauerhöhung der Wissenschaften (auch als reine Wissenschaften) in Gang setzen, indem die neue ideologische Einstellung bis dahin vernachlässigte Tatsachen, Zusammenhänge, Gesetzlichkeiten etc. ans Tageslicht fördern kann. Aus der ontologischen Neutralität der Ideologien der erkenntnistheoretisch geforderten Objektivität gegenüber folgt weder, daß wissenschaftliche Richtigkeit die Durchschlagskraft der Ideologie als Ideologie hindern müßte, noch daß etwas rein wissenschaftlich Entstandenes nicht eine große ideologische Rolle spielen könnte.

Keineswegs läßt sich das Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft durch die Proklamation der angeblichen Wertfreiheit, der Abstinenz von Wertungen etc. auch nur annähernd beschreiben. Diese Tendenz, die zumeist als Selbstschutz einer so oft unfruchtbaren Professoren-»Wissenschaftlichkeit« auftritt, enthüllt sich in den meisten Fällen als reine Ideologie, indem die Wertungen der gerade

688 {Nota da tradução} » gebenüber« corrigido para »gegenüber« (erro de impressão, seguramente) segundo o manuscrito (p.1069).



ciências da natureza, o metabolismo com a natureza se tornou cada vez mais dominável. Sem dúvida, isso pressupõe uma demanda por objetividade na escolha, crítica, tratamento, etc., dos fatos. Seria, todavia, uma ilusão crer que com isso os momentos ideológicos seriam excluídos dessas ciências. Quando, antes, em nossas considerações sobre ideologias em geral, e em particular a ideologia política, sublinhamos sua neutralidade ante a questão da verdade, nisso estava obviamente incluída a constatação de que a verdade mais puramente objetiva pode ser manejada como meio para dirimir conflitos sociais, portanto, como ideologia; pois ser-ideologia não é, de modo algum, uma propriedade social fixa de criações espirituais, ao contrário, sua essência ontológica é segundo uma função social, não um tipo de ser. Disso resulta a neutralidade, já demonstrada, das ideologias socialmente operantes ante a verdade cientificamente objetiva. Todavia, também por essa constatação em si correta, deve-se precaver diante de generalizações abstratas (gnosiológicas tal como lógicas) que podem muito facilmente distorcer, através de hipostasias, o em si ontologicamente correto. O agir social, seus conflitos, sua solução, etc., diferencia-se amplamente do metabolismo com a natureza, e essa diferença se expressa também em que, naquele, o espaço de manobra utilizável com sucesso de teorias falsas, incompletas, etc., é muito maior que neste. O significado positivo de teorias, constatações de fato mais ricas, etc., não é, todavia, com isso, de modo algum superado. Ao contrário. Nas ciências da sociedade, a situação social geral de que as ideias dominantes de uma sociedade são as da sua classe dominante conduz, p. ex., com frequência, a um enrijecimento da cientificidade, e as ideologias opositoras de classe podem colocar em andamento uma renovação e elevação de nível essenciais das ciências (mesmo como ciências puras), na medida em que a nova abordagem ideológica pode trazer à luz do dia fatos, conexões, legalidades, etc., até ali negligenciados. Da neutralidade ontológica das ideologias ante a objetividade gnosiologicamente demandada nem se segue que a correção científica deva obstruir a força de penetração da ideologia enquanto ideologia, nem que algo surgido puramente cientificamente não possa desempenhar um grande papel ideológico.

A relação de ideologia e ciência de modo algum se deixa descrever, nem sequer aproximadamente, através da proclamação do alegado valor da neutralidade, da abstinência de valorações, etc. Essa tendência, que na maior parte das vezes aparece como autodefesa de uma, com frequência infrutífera »cientificidade«-professoral, desvela-se, na maior parte dos casos, como pura ideologia, porquanto as valorações justamente da

herrschenden Klasse als »wertfrei festgestellte Tatsachen« behandelt werden, indem unbeachtet bleibt, daß die allerelementarste Wahl der Thematik, Auswahl der Tatsachen z. B. in der Geschichtswissenschaft, ganz unabhängig von allem Ideologischen überhaupt nicht vollzogen werden kann. Eine wirklich überzeugende Darstellung dieses Verhältnisses könnte freilich nur eine ausführliche Analyse aller Gesellschaftswissenschaften ergeben, denn bei ihren äußerst verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen erscheint dieses Verhältnis auf den einzelnen Gebieten in qualitativ (struktiv, dynamisch, kategoriell etc.) unterschiedlichen Weisen. Eine Untersuchung in solchem Ausmaß würde den Rahmen dieser Arbeit, die sich auf die fundamentalsten Fragen der Ontologie des gesellschaftlichen Seins beschränken muß, sprengen. Bloß um die Methode der richtigen Fragestellungen anzudeuten, sei es gestattet, auf die zentrale historischmethodologische Fragestellung von Thukydides hinzuweisen, der in solchen Debatten nicht selten als Muster der wissenschaftlichen Objektivität figuriert, und zwar auf Grundlage der Analyse von Werner Jäger, dem noch niemals die Anhängerschaft an die Marxsche Ideologienlehre vorgeworfen wurde. Er betrachtet Thukydides als Schöpfer der politischen Geschichte, bei dem die Problematik des Staats, der Polis, den zentralen Ausgangspunkt bildet. Es kommt Thukydides dabei ganz folgerichtig darauf an, »die reine unparteiische Wahrheit zu geben.« Wie erlangt er aber diese? Werner Jäger gibt darüber eine präzise Beschreibung: »… wenn Thukydides die ›Historie‹ auf die politische Welt überträgt, so legt er der Wahrheitsforschung einen neuen Sinn unter. Wir müssen seinen Schritt ganz aus der eigentümlichen hellenischen Auffassung des Handelns begreifen, für die die Erkenntnis das eigentlich Bewegende ist. Dieses praktische Ziel unterscheidet sein Suchen nach der Wahrheit von der interessefreien ›Theoria‹ der ionischen Naturphilosophen. Es gibt überhaupt keinen Attiker, der eine Wissenschaft kennt, die einen anderen Zweck hat, als zum richtigen Handeln zu führen.«[689] Werner Jäger stellt, wieder in konsequenter Weise, Thukydides in dieser Hinsicht in Parallele zu Platon. Wenn aber beide ihren Wissenschaften den Zweck setzen, zum richtigen Handeln zu führen, was ist das anderes als die Marxsche Lehre von der Ideologie als Mittel zum Austragen gesellschaftlicher Konflikte? Und wir glauben, wenn man die methodologischen Ausgangspunkte welches wirklich bedeutenden Historikers immer etwas näher ansieht, würde man — freilich nur methodologisch — überall zu einem solchen Resultat gelangen. Daß Ausgangspunkte und Zielsetzungen etwa bei Machiavelli oder Gibbon, bei Condorcet oder Thierry durchaus verschieden sind, ändert nichts an diesem seinsmäßigen Zusam-

689 {63} Werner Jäger: Paideia I, Berlin, 1959, S. 486.



classe dominante são tratadas como »fatos constatados livres de valor«, na medida em que permanece ignorado que a escolha, a mais elementar, da temática, seleção dos fatos, p. ex., da história da ciência não pode ser levada a cabo de todo independentemente de todas as ideologias em geral. Uma exposição realmente convincente dessas relações, claro, apenas poderia resultar de uma análise detalhada de todas as ciências da sociedade, pois, pelas suas funções sociais extremamente diferentes, essas relações aparecem nas esferas singulares em modos qualitativamente (estrutural, dinâmico, categorial, etc.) diferentes. Uma investigação em tais dimensões romperia a moldura deste trabalho, que deve se limitar às questões mais fundamentais da ontologia do ser social. Meramente para indicar o método da correta colocação da questão, que seja permitido indicar a colocação metodológico-histórica central da questão por Tucídides que, em tais debates, não raramente figura como modelo de objetividade científica, a saber, com base na análise de Werner Jäger, que jamais foi acusado de seguidor da teoria da ideologia marxiana. Ele considera Tucídides como criador da história política, em que a problemática do Estado, da pólis, constitui o ponto de partida central. O que importa a Tucídides, sobre isso de todo consistentemente, é »dar a verdade pura imparcial«. Mas, como ele a alcança? Werner Jäger dá uma descrição precisa sobre isso: »(...) quando Tucídides transfere a ›história‹ para o mundo político, dá um sentido novo à investigação da verdade. Para compreender o passo que ele dá, é necessário ligá-lo à visão peculiar que os helenos têm da ação. Para eles, o conhecimento é o verdadeiro motor. E essa finalidade prática que diferencia a sua busca pela verdade da ›teoria‹, completamente desinteressada, da filosofia jônica da natureza. Ninguém na Ática podia conceber uma ciência que tivesse outro propósito que não o de conduzir à ação justa.«[690] Werner Jäger coloca, de novo de modo consistente, Tucídides, nesse sentido, em paralelo a Platão. Se, contudo, ambos colocam a finalidade de suas ciências conduzir a um agir correto, o que é isto diferente da teoria marxiana da ideologia como meio para o dirimir de conflitos sociais? E cremos que, quando se olha sempre algo mais de perto os pontos de partida metodológicos de alguns historiadores realmente significativos, alcançar-se-ia — claro, apenas metodologicamente — em geral um tal resultado. Que o ponto de partida e as posições de finalidade em Maquiavel ou Gibbon, em Condorcet ou Thierry são absolutamente diferentes, nada altera nessa conexão ontoló-

690 {63} Jäger: Paideia. Martins Fontes, São Paulo, p.414, com alterações. {Nota da tradução} Schneider (p.566) introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1071), em Benseler, em Scarponi (p.545) ou em Morbois (p.266).

menhang zwischen politischer (ideologischer) Sicht der Geschichte und wissenschaftlicher Methode ihrer Bearbeitung. Es versteht sich von selbst, daß das eben ausgeführte auch für politisch entgegengesetzt gerichtete Historiker wie Burke, Ranke etc. gilt.

Dasselbe ließe sich für die Ökonomie leicht aufweisen, deren bedeutende Begründer ausnahmslos von Konfliktslagen ausgingen und sie nie ohne Ausblicke auf ideologische Lösungen beantwortet haben. Die auffallende Parallele zwischen Entwicklung des Kapitalismus selbst und seiner theoretisch-wissenschaftlichen Ergründung wäre ohne eine solche Einstellung der führenden wissenschaftlichen Gestalten einfach ein Wunder. Für unsere Betrachtungen ist dabei besonders wichtig, daß diese unaufhebbare ideologische Funktionsfähigkeit der Wissenschaften sie gesellschaftsontologisch der reinen Ideologie stark annähern. Auch sie steigen aus der Sphäre der Ontologie des Alltags empor, sind durch dessen Inhalte und Formen, Kräfte und Schranken weitgehend bestimmt und ihre Wertungen (die rein wissenschaftlichen mitinbegriffen) kehren als Bereicherungen im Guten wie im Bösen in diese Sphäre zurück. Dieses praktische Eingehen in die Ontologie des Alltags wird noch verstärkt durch verschiedene, aus den Wissenschaften herauswachsende philosophische wie halbphilosophische Theorien; es genügt, wenn man an die sehr widerspruchsvollen Wirkungen etwa des Naturrechts denkt. Funktionieren von Theorien, Tatsachenfeststellungen etc. als Ideologien verwischt sehr oft die Grenzen, die diesen Disziplinen, ihren Vertretern die gesellschaftliche Arbeitsteilung normal zuweist. So sehr die Ontologie des Alltags die in ihr mündenden Bestandteile der Ideologien vereinfacht, vielfach vulgarisiert (das Historische erhält hier oft wieder einen mythischen Charakter), ebenso hat sie eine Tendenz zur Synthese; beides um die Ideologiefunktion, die unmittelbare Leitung der Praxis zu verstärken.

Es ist unmöglich, diesen Problemkomplex, wenn auch noch so skizzenhaft, zu behandeln, ohne das Problem, wie der Marxismus sich selbst in den Problemkomplex der Ideologien einfügt, wenigstens zu streifen. Selbst prominente Denker des Bürgertums geben der Frage eine verflachende Wendung; ein so ernsthafter Gelehrter wie Max Weber verwandelt sie in einen erkenntnistheoretischen Scherz: »denn die materialistische Geschichtsdeutung ist auch kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht vor den Trägern von Revolutionen nicht halt!«[691] Max Weber geht hier von der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie aus, die eine metaphysisch starre Kontrastierung voraussetzt; jene soll völlig wertfrei vorgehen, kann also keinerlei Identität mit den wertend-

691 {64} Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München, 1921, S. 446.



gica entre visão política (ideológica) da história e o método científico de sua elaboração. Compreende-se por si próprio que o há pouco explicado também vale para historiadores orientados politicamente ao oposto, como Burke, Ranke, etc.

O mesmo deixa-se facilmente demonstrar para a economia, cujos fundadores significativos partiram sem exceção de situações de conflito e jamais as responderam sem previsões de soluções ideológicas. O conspícuo paralelo entre o desenvolvimento do próprio capitalismo e sua explanação científico-teórica, sem uma tal abordagem das principais figuras científicas, seria simplesmente um milagre. Para nossas considerações é, sobre isso, particularmente importante que a inexorável capacidade de função ideológica das ciências aproxima-se intensamente, ontológico-socialmente, da ideologia pura. Elas também ascendem da esfera da ontologia do cotidiano, são amplamente determinadas por seus conteúdos e formas, forças e limites e suas valorações (incluídas as puramente científicas) retornam como enriquecimento, tanto para o bem quanto para o mal, a essa esfera. Esse penetrar prático na ontologia do cotidiano torna-se ainda mais intenso através das diferentes teorias filosóficas, bem como meio-filosóficas, que brotam das ciências; é suficiente se se pensa nos efeitos muito plenos de contradição, por exemplo, do Direito natural. O funcionamento de teorias, constatações de fatos, etc., enquanto ideologias, obnubila muito frequentemente os limites que a divisão social de trabalho normalmente designa a essas disciplinas e a seus representantes. Por mais que a ontologia do cotidiano simplifique, muitas vezes vulgarize, os componentes das ideologias que a ela fluem (o histórico aqui adquire com frequência novamente um caráter mítico), tem ela igualmente uma tendência para a síntese; ambas intensificam a função de ideologia, a condução imediata da práxis.

É impossível considerar esse complexo de problemas sem, ainda que muito esquematicamente, ao menos tocar no problema de como o marxismo insere a si próprio no complexo de problemas das ideologias. Mesmo pensadores proeminentes da burguesia dão a essa questão uma expressão trivial; um erudito tão sério quanto Max Weber a transforma em uma piada gnosiológica: »pois a interpretação materialista da história tampouco é um fiacre no qual se pode embarcar a qualquer hora e ela não se detém diante dos que promovem revoluções!«[692] Max Weber parte, aqui, da contraposição gnosiológica de ciência e ideologia, que pressupõe um contraste rigidamente metafísico; aquela deve avançar plenamente livre de valor, não pode ter, portanto, nenhuma identidade com ideologias orientadas

692 {64} Weber: Gesammelte politische Schriften. Drei Masken Verlag, Munique, 1921, p.446.

teleologisch gerichteten Ideologien haben, weshalb auch eine Gemeinsamkeit im gesellschaftlichen Funktionieren zwischen beiden prinzipiell ausgeschlossen ist. Die Marxisten hätten, nach Weber, also ein für allemal zu wählen, ob sie ihre Lehre für eine Wissenschaft oder für eine Ideologie halten wollen. Das ist eine rein auf Erkenntnistheorie basierte Metaphysik. Wir haben gesehen, daß die Scheidung der beiden Komplexe vom Standpunkt ihrer Funktion im gesellschaftlichen Sein abhängt und mit der Frage von Wissenschaftlichkeit und Unwissenschaftlichkeit nichts zu tun hat. Wissenschaftlichkeit begründet sich auf das Bestreben, die objektive Wirklichkeit, so wie sie an sich ist, zu erkennen. Das entsteht in den Naturwissenschaften gesellschaftlich spontan, da ihre Ergebnisse nur im Falle der annähernd erfolgreichen Durchführung einer solchen Intention in der materiellen Reproduktion des gesellschaftlichen Seins eine aktive und positive Rolle spielen können. Daß ihre Ausgangspositionen und demzufolge ihre Methoden und Ergebnisse von der Ontologie des Alltagslebens doch sehr weitgehend bestimmt zu sein pflegen, haben wir bereits gesehen. Und so spontan die Beziehung der Wissenschaft zu dieser Ontologie des Alltagslebens auch sein mag, eine tiefere Analyse wird immer wieder zeigen, daß ihr einfaches Hinnehmen oder kritisches Verwerfen in den meisten Fällen — bewußt oder nicht bewußt, direkt oder vermittelt, eventuell weit vermittelt — mit Stellungnahmen zu dem jeweiligen Stand der Produktivkräfte, zu dem jeweiligen Gesellschaftszustand zusammenhängt. Noch deutlicher bestimmend ist diese Rolle in den Gesellschaftswissenschaften. Daß etwa jede Rechtswissenschaft von dem Schutz eines gegebenen Gesellschaftszustandes auszugehen hat, werden heute nur mehr wenige zu bestreiten wagen usw. Und die methodologische Grundlage der historisch-wissenschaftlichen »Objektivität« etwa bei Ranke, die jahrzehntelang die deutsche Geschichtswissenschaft beherrschte, daß nämlich jedes Zeitalter gleich nahe zu Gott sei, ist evidenterweise kein »wertfrei« objektives Abbild des Geschichtsprozesses selbst, sondern erhebt bloß zum wissenschaftlichen »Axiom« die konservativ gefärbte Ontologie des Alltagslebens nach der französischen Revolution, ist also — zumindest — eine potentielle (und oft wirksam gewordene) Ideologie des restaurativen Deutschlands. Ein starres Dilemma, im Sinne der Worte Max Webers, von Ideologie und Wissenschaft gibt es nicht.

Nicht viel anders steht es um die sogenannte Entideologisierung, die zur Modeparole der neopositivistischen Manipulation geworden ist. Daß gesellschaftliche Konflikte existieren und irgendwie, geistig wie propagandistisch, ausgefochten werden müssen, bleibt auch inmitten der ausgebreitetesten und organisiertesten Manipulation eine objektiv unaufhebbare gesellschaftliche Tatsache. Das macht aber eine real durchgeführte Entideologisierung zu einem sozialen Selbst-



teleológico-valorativamente; também por isso está excluído, por princípio, algo em comum no funcionar social de ambas. Portanto, os marxistas teriam, segundo Weber, de uma vez por todas, de escolher se querem ter sua teoria por uma ciência ou por uma ideologia. Isso é uma pura metafísica baseada na gnosiologia. Vimos que a separação de ambos os complexos depende de sua função no ser social e nada tem a ver com a questão da cientificidade ou não-cientificidade. A cientificidade funda-se em um esforço de conhecer a realidade objetiva tal como é em si. Nas ciências da natureza isso surge espontaneamente, pois seus resultados apenas podem desempenhar um papel ativo e positivo no caso da implementação aproximadamente exitosa de uma tal intenção na reprodução material do ser social. Que suas posições de partida e, correspondentemente, seus métodos e resultados são muito amplamente determinados pela ontologia da vida cotidiana, já vimos. E por espontânea que possa ser a relação da ciência com essa ontologia da vida cotidiana, uma análise mais profunda sempre mostra novamente que seu simples aceitar ou crítico recusar, na maioria dos casos, — consciente ou não consciente, direto ou mediado, eventualmente amplamente mediado —, conecta-se com a tomada de posição para com o respectivo estado das forças produtivas, para com a respectiva situação da sociedade. Ainda mais nitidamente determinante é esse papel nas ciências da sociedade. Que, por exemplo, toda ciência jurídica parte da proteção de uma dada condição social, muitos poucos hoje ousaram contestar e assim por diante. E a base metodológica da »objetividade« histórico-social, por exemplo, em Ranke, que dominou por décadas a ciência da história alemã, que, a saber, cada época seria igualmente próxima a Deus, não é, de modo evidente, uma imagem objetiva »livre de valor« do próprio processo histórico, antes meramente eleva a »axioma« científico a coloração conservadora da ontologia da vida cotidiana após a Revolução Francesa, é portanto — no mínimo — uma ideologia potencial (e com frequência tornada operante) da Alemanha da restauração. Não existe um dilema rígido de ideologia e ciência no sentido das palavras de Max Weber.

Não muito outra é a situação da assim denominada desideologização, que se tornou o *slogan* da moda da manipulação neopositivista. Que existem conflitos sociais e que, de algum modo, espiritual tanto quanto propagandisticamente, devem ser dirimidos, permanece, mesmo em meio à manipulação a mais difundida e a mais organizada, um inexorável fato social objetivo. Isso, todavia, faz de uma desideologização realmente implementada uma auto-

widerspruch, ihre Theorie, im besten Fall, zu einer Selbsttäuschung. Damit wird die »theoretische Originalität« der Entideologisierung — freilich innerhalb einer Ideologienlehre — nicht bestritten. Sie ist zwar ihrer sozialen Seinsbestimmung nach ebenfalls eine Ideologie, allerdings eine von eigenartiger Beschaffenheit. Während nämlich die meisten früheren Ideologien — rational oder irrationalistisch fundiert, ehrlich überzeugt oder hohl demagogisch usw. — bei dem Austragen eines jeden Konflikts vorwiegend an die Gattungsmäßigkeit des Menschen als letzthin entscheidendes Prinzip seiner Praxis appelliert haben, will die Entideologisierung des Manipulationszeitalters so gut wie ausschließlich den partikularen Menschen in Bewegung setzen, nur auf die Einsicht und Instinkte dieser Partikularität motivierend einwirken. Hier zeigt sich in voller Kraßheit, was bereits bei Max Weber, freilich auf viel höherem geistigem und moralischem Niveau, objektiv in Wirksamkeit trat, daß die Erkenntnistheorie nicht das geeignete Organ zur Unterscheidung von Ideologie und Nichtideologie ist. Ob etwas zur Ideologie wird, entscheidet seine soziale Funktion, worüber die Erkenntnistheorie ihrem Wesen nach nicht befinden kann. Mit der Max Weberschen Forderung der Wertfreiheit (besser gesagt: der subjektiv-ehrlichen Absicht, kein Werturteil zu fällen) kann nur bestimmt werden, ob das Subjekt eine Ideologie zu vergegenständlichen beabsichtigt, was mit der Tatsache, ob das Vergegenständlichte — gewollt oder ungewollt — objektiv als Ideologie funktioniert, wieder gar nichts zu tun hat. Es handelt sich in beiden Fällen bloß um die Beruhigung eines »Berufsgewissens«: im Falle Max Webers, des Gelehrten als Gelehrten, bzw. als des Standorts einer — zumeist eingebildeten — Abstinenz von jeder Parteinahme in der Gesellschaft, im Falle des Entideologisierens, daß es die unmittelbar praktische Effektivität eines guten Managers (eventuell bloß eines erfolgreichen Reklamechefs) in seinen politischen, publizistischen, wissenschaftlichen Vergegenständlichungen zu verwirklichen imstande ist.

Unsere Betrachtungen zeigen, daß die von Max Weber reklamierte angeblich notwendige Entscheidung, ob eine beabsichtigte Vergegenständlichung Wissenschaft oder Ideologie sei, hinfällig ist. Darum bedeutet es auch keinerlei Dilemma für den Marxismus. Es ist einerseits klar, daß der Marxismus sich von Anfang an als Instrument, als Organ zum Ausfechten der Konflikte seiner Zeit, vor allem des zentralen, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, aufgefaßt hat. Die klare, wenn auch oft vulgarisierend vereinfacht interpretierte, letzte Feuerbach These vom Gegensatz (und von der Einheit) von Interpretieren und Verändern der Wirklichkeit zeigt diese Einstellung von Anfang an in voller Deutlichkeit. Ebensowenig muß bestritten werden, daß er seine eigene gesellschaftlich-geschichtliche Genesis durch irgendeine erkenntnistheoretisch konstruierte »Zeitlosigkeit« zu verdecken



contradição social, de sua teoria, no melhor dos casos, em uma auto-ilusão. Com isso não é contestada a »originalidade teórica« da desideologização — claro, no interior de uma teoria da ideologia. Ela, de fato, segundo sua determinação social de ser, é igualmente uma ideologia, todavia com uma qualidade peculiar. Enquanto, a saber, no dirimir de todo conflito, a maior parte das ideologias mais antigas — fundadas racional ou irracionalisticamente, honestamente convictas ou demagogicamente vazias — apelavam prevalentemente à generidade dos seres humanos como princípio último decisivo de sua práxis, a desideologização da era da manipulação coloca em movimento quase que exclusivamente o ser humano particular (*partikularen*), atua motivadoramente apenas sobre o discernimento e instintos dessa particularidade (*Partikularität*). Aqui se mostra em plena crassidade o que já em Max Weber se coloca objetivamente em operatividade, admissivelmente em um nível moral e espiritual muito mais elevado, que a gnosiologia não é o órgão adequado para a diferenciação de ideologia e não-ideologia. Se algo se torna ideologia, decide sua função social, sobre isso a gnosiologia, por sua essência, não pode decidir. Com a demanda de Max Weber de liberdade do valor (melhor dito, da intenção honesto-subjetiva de não cair em nenhum juízo de valor), pode apenas ser determinado se o sujeito intenciona objetivar uma ideologia, o que, novamente, nada tem a ver com o fato de se o objetivado — desejado ou não desejado — funciona objetivamente como ideologia. Trata-se, em ambos os casos, meramente de acalmar uma »consciência profissional«: no caso de Max Weber, do erudito como erudito, ou seja, de um posicionamento de abstinência — na maior parte das vezes imaginária — para com todo tomar partido na sociedade, no caso do desideologizar, para ser capaz de realizar a efetividade prática imediata de um bom *manager* (eventualmente, de um mero publicitário) em suas objetivações políticas, jornalísticas, científicas.

Nossas considerações mostram que a decisão exigida por Max Weber, supostamente necessária, de se uma objetivação intencionada seria ciência ou ideologia, é inválida. É por isso que não significa nenhum dilema para o marxismo. Por um lado, é claro que o marxismo se compreendeu, desde o início, como instrumento, como órgão para dirimir os conflitos de seu tempo, antes de tudo os centrais, entre a burguesia e o proletariado. A clara, mesmo se com frequência vulgarmente interpretada simplificadamente, última Tese de Feuerbach da oposição (e da unidade) entre interpretar e alterar a realidade mostra essa abordagem, desde o início, em completa nitidez. Muito menos deve ser contestado que ele tenha intencionado velar sua própria gênese através de alguma »atemporalidade«

je beabsichtigt hätte. Die höchst bewußte, zugleich weiterführende und kritische Einstellung zu allen Vorgängern (zu Hegel, zur klassischen Ökonomie, zu den großen Utopisten) zeigt dies in voller Klarheit. Der Marxismus hat also seine ideologische Genesis und Funktion nie verdeckt: man kann bei seinen Klassikern oft Wendungen finden, daß er eben die Ideologie des Proletariats sei. Andererseits und zugleich erhebt er in allen seinen theoretischen, historischen und gesellschaftskritischen Darstellungen stets den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit; seine Polemik gegen falsche Anschauungen (etwa Proudhon, Lassalle etc.) ist immer dem Wesen der Sache nach rein wissenschaftlich gehalten, ist der rationelle und programmatische Nachweis von Inkohärenzen in der Theorie, von Ungenauigkeiten in der Darstellung historischer Tatsachen etc. Daß solche Erörterungen sehr oft dadurch verstärkt werden, daß auch die gesellschaftliche Genesis solch falscher Anschauungen, wie zuweilen die oft spontane Unfundiertheit, Naivität, mala fides etc. des betreffenden ideologischen Verhaltens kritisiert wird, ändert nichts am wissenschaftlichen Charakter solcher Auseinandersetzungen. Der reale Gegensatz von wissenschaftlich und unwissenschaftlich ist eine sachliche und methodologische Frage; die Technik der Darstellungsweise, die schriftstellerischen Temperamentsunterschiede usw. haben damit objektiv nichts zu tun: das Richtige kann höchst leidenschaftlich, das Falsche mit der Attitüde erhabenster Überparteilichkeit ausgedrückt werden. Ja, darüber hinaus hat Lenin durchaus recht, wenn er in der gesteigerten Bedeutung, in der Konkretisierung der dynamischen Struktur der Klassenmäßigkeit der Gesellschaft die Möglichkeit einer Steigerung der Objektivität erblickt, wenn er in der offenen, parteilichen Stellungnahme zu den Ereignissen diese ebenfalls nicht als aufgehoben oder beschädigt betrachtet, wenn er den Marxisten für verpflichtet hält, »bei jeder Bewertung eines Ereignisses direkt und offen auf den Standpunkt einer bestimmten Gesellschaftsgruppe zu treten.«[693] Die Vereinigung und Trennung von Ideologie und Wissenschaft tritt schon im Ausdruck »bewerten« ganz klar zutage.

Wenn wir aber die falschen Vorwürfe dieser Art aus dem Wege räumen, müssen wir gleichzeitig auf die Besonderheit des echten Marxismus etwas näher eingehen. Daß er eine neue und eigenartige Verbindung von Wissenschaft und Philosophie verwirklicht hat, haben wir bereits in früheren Zusammenhängen dargelegt. Jetzt kommt es darauf an, das hierbei wirksame Prinzip festzuhalten. Dieses ist dem methodologischen Wesen nach eine wechselseitige ontologische Kritik von Philosophie und Wissenschaft, d. h. die Wissenschaft kontrolliert zumeist »von

693 {65} Lenin Ausgewählte Werke, a. a. O., XI, S. 351; LW 1, S. 414.



gnosiologicamente construída. A postura altamente consciente, ao mesmo tempo continuadora e crítica, para com todos os predecessores (para com Hegel, para com a economia clássica, para com os grandes utópicos) mostra isso em plena clareza. O marxismo, portanto, nunca escondeu sua gênese ideológica e sua função: pode-se nos seus clássicos com frequência se encontrar expressões de que seria justamente a ideologia do proletariado. Por outro lado e, ao mesmo tempo, em todas as suas exposições teóricas, históricas e sociocríticas, levanta sempre a exigência de cientificidade; sua polêmica contra as falsas concepções (por exemplo, Proudhon, Lassalle, etc.) é sempre puramente cientificamente mantida na essência da coisa; é a prova racional e programática de incoerências na teoria, de imprecisões na exposição de fatos históricos, etc. Que tais discussões sejam com muita frequência reforçadas através de que também é criticada a gênese de tais falsas concepções, como por vezes as espontâneas infundamentabilidade, ingenuidade, *mala fides*, etc., dos comportamentos ideológicos concernentes, nada altera no caráter científico de tais disputas. A real oposição entre científico e não-científico é uma questão factual e metodológica; a técnica do modo de exposição, o diferente temperamento literário e assim por diante, objetivamente nada tem a ver com isso: o correto pode ser expresso com elevada paixão; o falso, com a atitude do mais altaneiro suprapartidarismo. E, ademais, tem Lenin absolutamente razão quando divisa no elevado significado, na concretização da estrutura dinâmica classista da sociedade, a possibilidade de uma intensificação da objetividade; quando igualmente não a considera como superada ou prejudicada na aberta tomada de posição partidária para com os eventos, quando ele sustenta que os marxistas são obrigados »em toda avaliação de um acontecimento, assumir direta e francamente o ponto de vista de um determinado grupo social«[694]. A união e a separação de ideologia e ciência vêm claramente à luz do dia já na expressão »avaliar«.

Quando, todavia, tiramos do caminho as falsas apreciações desse tipo, ao mesmo tempo devemos tratar a particularidade do autêntico marxismo algo mais próximo. Que ele realizou um novo e peculiar enlace de ciência e filosofia, já expusemos em conexões precedentes. Agora nos interessa apreender firmemente o princípio aqui operante. Esse é a essência metodológica de uma crítica ontológica mútua de filosofia e ciência, i.e., a ciência, na maior parte das vezes, controla »de

694 {65} Lenin: Ausgewählte Werke, Moskau 1938, Vol. XI, S. 351; LW 1, S. 414.

unten«, ob die ontologischen Verallgemeinerungen in den philosophischen Synthesen sich mit der wirklichen Bewegung des gesellschaftlichen Seins in Übereinstimmung befinden, ob sie sich nicht vom gesellschaftlichen Sein in einer wegabstrahierenden Weise entfernen. Andererseits übt die Philosophie an den Wissenschaften eine permanente ontologische Kritik »von oben« aus, indem fortlaufend kontrolliert wird, wie weit jede Einzelfrage seinsmäßig am richtigen Ort, im richtigen Zusammenhang, struktiv wie dynamisch behandelt wird, ob und wieweit das Untertauchen im Reichtum der einzelnen konkreten Erfahrungen die Erkenntnis der widersprüchlichen und ungleichmäßigen Entwicklungstendenzen der Totalität des gesellschaftlichen Seins nicht verwirrt, sondern erhöht und vertieft. Beide kritischen Einstellungen sind zugleich auch auf die Ontologie des Alltagslebens gerichtet. Gerade weil der Marxismus jede Bewußtseinsform auf Grundlage des gesellschaftlichen Seins über/prüfen/[695] will und kann, kann er auch diesem tief eingewurzelten, wenn auch oft wenig erforschten Vorstellungskomplex gegenüber eine kritische Konfrontation mit dem gesellschaftlichen Sein selbst vollziehen. Diese erstmalige derart intime Verbundenheit von Wissenschaft und Philosophie ist freilich ebenfalls ein Ergebnis der bisherigen Menschheitsentwicklung. Wir haben früher auf die wichtige Funktion der Philosophie in der Herausarbeitung der gattungsmäßigen Probleme auch zu Konfliktszeiten, in denen sie nur höchst indirekt in die Entscheidungen hineinspielen konnte, geschildert. Die Rolle der Aufklärungsphilosophie in der großen französischen Revolution war eine wichtige Übergangserscheinung. Jetzt ist dieser konsequente, gesellschaftliche Ontologismus, dieses bewußte und methodologische Fundiertsein der philosophischen Verallgemeinerung auf den realen ökonomischen Prozeß ein historisches Zeichen dafür, daß die Entscheidung in den Konflikten, die den Abschluß der »Vorgeschichte der Menschheit« herbeiführen, in welthistorischem Maßstabe allmählich auf die Tagesordnung gestellt wurde. Damit entsteht die Möglichkeit, das ideologische Austragen dieser Konflikte auf Grundlage echter Wissenschaftlichkeit zu vollziehen.

Freilich bloß die Möglichkeit. Zur Zeit der Entstehung großer proletarischer Parteien haben die Begründer des Marxismus auch dieses Problem als ein zu lösendes ins Auge gefaßt. Im Nachwort zum »Deutschen Bauernkrieg« (1875) wirft Engels die Frage auf, daß der Kampf der Partei »nach seinen drei Seiten hin — nach der theoretischen, der politischen und der praktisch-ökonomischen (Widerstand gegen die Kapitalisten) — im Einklang und Zusammenhang und planmäßig geführt« werden soll. Und in Bezug auf das Problem der Theorie, der Wissenschaftlichkeit stellt er die Forderung in den Mittelpunkt, »daß der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, auch wie eine Wissenschaft betrieben«

695 {Nota da tradução} No manuscrito lê-se »über/prüfen/« (p.1078). Benseler e Scarponi optaram por »überprüfen«, literalmente examinar, verificar, checar. Todas as outras edições seguiram essa alternativa: Scarponi (p.550): »vuole può verificare«; Schneider (p.571), »quer e pode verificar« e Morbois (p.271) »veut e peut examiner«.



baixo« se as generalizações ontológicas nos sistemas filosóficos se encontram em correspondência com o movimento real do ser social, se não se afastam do ser social em um modo abstrativante. Por outro lado, a filosofia exerce uma crítica ontológica permanente das ciências »desde acima«, na medida em que continuamente é controlado o quão cada questão singular é tratada ontologicamente no lugar correto, na conexão correta, estruturalmente tal como dinamicamente, se e em que extensão o mergulhar na riqueza das experiências concretas singulares não confunde o conhecimento das tendências de desenvolvimento contraditórias e desiguais da totalidade do ser social, ao contrário, eleva-o e aprofunda. Ambas as atitudes críticas são, ao mesmo tempo, dirigidas também à ontologia da vida cotidiana. Precisamente porque o marxismo quer e pode sobre/examinar/ cada forma de consciência com base no ser social, pode também executar uma confrontação crítica com o próprio ser social desse complexo de representação (*Vorstellungskomplex*) profundamente enraizado, ainda que com frequência pouco investigado. Pela primeira vez, uma tal íntima combinabilidade de ciência e filosofia é, contudo, igualmente um resultado do desenvolvimento da humanidade até aqui. Já antes descrevemos a importante função da filosofia no salientar dos problemas genéricos também em épocas de conflito, nas quais apenas muitíssimo indiretamente pôde exercer um papel nas decisões. O papel da filosofia do Iluminismo na grande Revolução Francesa foi um importante fenômeno de transição. Em nossos dias, esse ontologismo social consistente, esse ser-fundado, consciente e metodologicamente, da generalização filosófica no processo econômico real é um sinal histórico de que a decisão nos conflitos que levam ao término da »pré-história da humanidade«, foi gradualmente, em escala histórico-mundial, posta na ordem do dia. Com isso, surge a possibilidade de consumar o dirimir ideológico desses conflitos com base na autêntica cientificidade.

Todavia, meramente a possibilidade. Na época do surgimento dos grandes partidos proletários, os fundadores do marxismo contemplaram também esse problema como um a ser solucionado. No posfácio a »A guerra camponesa alemã« (1875), levanta Engels a questão de que a luta do partido deve ser »em forma metódica em suas três direções combinadas e relacionadas entre si: teórica, política e econômico-prática (resistência aos capitalistas)«. E em referência ao problema da teoria, da cientificidade, coloca a exigência no ponto central de »que o socialismo, desde que se fez ciência, tem de ser tratado

werden müsse.[696] Über die praktische, ideologische Verwirklichung dieser aus dem Wesen des Marxismus herauswachsenden Forderung hat sich Marx schon Jahrzehnte früher klar ausgesprochen, bezeichnenderweise in einem Zusammenhang, der die ontologische Beschaffenheit dieser Konflikte, den Komplex der proletarischen Revolutionen in ihrem Sein und Werden umfaßt, in welchem deshalb die Seinsnotwendigkeit dieser Wissenschaftlichkeit als ontologische Selbstkontrolle der Revolutionen, als Drang zur Selbstkritik erscheint. Im »Achtzehnten Brumaire« konkretisiert deshalb Marx die komplizierte Ungleichmäßigkeit der proletarischen Revolutionen als Seinsgegensätzlichkeit zum typischen Ablauf der bürgerlichen: »Proletarische Revolutionen… kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche …«[697] Wer von diesem Standpunkt die Leninsche Phase der bisher größten proletarischen Revolution betrachtet, kann diese Selbstkritik schon in der Vorbereitungsphase im April 1917 und zur Zeit des Juni-Aufstandes beobachten. Eine noch schärfere Physiognomie erhält sie in den Debatten über den Brester Frieden, und ihre erste große Kulmination erreicht sie in den theoretischen Darlegungen Lenins bei Einführung der NEP: hier wird die gesamte Etappe des »Kriegskommunismus« als eine — allerdings von der objektiven Lage oktroyierte — Abirrung vom echten Weg, der zum Aufbau des Sozialismus führt, selbstkritisch verworfen. Einen ähnlichen Charakter hat auch sein Auftreten in der Gewerkschaftsdebatte (1921), und die Aufzeichnungen seiner Krankheitsjahre zeigen geistige Vorbereitungen zu einer neuen Selbstkritik der Revolution in der Frage der wachsenden Bürokratisierung des Regierungs- und Parteiapparats.

Es ist unschwer einzusehen, daß die hier als theoretische und praktische Verwirklichung geschilderte Selbstkritik der proletarischen Revolution nichts anderes darstellt, als die Erfüllung jener Forderung der strengen Wissenschaftlichkeit in der Parteipraxis, die Engels seinerzeit für notwendig hielt, auf welcher die eigenartige Stellung des Marxismus als wissenschaftlichen Mittels zum Ausfechten sozialer Konflikte beruht. Daß dabei nicht von Gegensätzen zwischen philosophischen Normen und gesellschaftlichen Tatbeständen die Rede ist, wie bei den Jakobinern in 1 793/4, wird evident, wenn man die großen Leninschen Selbstkriti

696 {66} Engels: Der deutsche Bauernkrieg, Berlin 1930,Vorbemerkung zu ..., S. 169-170; MEW 7, S. 542. Lenin stellt in »Was tun?« diese Frage in den Mittelpunkt seiner revolutionären Parteireformvorschläge. Er faßt die Engelssche Forderung so zusammen: »Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben.« Werke IV, II, S. 152; LW 5, S. 379.

697 {67} Marx: Der achtzehnte Brumaire, etc., a. a. O., S. 15; MEW 8, S. 118.



como tal«[698]. Sobre a realização ideológica, prática, dessa exigência que brota da essência do marxismo, Marx décadas antes já se pronunciara claramente, significativamente em uma conexão em que compreende em seu ser e essência a qualidade ontológica desses conflitos, do complexo da revolução proletária, na qual por isso aparece a necessidade ontológica dessa cientificidade como autocontrole ontológico das revoluções, como propulsão à autocrítica. No »18 Brumário«, por isso, Marx concretiza a complicada desigualdade das revoluções proletárias como opositividade ontológica ante o decurso típico das burguesas: »as revoluções proletárias (...) criticam-se constantemente a si próprias, interrompem-se constantemente na sua própria marcha, voltam ao que parecia terminado, para começá-lo de novo, troçam profunda e cruelmente das hesitações dos lados fracos e da mesquinhez de suas primeiras tentativas (...)«[699]. Quem considera desse ponto de vista a fase leninista da, até agora, maior revolução proletária, pode observar essa autocrítica já na fase preparatória em abril de 1917 e na época do levante de junho. Adquire uma fisionomia ainda mais nítida nos debates sobre a paz de Brest e alcança sua primeira grande culminância nas explicações de Lenin na introdução da NEP: aqui, a etapa como um todo do »comunismo de guerra« é autocriticamente rejeitada como um desviar-se — admissivelmente, imposto pela situação objetiva — do caminho autêntico que conduz à construção do socialismo. Um caráter similar tem também sua incidência no debate sobre os sindicatos (1921), e as notas de seus anos de enfermidade mostram preparações intelectuais para uma nova autocrítica da revolução na questão da burocratização crescente dos aparatos do governo e do partido.

Não é difícil notar que a autocrítica, aqui descrita como realização teórica e prática da revolução proletária, não é outra que o cumprimento daquela demanda por rigorosa cientificidade na práxis do partido que Engels, em seu tempo, manteve como necessária, na qual se baseia a posição peculiar do marxismo como meio científico para o dirimir dos conflitos sociais. Que com isso não se fala de oposições entre normas filosóficas e estados de fato sociais, como entre os jacobinos em 1793/4, é evidente se se analisa concretamente as grandes autocríticas leninia-

698 {66} Engels: »Prefácio« à Guerra Camponesa na Alemanha, *in* Karl Marx e Friedrich Engels — textos 2, Edições Sociais, São Paulo, 1976, p.136. Lenin coloca, em »O que fazer?«, essa questão no ponto central de sua proposta revolucionária de reforma do partido. Assim ele sumariza a exigência engelsiana: »Sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário«. Lenin: Que fazer?, Hucitec, São Paulo, 1969, p.17.

699 {67} Marx: O 18 brumário de Luis Bonaparte in A revolução antes da revolução, Vol. I, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.222. {Nota da tradução} Schneider (p.572) neste ponto introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1079), em Benseler, em Scarponi (p.551) ou em Morbois (p.273).

ken konkret analysiert. Die Theorie ist in ihnen bloß die Methode, um in einzigartigen, völlig neuen konkreten Situationen, die die konkreten Ungleichmäßigkeiten der jeweiligen Entwicklung hervorbringen, die wissenschaftlich optimale Lösung zu finden, auch wenn sie — in historisch notwendiger Weise — von Marx selbst noch nicht erkannt wurde. Schon daraus ergibt sich, daß die von uns beschriebene einzigartige Stellung des Marxismus als wissenschaftlich fundierter Methode, gesellschaftliche Konflikte auszutragen, zwar eine reale Möglichkeit ist, die man bei Festhalten an den Engelsschen Vorschlägen erfüllen kann, aber doch nur eine Möglichkeit. Die Annahme, daß dies aus der formalistischen Treue zum Wortlaut der Marxschen Lehre automatisch folgen, daß die, Forderung der Wissenschaftlichkeit durch Beschlüsse einzelner Menschen oder Instanzen ersetzt werden könnte, ist selbst eine — durch nichts begründete — Ideologie im pejorativen Sinn, und ihr Praktizieren drückt den Marxismus selbst auf ein solches Niveau herunter. Daß aus der Klassenlage des Proletariats unmöglich automatisch die Fähigkeit, Korrekturen zu vollziehen, folgen kann,, zeigen die theoretische Lehre der II Internationale und ihr Bankrott im ersten Weltkrieg. Ja man kann durch die theoretisch-historische Analyse der Genesis und der Beschaffenheit solcher Theorien erkennen, daß sie ideologisch aus der — oft unbewußten — Absicht entstanden sind, die Konflikte zwischen Bourgeoisie und Proletariat weniger entschieden oder weniger konkret als Marx selbst auszutragen.

Da der Ideologiencharakter aus der Funktion im Gesellschaftsprozeß entsteht, handelt es sich dabei vor allem um die Frage der inneren methodologischen Priorität im Verhältnis von gesellschaftlich-geschichtlicher Erkenntnis der Lage und zwischen Inhalt, Richtung etc. im Versuch, den gegebenen Konflikt auszufechten. Wohl bemerkt: diese Priorität ist hier stets sachlich gemeint. Nicht die psychologische Priorität bei den Handelnden oder bei den Führern ist das entscheidende Moment, sondern welcher Komplex sachlich in der Formung des »Was tun?«, im Austragen des Konflikts den objektiven Vortritt hat; die Psychologie der Handelnden muß keineswegs immer dieser objektiven Lage entsprechen. Objektiv ist also von dem sachlichen Dilemma die Rede, ob Wissenschaft und Philosophie zu einer objektiv motivierten Auffassung des Standes der Entwicklungstendenzen gelangt sind, woraus dann Strategie und Taktik im Austragen von Konfliktsreihen und einzelnen Konflikten objektiv, mit wissenschaftlichen Methoden abgeleitet folgen, oder ob die taktische Entscheidung die objektive Priorität hat, woran dann Strategie und allgemeine Theorie als propagandistisch verstärkende Hilfskonstruktionen angegliedert werden. Ist dieses Dilemma begrifflich klar und eindeutig formuliert, so drückt es historisch



nas. Nelas, a teoria é meramente o método para encontrar a solução cientificamente ótima para as situações concretas únicas, completamente novas, produzidas pelas desigualdades concretas do respectivo desenvolvimento, mesmo se — em modo historicamente necessário — não fosse ainda reconhecida pelo próprio Marx. Disso já resulta que a posição do marxismo por nós descrita como método cientificamente fundado para dirimir conflitos sociais é, de fato, uma possibilidade real que pode ser cumprida se se persevera na recomendação de Engels, todavia apenas uma possibilidade. A aceitação de que isso possa decorrer da lealdade formalista ao texto da teoria marxiana, que a demanda por cientificidade pode ser substituída por resoluções de seres humanos ou instâncias singulares, é mesmo uma — completamente infundada — ideologia no sentido pejorativo, e seu praticar rebaixa o próprio marxismo a um tal nível. Que da posição de classe do proletariado é impossível que decorra automaticamente a capacidade de executar correções, mostra a lição teórica da II Internacional e sua bancarrota na Primeira Guerra Mundial. Pode-se reconhecer, através da análise histórico-teórica da gênese e da qualidade de tais teorias, que elas ideologicamente surgiram — com frequência inconscientemente — a partir da intenção de dirimir os conflitos entre burguesia e proletariado menos decisivamente, ou menos concretamente, do que o próprio Marx.

Já que o caráter de ideologia surge da função no processo social, trata-se com isso, antes de tudo, da questão da prioridade metodológica interior em relação do conhecimento histórico-social da situação e entre o conteúdo, direção, etc., na tentativa de dirimir o conflito dado. Note bem: essa prioridade é aqui sempre factualmente pensada. Não é a prioridade psicológica nos que agem ou, nos líderes, o momento decisivo, mas aquele complexo que factualmente tem a precedência objetiva na formulação de »O que fazer?« no dirimir do conflito; a psicologia dos que agem de modo algum tem de sempre corresponder à situação objetiva. Fala-se, portanto, objetivamente do dilema factual de se a ciência e a filosofia alcançaram uma visão objetivamente motivada do estado das tendências de desenvolvimento em que, a estratégia e tática, para o dirimir de cadeias de conflitos ou conflitos singulares, resultam deduzidas objetivamente com métodos científicos, ou se a decisão tática tem a prioridade objetiva, à qual então são anexadas a estratégia e a teoria geral como construções auxiliares ao reforço propagandístico. Formulado clara e inequivocamente, esse dilema expressa historicamente

den Gegensatz dessen aus, wie Lenin (im Geiste von Marx und Engels) bzw. Stalin den Marxismus theoretisch und praktisch gehandhabt haben.

Es ist hier natürlich nicht der Ort, über den Gegensatz der Einstellungen von Lenin und Stalin ausführlich zu sprechen. Lenins Methoden haben wir bereits bei verschiedenen Gelegenheiten charakterisiert. Und über Stalin hat sich der Verfasser ebenfalls wiederholt öffentlich geäußert. Es genügt also, einige Beispiele zur Illustration seiner Methode anzuführen. Als in den zwanziger Jahren zwischen Stalin und Trotzki eine Differenz in der Taktik zur Frage der chinesischen Revolution entstand, löste sie Stalin damit, daß er die — allgemein entwicklungsgeschichtlich zentral wichtigen — asiatischen Produktionsverhältnisse einfach aus dem System des Marxismus entfernte, um seine taktische Linie »theoretisch« auf die Auflösung des chinesischen Feudalismus (den es nie gab) basieren zu können. Oder als er 1939 den Pakt mit Hitler abschloß, dekretierte er ebenfalls, daß der Zweite imperialistische Krieg seinem sozialen Wesen nach mit dem ersten identisch sei, daß also etwa die französischen oder englischen Arbeiter der faschistischen Aggression gegenüber den Standpunkt Liebknechts, »der Feind steht im eigenen Lande« einzunehmen haben, usw. usw. Für uns kommt es hier nur auf die Methode an; wieweit die taktischen Beschlüsse selbst richtig oder falsch waren, steht jetzt nicht zur Diskussion. Wichtig ist, daß in allen solchen Fällen Stalin von rein taktischen Erwägungen ausging und die theoretische Analyse der jeweiligen historischen Lage als bloße Propagandamittel für seinen bereits gefällten Beschluß gebrauchte.

Damit vollzog er einen Bruch mit der Marxschen Methode. Niemand wird leugnen, daß seine taktischen Entscheidungen von einem Bekenntnis zum Sozialismus bestimmt waren, das hebt jedoch den diametralen, ausschließenden methodologischen Gegensatz zu Marx nicht auf, hindert nicht, daß durch diese Methode der Marxismus zu einer Ideologie im pejorativen Sinn degradiert wurde. Und die bisher vollzogene Abkehr von seinen Methoden richtet sich leider noch nicht auf diesen Zentralpunkt. Schon die Bezeichnung »Personenkult«, die Abneigung, überhaupt von einem Stalinismus zu sprechen, obwohl es sich bei ihm, ebenso wie etwa bei Proudhon oder Lassalle, um ein System von Anschauungen, die mit der Marxschen Methode unvereinbar sind, handelt, zeigen deutlich die Scheu vor einer radikalen Abrechnung, vor einer Selbstkritik der proletarischen Revolution im oben angedeuteten Sinn von Marx und Engels. Darum muß im heute praktizierten Marxismus noch immer die Taktik der Theorie gegenüber dominieren. Eine solche Lage hat für den Marxismus ganz andere Folgen als für jede frühere Lehre. Wenn jemand — auch nach einer noch so langwierigen Unwirksamkeit — Plato oder Descartes methodologisch aktualisieren will, genügt



a oposição de como Lenin (no espírito de Marx e Engels) e, respectivamente, Stalin, manejaram o marxismo teórica e praticamente.

Naturalmente não é aqui o lugar para falar detalhadamente da oposição da atitude de Lenin e de Stalin. Já caracterizamos em diversas oportunidades os métodos de Lenin. E sobre Stalin esse autor igualmente se manifestou publicamente seguidas vezes. Basta citar alguns exemplos por ilustração de seu método. Nos anos 20, quando surgiu uma diferença entre Stalin e Trotsky na tática da questão da revolução chinesa, Stalin a resolveu simplesmente removendo as — centralmente importantes no desenvolvimento histórico geral — relações de produção asiáticas do sistema do marxismo, e pôde basear sua linha tática »teoricamente« na dissolução do feudalismo chinês (que nunca existiu). Ou quando, em 1939, selou o pacto com Hitler, igualmente decretou que a segunda guerra imperialista era em sua essência social idêntica à primeira e que, portanto, por exemplo, os trabalhadores franceses ou ingleses, ante a agressão fascista, teriam de tomar a mesma postura de Liebknecht, »o inimigo está no próprio país«, etc., etc. Aqui nos importa apenas o método; o quanto as próprias resoluções táticas foram corretas ou falsas não está agora em discussão. O importante é que, em todos tais casos, Stalin partiu de puras considerações táticas e a análise teórica da respectiva situação histórica serviu meramente como meio de propaganda para sua resolução já tomada.

Com isso ele consumou uma ruptura com o método marxiano. Ninguém negará que suas decisões táticas foram determinadas por uma adesão ao socialismo, o que, contudo, não supera a diametral, excludente, oposição metodológica para com Marx, não evita que através desse método o marxismo fosse degradado a uma ideologia no sentido pejorativo. E o abandono até agora levado a cabo de seus métodos ainda não está, infelizmente, direcionado a esse ponto central. Já a designação »culto da personalidade«, a aversão sobretudo a falar de um stalinismo ainda que se trate nele, tal como, por exemplo, em Proudhon ou em Lassalle, de um sistema de concepções que são incompatíveis com o método marxiano, mostra nitidamente a reserva ante um radical acerto de contas, ante uma autocrítica da revolução proletária, no sentido acima indicado, de Marx e Engels. É por isso que no marxismo hoje praticado a tática sempre ainda domina ante a teoria. Uma tal situação tem para o marxismo consequências de todo diferentes do que para todas as teorias precedentes. Se alguém quer atualizar metodologicamente Platão ou Descartes — mesmo após uma tão longa inoperatividade —, basta

es für ihn, auf die Methode selbst zurückzugreifen. Marxsche Lehre ist aber, wie gezeigt, eine neuartige Synthese von Philosophie und Wissenschaft. Ihre Erneuerung muß also mit einer theoretischen Erkenntnis der gegenwärtigen Lage organisch verknüpft werden. D. h. es müßte auf Grundlage der echten Marxschen Methode der ökonomische Weg wissenschaftlich aufgedeckt werden, der zur gegenwärtigen Lage, zu ihren Problemen, zu den Wegen ihrer Austragung führt. Die Abweichung vom Marxismus als Einheit von Wissenschaft und Philosophie hat zur Folge, daß die Marxisten oft auf die Gegenwart Kategorien, wie sie vor 40-80 Jahren formuliert wurden, unkritisch-mechanisch anzuwenden trachten. Bevor dies für den Kapitalismus, für den Sozialismus, für die rückständigen Völker wissenschaftlich nachgeholt wird, kann man unmöglich die Besonderheit des Marxismus im Austragen gesellschaftlicher Konflikte erfolgreich zur Geltung bringen. Ein näheres konkretes Eingehen auf diese Probleme verbietet sich hier naturgemäß. Worauf es allein ankommen konnte, war das Aufzeigen dessen, daß die Methode von Marx diese spezifische Stelle in der Entwicklung des menschlichen Denkens über die Welt einnimmt, daß sie deshalb die Möglichkeit in sich birgt, als Ideologie am Austragen der Konflikte in einer Weise beteiligt zu sein, daß sie für ihre Lösung sowohl das wissenschaftlich objektive Fundament wie die menschheitliche, gattungsmäßige Perspektive des Auswegs, der Verwandlung der an sich seienden Menschengattung in eine für sich seiende gedanklich zu leisten imstande ist. Ob, wo und wie diese Wiedergeburt des Marxismus zustande kommt, kann hier selbstredend unmöglich auch nur angedeutet werden. Das ontologische Aufzeigen dieser Möglichkeit mußte aber den Abschluß unserer Betrachtungen bilden.[700]

700 »[Fußnote zu S. 338] Zu den Versäumnissen des Marxismus in der Stalin'schen Periode gehört auch, daß die ökonomische Vergangenheit der asiatischen und afrikanischen Völker nie untersucht wurde, so daß heute niemand etwas wissenschaftlich Brauchbares über ihre Entwicklungsgeschichte weiß. Da nun in der Konfrontation entwickelter gesellschaftlich-ökonomischer Formen mit solchen Ländern neue, wissenschaftlich-marxistisch zu ergründende ökonomische Tendenzen entstehen, kann der heutige Marxismus über diese zentrale Entwicklungsproblematik unserer Zeit nichts wissenschaftlich Begründbares aussagen.«



retornar ao método enquanto tal. A teoria marxiana é, todavia, como visto, uma síntese de nova espécie de filosofia e ciência. Sua renovação deve, portanto, ser organicamente enlaçada com um conhecimento teórico da situação presente. *I.e.*, com base no autêntico método marxiano, tem de ser desvelada a via econômica que conduz à situação presente, a seus problemas, aos modos de seu dirimir. O desvio do marxismo enquanto unidade de ciência e filosofia tem por consequência que os marxistas com frequência se esforçam por mecânico-acriticamente usar no presente categorias como as que foram formuladas 40-80 anos antes. Antes disso ser recuperado para o capitalismo, para o socialismo, para os povos atrasados, é impossível que se possa com sucesso fazer valer a particularidade do marxismo em dirimir conflitos sociais. Um tratamento mais próximo, concreto, desse problema, naturalmente, é aqui interdito. Sobre isso, apenas o que podia importar era mostrar que o método de Marx ocupa esse lugar específico no desenvolvimento do pensamento humano sobre o mundo, que ele por isso contém em si a possibilidade, enquanto ideologia, de participar no dirimir dos conflitos em um modo a ser capaz de oferecer intelectualmente para sua solução tanto o fundamento científico objetivo, quanto a perspectiva de saída humana, genérica, de transformação do gênero humano em si existente em um para si existente. Se, onde e como se efetuará esse renascimento do marxismo, é impossível, obviamente, mesmo ser aqui apenas indicado. O demonstrar ontológico dessa possibilidade deve, contudo, constituir a conclusão de nossas considerações. [701]

701 Aqui Benseler colocou a nota {4} com a indicação de que se trata de nota à p.338 (Cf. Nota da tradução á p.338): »Às omissões do marxismo do período stalinista também pertence que o passado econômico dos povos asiáticos e africanos nunca foi pesquisado, portanto hoje ninguém sabe nada cientificamente útil sobre a história do seu desenvolvimento. Por isso, no confronto das formas econômico-sociais mais desenvolvidas e tais países, surgem novas tendências econômicas a serem indagadas marxista-cientificamente, o marxismo atual não pode afirmar nada que seja cientificamente fundamentável acerca dessa problemática central do desenvolvimento de nossa época«.

# VIII. DIE ENTFREMDUNG

## 1

### Die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung

Will man das Phänomen der Entfremdung deutlich umreißen und konkret erfassen, so muß man vor allem seine Stellung in Gesamtkomplex des gesellschaftlichen Seins genau erblicken. Geht man nämlich daran vorbei — gleichviel ob infolge einer zu weiten oder zu engen Fassung des Phänomens selbst —, so gerät die Analyse unweigerlich in einen Strudel der gedanklichen Verzerrung. Um dies zu vermeiden, soll gleich eingangs bemerkt werden, daß wir die Entfremdung als eine ausschließlich gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung betrachten, die auf bestimmten Höhen der seienden Entwicklung auftaucht, von dann an historisch immer verschiedene, immer prägnantere Formen aufnimmt. Ihre Beschaffenheit hat also nichts mit einer allgemeinen »Condition humaine« zu tun, geschweige daß sie eine kosmische Allgemeinheit besitzen würde.

Diese letzte Abgrenzung hat heute wenig Aktualität. Denn man kann es nur für einen — freilich ungewollten — schlechten Witz des Neopositivismus halten, wenn, wie schon einmal erwähnt, der bekannte Physiker Pascual Jordan in der Entropie eine kosmische Abart der Erbsünde erblickt.[702] Eine lange Zeit wirksame, allgemeine, angeblich für jedes Sein und Denken geltende Fassung dieser Betrachtungsweise hat jedoch Hegel gegeben, und da der Kampf dagegen in der Entstehung der Marxschen Konzeption eine beträchtliche Rolle gespielt hat, ist es vielleicht nützlich, gleich am Anfang bei der Abgrenzung unserer Aufgabe auf sie kurz einzugehen. Die verallgemeinerte Auslegung des Problems hat bei Hegel logischspekulative Wurzeln, sie soll zur Begründung des absoluten Denkens führen, dessen adäquate — freilich nur im negativen Sinn konsequent zu Ende geführte — Verkörperung das identische Subjekt-Objekt ist. Die Entfremdungen also, die Hegel in der »Phänomenologie« aufzählt (etwa Reichtum, Staatsmacht etc.), sollen ihrem Wesen nach bloß Entfremdungen »des *reinen* d.i. abstrakten philosophischen Denkens« sein. »Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts, als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten i. e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen

702 {1} Pascual Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, Oldenburg/ Hamburg 1963, S. 341.



# VIII. A ALIENAÇÃO

## 1.

### Os traços ontológicos gerais da alienação

Se se quer delinear nitidamente e apreender concretamente o fenômeno da alienação, tem-se antes de tudo de divisar com precisão seu lugar no complexo como um todo do ser social. Se se passa ao largo disso — não importa se consequência de uma versão muito ampla ou muito estreita do próprio fenômeno —, a análise cai inevitavelmente em um rodamoinho de distorção intelectual. Para evitá-lo, deve ser comentado desde o início que consideramos a alienação como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em determinados níveis do desenvolvimento existente, tomando desde então formas historicamente sempre diferentes, sempre mais incisivas. Sua qualidade, portanto, nada tem a ver com uma »*condition humaine*« geral, muito menos que ela possuiria uma generalidade cósmica.

Essa última delimitação tem hoje pouca atualidade. Pois, pode-se apenas tratar como uma piada de mau gosto — admissivelmente não intencional — do neopositivismo ao, como já mencionado, o conhecido físico Pascual Jordan enxergar na entropia uma variedade cósmica do pecado original.[703] Uma versão desse modo de consideração, por longo tempo operante, geral, supostamente válida para todo o ser e pensamento, foi, contudo, dada por Hegel, e já que a luta contra ela desempenhou um considerável papel no surgimento da concepção marxiana, talvez seja útil, igualmente no início na delimitação de nossa tarefa, tratar dela brevemente. A interpretação generalizada do problema tem em Hegel raízes lógico-especulativas, ela deve conduzir à fundação do pensamento absoluto, cuja corporificação adequada — todavia, conduzido até o fim consistentemente apenas em sentido negativo — é o sujeito-objeto idêntico. Portanto, as alienações que Hegel enumera na »Fenomenologia« (por exemplo, riqueza, poder do Estado, etc.) devem ser, segundo sua essência, meras alienações »do *puro*, i.e., abstrato pensamento filosófico«. »Toda a *história da exteriorização* e toda *revogação* da exteriorização não é, por isso, mais do que a *história da produção* do pensar abstrato, *i.e.*, absoluto, do pensar lógico

703 {1} Jordan: Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Oldenburg, Hamburgo,1963, p.341.

Denkens.«[704] Darum ist die Zentralfrage der Entstehung und der Überwindung der Entfremdung das Wesen und die Aufhebung der Gegenständlichkeit überhaupt ins Selbstbewußtsein, die als Prozeß zum Setzen des identischen Subjekt-Objekts führt. »Die Hauptsache ist, daß der *Gegenstand des Bewußtseins* nichts anderes als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist ... Es gilt daher, den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen.«[705] Die Polemik von Marx gegen diese Theorie konzentriert sich vor allem materialistisch-ontologisch darauf, daß Gegenständlichkeit kein Produkt des setzenden Denkens ist, sondern etwas ontologisch Primäres, eine urwüchsige, vom Sein nicht lostrennbare (von ihm bei richtigem Denken nicht wegdenkbare) Eigenschaft eines jeden Seins. Marx führt aus: »Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er… nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes Sein ist identisch. Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstande* ... Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht Teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.«[706] Erst auf der Grundlage einer solchen gedanklichen Wiederherstellung des Seins, so wie es an sich ist, wie es sich adäquat im Denken spiegelt und ausdrückt, wird es erst möglich, die wirkliche Entfremdung als wirklichen Prozeß im wirklichen gesellschaftlichen Sein des Menschen ontologisch zu bestimmen und die idealistische Verkehrtheit der Hegelschen Auffassung klar herauszustellen. Marx beschreibt diesen Gegensatz folgendermaßen: »Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz

704 {2} MEGA III, S. 154; MEW EB I, S. 572.
705 {3} Ebd., S. 157; ebd., S. 575.
706 {4} Ebd., S. 160-161; ebd., S. 578.



especulativo.«[707] Por isso. a questão central do surgimento e da ultrapassagem da alienação da essência é a superação da objetividade em geral na autoconsciência que, enquanto processo, conduz ao pôr do sujeito-objeto idêntico. »A questão principal é que o *objeto* da *consciência* não é mais do que a *autoconsciência*, ou que o objeto é apenas a *autoconsciência objetivada*, a autoconsciência como objeto. (...) Trata-se, por isso, do triunfar do *objeto da consciência*. A *objetividade* como tal passa por uma relação *alienada* do homem, uma relação do homem que não corresponde à *essência humana*, à autoconsciência.«[708] A polêmica de Marx contra essa teoria se concentra, antes de tudo, ontológico-materialisticamente, em que a objetividade não é um produto do pensamento que põe, mas algo ontologicamente primário, uma propriedade de todo ser, original, não separável do ser (deste, nem sequer pensável pelo pensamento correto). Marx expõe: »Que o homem é um ser objetivo sensível, real, vivo, de força natural, *corpóreo*, significa que ele (...) só pode *exteriorizar* a sua vida em objetos sensíveis reais. *Ser* objetivo, natural, sensível e do mesmo modo ter objeto, natureza, sentido fora de si ou ser propriamente objeto, natureza, sentido para um terceiro ser, é idêntico. A *fome* é uma *necessidade* natural; precisa, por isso, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a necessidade objetiva de um corpo relativamente a um *objeto* que lhe é exterior, indispensável à sua integridade e exteriorização da sua essência (...) Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não forma parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele próprio objeto para um terceiro ser não tem nenhuma essência para o seu *objeto*, *i.e.*, não se comporta objetivamente, o seu ser não é nenhum ser objetivo. Um ser não objetivo é um *não ser*.«[709] Apenas dessa base uma tal restauração intelectual do ser tal como ele é em si, tal como ele se reflete e expressa adequadamente no pensamento, torna justamente possível determinar ontologicamente a alienação real como processo real no ser social real dos seres humanos, e enfatizar claramente a equivocidade da visão hegeliana. Marx descreve essa oposição como se segue: »Não, o que vigora como essência posta e a ser superada da *alienação* é,

707 {2} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.367.
708 {3} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.371. {Nota da tradução} Schneider (p.578) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1085), em Benseler, em Scarponi (p.560), em Morbois (p.280) ou em Chicote (p.28).
709 {4} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.376. {Nota da tradução} Schneider (p.579) inseriu aqui uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1086), em Benseler, em Scarponi (p.561), em Morbois (p.281 ou em Chicote (p.29.).

zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.«[710]

Damit ist allerdings bloß der ontologische »Ort« der Entfremdung bestimmt. Ihr konkretes Wesen, ihre Stelle und Bedeutung im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß erscheint nun in unzähligen Zusammenhängen, die sowohl der junge wie der reife Marx ökonomisch analysiert hat. Wir führen nur eine der vielen diesbezüglichen Ausführungen von Marx an, und zwar aus einem viel späteren Werk der — angeblich — bereits rein ökonomisch-wissenschaftlichen Periode an, und zwar auch mit der Absicht, das Unrecht jener »kritischen« Anhänger von Marx ins Licht zu stellen, die das Problem der Entfremdung für eine Spezialfrage des jungen (noch philosophischen) Marx halten, über die der reife »Ökonom« hinweggeschritten ist, die heute nur für die bürgerliche Intelligenz eine Bedeutung hat. Marx selbst wirft dagegen in den »Theorien über den Mehrwert«, eine Verteidigung Ricardos gegen romantische Antikapitalisten wie Sismondi zum Anlaß nehmend, die Frage auf, »daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also *Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck*«. Während Sismondi das Wohl des Einzelnen den Notwendigkeiten des Gesamtprozesses abstrakt gegenüberstellt, steht im Mittelpunkt des Interesses von Marx gerade die Totalität der Entwicklung (das Individuum mitinbegriffen) in ihrer historischen Ganzheit. Erst vom Standpunkt dieser kann er sagen: »Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung *Mensch*, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkauft wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden ...«[711] Der dialektische Widerspruch, den Marx hier aufzeigt, ist in der Form einer Theorie des Prozesses derselbe, von welchem wir im vorigen Kapitel bei der Untersuchung seiner Anschauungen über die Notwendigkeit von Sozialismus und Kommunismus und über die Art dieser Notwendigkeit gesprochen haben. Wir müssen also auf diese Betrachtung rückverweisen, denn im Augenblick ist für uns der dialektische Gegensatz selbst, der sich als Entfremdung äußert, das zentral interessierende Problem.

710 {5} Ebd., S. 155; ebd., S. 572.

711 {6} Marx: Theorien über den Mehrwert, Stuttgart 1921, S. 309; MEW 26, 2, S.



não que a essência humana se *objetive inumanamente*, em oposição a si própria, mas, antes, que ela se *objetive* em *diferença* de e em *oposição* ao pensar abstrato.«[712]

Com isso, todavia é determinado apenas o »lugar« ontológico da alienação. Sua essência concreta, sua posição e significado no processo de desenvolvimento social apenas aparece, pois, em inumeráveis conexões que tanto o jovem, quanto o Marx maduro, analisou. Citaremos apenas um dos muitos comentários de Marx acerca disso, e justamente de uma obra bastante tardia de um período — alegadamente — já puramente científico-econômico e, de fato, também com a intenção de trazer à luz a injustiça daqueles seguidores »críticos« de Marx que mantêm o problema da alienação como uma questão especial do jovem (ainda filosófico) Marx, deixada para trás pelo »economista« maduro, que tem hoje algum significado apenas para a *intelligentsia* burguesa. O próprio Marx, lança, pelo contrário, nas »Teorias sobre a mais-valia«, uma defesa de Ricardo contra os anticapitalistas românticos como Sismondi levantando a questão »que a produção pela produção significa apenas desenvolvimento das forças produtivas humanas, ou seja, *o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si*«. Enquanto Sismondi contrapõe abstratamente o bem-estar do singular às necessidades do processo como um todo, está no ponto central dos interesses de Marx precisamente a totalidade (*Totalität*) do desenvolvimento (o indivíduo incluso) em sua totalidade (*Ganzheit*) histórica. Apenas deste ponto de vista pode ele dizer: »deixa-se de compreender que esse desenvolvimento das aptidões da espécie *humana*, embora se faça de início às custas da maioria dos indivíduos e de classes inteiras, por fim rompe esse antagonismo e coincide com o desenvolvimento do indivíduo isolado; que assim o desenvolvimento mais alto da individualidade só se conquista por meio de um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados (...)«[713]. A contradição dialética que Marx aponta aqui, é na forma uma mesma teoria do processo de que falamos no capítulo anterior no exame de suas concepções sobre a necessidade do socialismo e do comunismo e sobre a espécie dessa necessidade. Devemos, portanto, remeter a essa consideração pois, no momento, o problema que centralmente interessa é para nós a própria oposição dialética que se expressa como alienação.

712 {5} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.367-8.

713 {6} Marx: Teorias da Mais-Valia, Vol. II. Difel, São Paulo, 1980, p.549.

Es kommt dabei auf die Tatsache an, daß die Entwicklung der Produktivkräfte unmittelbar eine Höherbildung der menschlichen Fähigkeiten herbeiführt, die jedoch zugleich die Möglichkeit in sich birgt, in diesem Prozeß die Individuen (ja ganze Klassen) zu opfern. Dieser Widerspruch ist notwendig, denn er setzt seinsmäßig Momente des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses voraus, die wir in früheren, anderen Zusammenhängen bereits als nicht eliminierbare Bestandteile seines Funktionierens als Totalität erkannt haben. So eine Tatsache ist vor allem, daß der Produktionsprozeß zwar eine Synthese aus teleologischen Setzungen ist, daß er aber selbst, als solcher einen rein kausalen, niemals und nirgends teleologischen Charakter hat. Die einzelnen teleologischen Setzungen bilden Ausgangspunkte für einzelne Kausalreihen, die sich zum Gesamtprozeß zusammenfassen, in ihm auch neue Funktionen und Bestimmungen erhalten, niemals jedoch ihren kausalen Charakter verlieren können. Freilich bringen die Heterogenitäten in den Setzungsgruppen, ihre Beziehungen zueinander etc. das hervor, was Marx als die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung zu bezeichnen pflegt; damit wird jedoch der kausale Charakter des Ganzen und seiner Teile keineswegs aufgehoben, im Gegenteil nur noch energischer betont. Eine objektive teleologische Gesamtentwicklung (wenn sie in der Wirklichkeit und nicht bloß in den Vorstellungen von Theologen oder von idealistischen Philosophen existieren könnte) würde kaum einen ungleichmäßigen Charakter haben können.

Damit ist aber erst der Seinsumkreis unseres Phänomens, der Entfremdung, umschrieben. Das Phänomen selbst, von Marx in den von uns angeführten Äußerungen deutlich umrissen, läßt sich so formulieren: die Entwicklung der Produktivkräfte ist notwendigerweise zugleich die der menschlichen Fähigkeiten. Jedoch — und hier tritt das Problem der Entfremdung plastisch ans Tageslicht — die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten muß nicht notwendig eine Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit herbeiführen. Im Gegenteil: Sie kann gerade durch die Höherentfaltung von einzelnen Fähigkeiten die menschliche Persönlichkeit verzerren, erniedrigen etc. (Es genügt, wenn man an viele Teamspezialisten der Gegenwart denkt, bei denen die raffiniert gezüchteten Spezialgeschicklichkeiten in höchstem Grad als persönlichkeitszerstörend wirken. Wright Mills beschreibt mit direkter Hinsicht auf die Moral, aber sachlich, letzten Endes die Zerstörung der Persönlichkeit meinend, dieses Phänomen wie folgt: »Das moralische Unbehagen unserer Zeit hat seine Ursache darin, daß die Männer und Frauen, die in einer Zeit der übermächtigen Institutionen leben, sich nicht mehr an die alten Werte und Vorbilder gebunden fühlen. Andererseits sind aber an die Stelle der alten keine neuen Werte und Vorbilder getreten, die der Arbeitsroutine, der die Menschen in der modernen Welt unterworfen sind, moralische Bedeutung



O que disso nos interessa é o fato de que o desenvolvimento das forças produtivas imediatamente conduz a uma formação superior das capacidades humanas que, todavia, contém em si ao mesmo tempo a possibilidade de, nesse processo, sacrificar os indivíduos (mesmo classes inteiras). Essa contradição é necessária, pois pressupõe momentos ontológicos do processo social de trabalho que nós já, precedentemente, em outras conexões, reconhecemos como componentes ineliminâveis de seu funcionar como totalidade. Assim, antes de tudo, é o fato de que o processo de produção é, com efeito, uma síntese de posições teleológicas, que ele próprio, todavia, enquanto tal, tem um caráter causal puro, jamais e em lugar algum, tem um caráter teleológico. As posições teleológicas singulares constituem o ponto de partida para cadeias causais singulares que se sumarizam no processo como um todo, nele recebem também novas funções e significados, que, contudo, jamais podem perder seu caráter causal. Admissivelmente, as heterogeneidades nos grupos de posição, suas relações entre si, etc., produzem o que Marx costuma descrever como a desigualdade do desenvolvimento; com isso, todavia, o caráter causal do todo e de suas partes de modo algum é superado, ao contrário, apenas mais energicamente sublinhado. Um desenvolvimento como um todo, objetivamente teleológico (se pudesse existir na realidade e não meramente nas representações (*Vorstellungen*) de teólogos ou filósofos idealistas), dificilmente poderia ter um caráter desigual.

Com isso, contudo, circunscrevemos apenas a esfera de ser de nosso fenômeno, a alienação. O próprio fenômeno, nos comentários de Marx por nós citados, pode-se formular assim: o desenvolvimento das forças produtivas é ao mesmo tempo, de modo necessário, o das capacidades humanas. Todavia — e aqui o problema da alienação adentra plasticamente à luz do dia — o desenvolvimento das capacidades humanas deve, não necessariamente, levar a um desenvolvimento da personalidade humana. Ao contrário: precisamente por esse desdobramento ascendente das capacidades singulares ele pode distorcer, degradar, etc., a personalidade humana. ([714] É suficiente pensar-se em muitos especialistas de equipes do presente, nos quais as habilidades especiais cultivadas refinadamente se tornam em altíssimo grau destruidoras da personalidade. Wright Mills descreve esse fenômeno em termos diretamente voltados à moral, mas factualmente pensa por último na destruição da personalidade, como se segue: »O desconforto moral de nossa época tem sua causa em que os homens e as mulheres que vivem numa época de instituições superpoderosas não se sentem mais ligados aos antigos valores e modelos. Por outro lado, contudo, no lugar dos antigos não adentram quaisquer novos valores e modelos que viessem a conferir significado e sentido morais à rotina de trabalho à qual estão submetidos os seres

714 {Nota da tradução}: O parêntese aqui aberto não tem, no manuscrito (p.1088), fechamento. Morbois (p.283) optou por ignorá-lo, Scarponi (p.563) optou por acrescentar um fechamento ao final do parágrafo, Schneider (p.581) acrescentou um fechamento do parêntese ao final da frase, Chicote (p.31) optou por fechar o parênteses ao final do parágrafo e, Benseler optou por deixar o parêntese sem fechamento.

und Sinn verleihen könnten.«[715] Man muß also nicht zu den drastischen Entfremdungsbeispielen, die Marx und Engels in den vierziger Jahren anführen, zurückgreifen, um die Tatsache dieses Gegensatzes wahrzunehmen. Andererseits kann man das gleiche Phänomen bereits auf frühen Stufen beobachten. Ferguson beschreibt z. B. die Manufakturarbeit, die ohne Zweifel rein ökonomisch einen Fortschritt dem alten Handwerk gegenüber bedeutet hat, so: »Viele Gewerbe erfordern in der Tat keine geistige Befähigung. Sie gelingen am besten bei vollständiger Unterdrückung von Gefühl oder Vernunft, und Unwissenheit ist die Mutter der Betriebsamkeit sowohl wie des Aberglaubens ... Dementsprechend gedeihen Manufakturen am besten, wo der Geist am wenigsten zu Rate gezogen wird und wo die Werkstatt ohne besondere Anstrengung der Phantasie als eine Maschine betrachtet werden kann, deren einzelne Teile Menschen sind.«[716]

Ein solcher Prozeß kann aber nur dann derart allgemein werden, wenn die gegensätzlich wirkenden Kräfte in allen Akten des Arbeitsprozesses, der gesellschaftlichen Reproduktion simultan wirksam werden, wenn sie als unentbehrliche Momente dieser Akte permanent in Erscheinung treten. Konkret können diese Gegensätzlichkeiten auf verschiedenen Stufen der Entwicklung sich stark voneinander unterscheiden. Dementsprechend können auch die Entfremdungen auf verschiedenen Stufen höchst verschiedene Formen wie Inhalte erhalten. Es kommt nur darauf an, daß der fundamentale Gegensatz von Fähigkeitsentwicklung und Persönlichkeitsentfaltung ihren unterschiedlichen Erscheinungsweisen zugrunde liegt. Das ist nun bei allen Entfremdungserscheinungen, besonders bei entwickelterer Produktion der Fall. Um diesen, von Marx genau beschriebenen Tatbestand ontologisch deutlicher zu machen, habe ich mir erlaubt, im vorigen Kapitel den Arbeitsakt terminologisch etwas zu differenzieren. Der Leser wird sich erinnern, daß ich ihn, den Marx in einheitlicher, wenn auch variierter Terminologie beschrieben hat, analytisch auf Vergegenständlichung und Entäußerung zerlegt habe. Im realen Akt sind allerdings beide Momente untrennbar: jede Bewegung, jede Erwägung während (oder vor) der Arbeit ist primär auf Vergegenständlichung, d. h. auf teleologisch entsprechende Umwandlung des Arbeitsgegenstandes gerichtet: Die Vollendung dieses Prozesses äußert sich darin, daß der früher bloß naturhaft existierende Gegenstand eine Vergegenständlichung erfährt, d. h. eine gesellschaftliche Brauchbarkeit erlangt. Ich erinnere an das ontologisch Neue, das dabei zutage tritt: während die naturhaften Gegenstände als solche ein Ansichsein haben, ihr Fürunswerden muß vom menschlichen

715 {7} C. Wright Mills: Die amerikanische Elite, Hamburg 1962, S. 390.

716 {8} Adam Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Jena 1904, S. 236-257.



humanos no mundo moderno.«[717] Portanto, não se tem de recorrer aos exemplos de alienação citados por Marx e Engels nos anos quarenta para perceber o fato dessa oposição. Por outro lado, pode-se observar o mesmo fenômeno em patamares mais iniciais. Ferguson descreve, p. ex., o trabalho na manufatura que, sem dúvida, puramente economicamente, significou um progresso ante o antigo artesanato, assim: »Muitos ofícios não requerem, de fato, nenhuma habilidade espiritual. Eles têm o melhor sucesso quando se suprime completamente o sentimento ou a razão, e a ignorância é a mãe da operosidade bem como da superstição. (...) Correspondentemente, as manufaturas florescem o melhor onde menos se consulta o espírito e onde a oficina pode ser considerada, sem particular esforço da fantasia, como uma máquina cujas partes singulares são homens.«[718]

Um tal processo, todavia, apenas torna-se assim geral se as forças opostamente operantes são simultaneamente operantes em todos os atos do processo de trabalho, da reprodução social, se aparecem permanentemente como momentos indispensáveis desses atos. Essas opositividades podem, concretamente, distinguir-se intensamente nos diferentes patamares do desenvolvimento. Correspondentemente, as alienações também podem receber formas, bem como conteúdos altamente distintos nos diferentes patamares. Disso importa apenas que a oposição fundamental entre desenvolvimento da capacidade e desdobramento da personalidade está na base dos seus diferentes modos fenomênicos. Isto é assim em todos os fenômenos de alienação, em particular no caso da produção mais desenvolvida. E para tornar mais nítido esse estado de fato precisamente descrito por Marx, permiti-me, no capítulo anterior, diferenciar terminologicamente um pouco o ato de trabalho. O leitor se recordará que eu o decompus analiticamente em objetivação e exteriorização, o que Marx descreveu mais unitariamente, ainda que com terminologia variada. No ato real, todavia, ambos os momentos são inseparáveis: todo movimento, toda consideração durante (ou antes) o trabalho é primariamente dirigido à objetivação, i.e., à objetivação teleologicamente correspondente do objeto de trabalho: a consumação desse processo se expressa em que o objeto apenas naturalmente existente passa por uma objetivação, *i.e.*, alcança uma usabilidade social. Relembro o ontologicamente novo que com isso vem à luz: enquanto os objetos naturais, como tais, têm um ser-em-si, seu tornar-se-ser-para-nós deve ser

717 {7}Wright Mills: Die amerikanische Elite. Holsten-Verlag, Hamburgo, 1962, p.390. {Nota da tradução} Schneider (p.518), Chicote (p.31) e Scarponi (p.563) inseriram aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1089), em Benseler e em Morbois (p.283).

718 {8} Ferguson: Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Gustav Fische, Iena, 1904, p.256-7.

Subjekt erkenntnismäßig erarbeitet werden — auch wenn dies bei vielen Wiederholungen zur Routine wird —, drückt die Vergegenständlichung das Fürsichsein in dem materiellen Dasein der Vergegenständlichungen unmittelbar-materiell aus; es gehört nunmehr unmittelbar zu seiner materiellen Beschaffenheit, auch wenn Menschen, die nie mit diesem spezifischen Produktionsprozeß zu tun hatten, nicht imstande sind, sie wahrzunehmen.

Jeder derartige Akt ist aber zugleich ein Akt der Entäußerung des menschlichen Subjekts. Marx hat diese Doppelseitigkeit der Arbeit genau beschrieben, und das verstärkt unser Recht, die Existenz dieser Doppelseitigkeit des einheitlichen Aktes auch terminologisch zu fixieren. Er sagt in der berühmten Stelle über die Arbeit: »Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.«[719] Es ist klar, daß es sich dabei um mehr handelt als bloß um zwei Aspekte desselben Prozesses. Unsere früher angeführten Beispiele zeigen, daß sozial seht relevante Divergenzen durch dieselben Arbeitsakte im selben Arbeitssubjekt entstehen können, ja bei Herrschaft einer bestimmten Arbeitsweise auch entstehen müssen. Hier zeigt sich jedoch die Divergenz der beiden Momente. Während die Vergegenständlichung von der jeweiligen Arbeitsteilung imperativ eindeutig vorgeschrieben wird und sie daher die dazu notwendigen Fähigkeiten in den Menschen notwendig entwickelt (daß damit natürlich nur ein ökonomisch bedingter Durchschnitt gemeint sein kann, daß dessen Herrschaft die individuellen Unterschiede auch in dieser Hinsicht nie völlig auslöscht, ändert am Wesen der Sache gar nichts), ist die Rückwirkung der Entäußerung auf die Subjekte der Arbeit prinzipiell divergierend.

Gunst oder Ungunst der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten auf die der menschlichen Persönlichkeiten ist zwar eine objektiv vorhandene und sich objektiv auswirkende allgemeine soziale Tendenz. Diese scheint allerdings ebenfalls einen gesellschaftlichen Durchschnitt zustande zu bringen, er unterscheidet sich jedoch qualitativ von dem, der infolge von Vergegenständlichungen entsteht. Dieser ist ein wirklicher Durchschnitt, bei dem es sich — in bezug auf konkrete Arbeitsaufgaben — nur um ein Mehr oder Weniger in der Erfüllung der konkreten Aufgaben handeln kann, bei der Entäußerung können jedoch geradezu entgegengesetzte Verhaltensweisen entstehen. Man denke an die Arbeitsordnung zur Zeit

719 {9} Marx: Das Kapital I, Hamburg 1914, S. 140; MEW 23, S. 193.



conseguido cognoscitivamente — mesmo quando isso se torna rotina através de muitas repetições — pelo sujeito humano, a objetivação expressa material-imediatamente o ser-para-si na existência material das objetivações; pertence, a partir de então, imediatamente à sua qualidade material mesmo se os seres humanos que nunca tiveram algo a ver com esse processo de produção específico não forem capazes de reconhecê-lo.

Todavia, todo tal ato semelhante é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização do sujeito humano. Marx descreveu com precisão essa duplicidade do trabalho, o que reforça nosso direito de fixar também terminologicamente a existência dessa duplicidade do ato unitário. Ele diz na célebre passagem sobre o trabalho: »No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade.«[720] É claro que se trata aqui mais do que de meros dois aspectos do mesmo processo. Nossos exemplos antes mencionados mostram que divergências socialmente muito relevantes podem surgir através do mesmo ato de trabalho no mesmo sujeito do trabalho, até mesmo devem surgir do domínio de um determinado modo de trabalho. Aqui, todavia, mostra-se a divergência de ambos os momentos. Enquanto a objetivação é claramente estipulada imperativamente pela respectiva divisão de trabalho, e ela, por isso, necessariamente desenvolve as necessárias capacidades nos seres humanos (que isso, naturalmente, apenas se refere a uma média economicamente condicionada, que esse domínio jamais extingue completamente, nesse sentido, as diferenças individuais, nada altera na essência da coisa), a retroação da exteriorização sobre o sujeito do trabalho é, por princípio, divergente.

Favorável ou desfavorável, o desenvolvimento das capacidades humanas sobre o desenvolvimento das personalidades humanas é, de fato, uma tendência social geral objetivamente existente e que tem efeito objetivo. Esta parece acarretar, do mesmo modo, uma média social que, todavia, distingue-se qualitativamente daquela que surge das objetivações. Esta é uma média real que apenas pode se tratar — em referência às tarefas concretas do trabalho — em um mais ou menos no cumprimento das tarefas concretas, contudo, na exteriorização podem surgir modos de comportamento absolutamente opostos. Pense-se no ordenamento do trabalho

720 {9} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.298. {Nota da tradução} Schneider (p.583) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1091), em Benseler, em Scarponi (p.564), em Morbois (p.285) ou em Chicote (p.33).

der Tätigkeit des jungen Marx. Wenige Jahre nach den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« spricht er bereits im »Elend der Philosophie« von der Konstituierung des Proletariats als einer »Klasse für sich selbst«.[721] Selbstredend ist damit der Widerstand gemeint, den es dem Kapital gegenüber bereits praktisch entfaltet. Nie hat jedoch dieser Widerstand die gesamte Klasse erfaßt. Die Skala aber, die von den aufopferungsvollen Helden des Klassenkampfes bis zu den sich dumpf Ergebenden, ja bis zu den Streikbrechern reicht, kann natürlich in technisch deskriptiver Weise statistisch dargestellt werden, dabei kann sich allerdings nie ein wirklicher Durchschnitt herausstellen. Denn es handelt sich um eine gesellschaftliche Summierung und Gruppierung von Personen, die auf solche Weise ihrer individuellen Entäußerungen in der Arbeit individuell qualitativ verschieden, oft geradezu gegensätzlich reagieren. Daß jede individuelle Reaktion ihre sie weitgehend determinierende soziale Basis und sozialen Folgen hat, kann natürlich diese individuellen Verschiedenheiten nicht aufheben, gibt ihnen im Gegenteil ein ausgeprägtes individuelles (und zugleich historisches, nationales, soziales etc.) Profil. Wenn Marx einmal davon spricht, daß es stets ein Zufall ist, wer in einem gegebenen Augenblick an der Spitze der Arbeiterbewegung steht[722], so bezieht sich das einerseits nicht nur auf die Spitze im wörtlichen Sinne, sondern auf die einer jeden Gruppe oder eines jeden Grüppchens und ist andererseits ein Ausdruck dessen, daß jeder Arbeiter individuell darauf reagiert, wie seine Entäußerungen auf seine Persönlichkeit zurückwirken. Die daraus entspringenden Alternativentscheidungen sind unmittelbar und zunächst individuelle. Und da wir, wie wiederholt auseinandergesetzt, im Einzelmenschen den einen realen, ontologischen Pol eines jeden gesellschaftlichen Prozesses erblicken, da die Entfremdung eine der entschiedensten auf das Individuum zentrierten gesellschaftlichen Erscheinungen ist, ist es wichtig, wieder daran zu erinnern, daß es sich auch hier nicht um eine abstrakt-individuelle »Freiheit« handelt, der am anderen Pol, an dem der gesellschaftlichen Totalität, eine ebenso abstrakte, diesmal abstrakt-soziale »Notwendigkeit« gegenüberstehen würde, sondern daß Alternative aus keinem gesellschaftlichen Prozeß völlig eliminierbar ist.

Auch wo es sich darum handelt, ob eine gesellschaftliche Struktur in ihrer Weiterentwicklung ihre bisherige Eigenart bewahren kann oder in etwas wesentlich anderes umschlagen wird, vollzieht sich die Wandlung nicht ohne Alternativen. In einem Brief an Vera Sassulitsch, in welchem er von der Zukunft der russischen Agrarverfassung spricht, sagt Marx, daß die Ackerbaugemeinde im allgemeinen »als

721 {10} Marx: Das Elend der Philosophie, Stuttgart, 1919, S. 162; MEW 4, s. 181.
722 {11} Marx: Briefe an Kugelmann, 17. 4. 1871, Berlin, 1927, S. 98; MEW 33, S. 209.



na época da atividade do jovem Marx. Poucos anos após os »Manuscritos econômico-filosóficos«, já fala ele, na »Miséria da Filosofia«, da constituição do proletariado como uma »classe para si mesma«.[723] Com isso, evidentemente, é referida a resistência ante o capital que já se desdobra praticamente. Jamais, todavia, essa resistência abrange a classe como um todo. Contudo, a escala que alcança, dos heróis que se autosacrificam nas lutas de classe ao que se entrega apaticamente, até o fura-greve, pode naturalmente ser exposta estatisticamente em um modo tecnicamente descritivo; com isso, contudo, jamais pode resultar em uma média real. Pois, trata-se de uma sumarização social de um agrupamento de pessoas de tal modo que suas exteriorizações individuais, que individualmente se diferenciam qualitativamente no trabalho, com frequência reagem virtualmente de maneira oposta. Que toda reação individual, que tem sua base social e consequências sociais amplamente determinantes, naturalmente não possa superar essas diferenças individuais, fornece-lhe, ao contrário, um pronunciado perfil individual (e ao mesmo tempo histórico, nacional, social, etc.). Quando Marx fala certa vez que é sempre um acaso quem está, em um determinado momento, na liderança do movimento dos trabalhadores[724], por um lado se referia não apenas à liderança no sentido literal, mas, antes, a cada grupo ou grupúsculo e, por outro lado, é uma expressão de como cada trabalhador individual reage, de como suas exteriorizações têm um efeito de retorno em sua personalidade. As decisões alternativas que disso surgem são imediatas e, antes de tudo, individuais. E já que, como discutido repetidamente, enxergamos no ser humano singular um polo ontológico real de todo processo social, já que a alienação é um dos fenômenos sociais mais decididamente centrados no indivíduo, é importante novamente recordar que também não se trata aqui de uma »liberdade« individual-abstrata, à qual, no outro polo, o da totalidade social, confrontaria-se a uma necessidade igualmente abstrata, desta vez socioabstrata, mas que a alternativa não é completamente eliminável de nenhum processo social.

Mesmo quando se trata de se uma estrutura social pode, em seu desenvolvimento posterior, preservar sua peculiaridade anterior ou se transformar em algo essencialmente outro, a mudança não se executa sem alternativas. Em uma correspondência a Vera Sassulitsch na qual fala do futuro da condição agrária russa, Marx diz que a comuna agrária em geral costuma se apresentar »como

723 {10} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159.
724 {11} Marx: Cartas a Kugelmann, *in* O 18 brumário e Cartas a Kugelmann, Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1977, p.293.

Übergangsperiode vom Gemeineigentum zum Privateigentum« aufzutreten pflegt: »Aber heißt das, daß unter allen Umständen die Entwicklung der ›Ackerbaugemeinde‹ diesen Weg nehmen muß? Keineswegs. Ihre Grundform läßt diese Alternative zu: entweder wird das in ihr enthaltene Element des Privateigentums über das kollektive Element, oder dieses über jenes siegen. Alles hängt von dem historischen Milieu ab, in dem sie sich befindet ... Diese beiden Lösungen sind a priori möglich, aber für jede von ihnen ist offensichtlich ein völlig anderes historisches Milieu Voraussetzung.«[725]

Natürlich soll das keineswegs so viel heißen, als ob solche gesellschaftliche Alternativen dieselbe innere Beschaffenheit hätten wie jene, die für das Individuum über Entfremdung und Befreiung von ihr entscheiden. Es ist nur zum besseren Verständnis von Phänomenen wie Entfremdung unbedingt notwendig, stets vor Augen zu behalten, daß sie, wenn sie sich auch unmittelbar individuell äußern, wenn auch die individuelle Alternativentscheidung zum Wesen ihrer Dynamik gehört, das Geradesosein dieser Dynamik ein durch vielfache Wechselbeziehungen oft weit vermitteltes, aber doch gesellschaftliches Ereignis ist. Ohne Einkalkulation dieser Bestimmungen würde man dieses Geradesosein ebenso verfälschen, wie man am Geradesosein der rein gesellschaftlich scheinenden, objektiv notwendigen, ökonomisch-sozialen Strukturen, Strukturveränderungen achtlos vorbeigehen müßte, bei einer Nichtzurkenntnisnahme der individuellen Alternativentscheidungen, die ihnen ontologisch — letzten Endes, freilich nur letzten Endes — zugrunde liegen. Die methodologische Wichtigkeit der Erforschung dessen, was wir Ontologie des Alltagslebens genannt haben, beruht gerade darauf, daß in ihr alle diese wechselseitigen Beeinflussungsreihen — von der Totalität bis zu den Einzelentscheidungen, von dieser zurück zu den Totalitätskomplexen, der Gesellschaft und zu ihrer Totalität einen unmittelbaren, freilich oft primitiven oder chaotischen Ausdruck finden. Wir haben z. B. eingangs darauf hingewiesen, daß man am Phänomen der Entfremdung gesellschaftliche Entwicklungstendenzen wahrnehmen kann, die Marx, vor allem an der Kunst, in der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung als deren Ungleichmäßigkeit aufgezeigt hat. Wir werden nun tatsächlich sehen können, daß beide Extreme der ungleichmäßigen Entwicklung, nämlich auf der einen Seite bornierte Vollendungen, d. h. solche, deren objektive Grundlage die niedrige oder zurückgebliebene Entwicklungshöhe der Gesellschaft bildet, auf der anderen Seite ein unbezweifelbarer objektiver Fortschritt, der zugleich notwendig zur Entstellung des menschlichen Lebens führt, in der Sozialgeschichte der Entfremdung unweigerlich auftauchen.

725 {12} Marx: Brief an V. I. Sassulitsch, Dietz 19, S. 388-389; 1.15W 19, S. 388 f.



período de transição da propriedade comum para a propriedade privada«: »Mas isso quer dizer que sob todas as circunstâncias o desenvolvimento da ›comuna agrária‹ deve seguir esse mesmo curso? De forma alguma. Sua forma básica admite a seguinte alternativa: ou o elemento da propriedade privada nela contido triunfará sobre o elemento coletivo ou, este último, sobre o primeiro... Ambas essas soluções são *a priori* possíveis, mas para uma ou outra o pressuposto é, evidentemente, um *milieu* histórico completamente diferente.«[726]

Naturalmente, isto de modo algum quer dizer que tais alternativas sociais tenham a mesma qualidade interna quanto aquelas que decidem para o indivíduo sobre a alienação e sua libertação dela. Para a melhor compreensão de fenômenos como a alienação é incondicionalmente necessário, sempre, manter à vista que eles, se imediatamente se expressam individualmente, se mesmo a decisão alternativa individual pertence à essência de sua dinâmica, o ser-precisamente-assim dessa dinâmica é, mesmo se com frequência amplamente mediado por diversas interações, contudo, ainda, um evento social. Sem levar em conta essas determinações, falsificar-se-ia igualmente esse ser-precisamente-assim, tal como se deve descuidadamente passar ao largo do ser-precisamente-assim, em aparência puramente social, objetivamente necessário, das estruturas socioeconômicas, das transformações estruturais, por um não-tomar-conhecimento das decisões alternativas individuais que ontologicamente — por último, admissivelmente, apenas por último — estão em sua base. A importância metodológica da investigação daquilo que nós denominamos ontologia da vida cotidiana baseia-se principalmente em que, nela, toda essa série de influências mútuas — da totalidade até as decisões singulares, destas de volta à totalidade dos complexos, à sociedade e à sua totalidade encontra uma expressão imediata, com efeito frequentemente primitiva ou caótica. No início, p. ex., apontamos que se podem discernir no fenômeno da alienação tendências de desenvolvimento social que Marx, antes de tudo na arte, mostrou no desenvolvimento social geral como sua desigualdade. Podemos de fato ver que emergem inevitavelmente na história social da alienação ambos os extremos do desenvolvimento desigual, a saber, de um lado, as realizações tacanhas, *i.e.*, aquelas cuja base objetiva constitui o nível inferior ou retardatário do desenvolvimento da sociedade; de outro lado, um inquestionável progresso objetivo que conduz ao mesmo tempo necessariamente ao desfiguramento da vida humana, que inevitavelmente emergem na história social da alienação.

726 {12} Esboço de uma resposta de Marx à correspondência de Vera I. Sassulitsch. MEW, vol. 19, p.388 s.

In bestimmtem Sinn könnte man sagen, daß die ganze Menschheitsgeschichte von einer bestimmten Höhe der Arbeitsteilung (wahrscheinlich schon von der der Sklaverei) auch die der menschlichen Entfremdung ist. In diesem Sinne hat diese auch objektiv eine historische Kontinuität. Es gilt aber hier, wie überall, daß die teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, mögen deren Grundlagen noch so stark ökonomisch-sozial determiniert sein, in ihrem unmittelbaren Sein immer gewissermaßen von vorne anfangen und nur in ihren ausschlaggebenden objektiven Grundlagen an die objektive Kontinuität anknüpfen. Die Setzungen beziehen sich nur im objektivsten Sinne auf diese Momente, subjektiv und direkt auf das unmittelbar gelebte persönliche Leben des jeweils betreffenden Einzelmenschen. Sie teilen diese Wesensart mit manchen anderen, diese Seinsformen unmittelbar beeinflussenden Alternativentscheidungen, z. B. mit denen der Ethik, im Gegensatz zu anderen Setzungen, z. B. zu den politischen, wo die objektive Gesellschaftlichkeit und ihre Kontinuität schon unmittelbar die Setzungen weit stärker bestimmen. Es ist auffallend, eine wie geringe Rolle Erinnerungen an überholte Entfremdungsformen bei den Reaktionen auf die gegenwärtigen spielen. Ja häufig dient sogar eine solche Erinnerung dazu, das Entfremdende an den Entfremdungsformen der Gegenwart vergessen zu lassen: so die an Leibeigenschaft und Sklaverei im Kapitalismus des 18./19. Jahrhunderts, so die von Marx und Engels geschilderten Entfremdungsformen in der Reaktion auf die der gegenwärtigen Allmacht der kapitalistischen Manipulation. Eine angemessene Betrachtung der objektiv gesellschaftlichen, immer vorhandenen Kontinuität darf also diese strikte Gegenwärtigkeit in den Stellungnahmen der Individuen nie aus dem Gesicht verlieren.

Der Regel nach verfällt jedoch die Betrachtung meistens in einen entgegengesetzten Fehler, indem sie diesen unmittelbar wirklich vorhandenen und nie vernachlässigenden Zug der Entfremdung verabsolutiert und damit aus dem gesellschaftlich stets klar und konkret umschreibbaren Phänomen eine allgemeine überhistorische »condition humaine« macht, etwa Mensch versus Gesellschaft, Subjekt versus Objektivität etc. Mensch außerhalb der Gesellschaft, Gesellschaft abgesehen von dem Menschen sind leere Abstraktionen, mit denen man logische, semantische etc. Gedankenspielereien treiben kann, denen aber seinsmäßig nichts entspricht. Auch die von uns soeben geschilderte unmittelbar persönliche, die Geschichte ignorierende, kontinuitätslose Eigenart der menschlichen Reaktionen auf die eigene Entfremdung ist letzten Endes objektiv gesellschaftlichen Charakters. Dieser zeigt sich freilich am massenhaftesten in den Akten der Unterwerfung; in der Begründung dieser haben die sozialen Beispiele, daß andere auch in derselben Lage sind, daß auch sie nicht revoltieren etc., eine nicht unbeträchtliche



Poder-se-ia dizer, em certo sentido, que toda a história da humanidade, a partir de uma determinada altura da divisão de trabalho (provavelmente já desde a escravidão), é também a da alienação humana. Nesse sentido, também tem ela objetivamente uma continuidade histórica. Aqui, como em toda parte, contudo, vale que as posições teleológicas dos seres humanos singulares, por mais intensamente que suas bases sejam determinadas sócio-economicamente, em seu ser imediato sempre, por assim dizer, iniciam do zero e apenas em suas bases objetivas decisivas se atam à continuidade objetiva. As posições se referem apenas no sentido o mais objetivo a esses momentos concernentes subjetiva e diretamente à imediata vida pessoal vivida dos respectivos seres humanos. Elas compartilham essa espécie de essência com muitas outras decisões alternativas que imediatamente influenciam essas formas de ser, p. ex., com aquelas da ética, em oposição àquelas outras posições, p. ex., aquelas da política, em que a socialidade objetiva e sua continuidade determinam mais intensamente, já no imediato, as posições. É de se notar como desempenham um pequeno papel as recordações das formas de alienação passadas nas reações do presente. Com frequência, mesmo uma tal recordação auxilia a deixar esquecer as alienações e as formas de alienação do presente: assim, a servidão e a escravidão no capitalismo nos séculos 18 e 19, assim, as formas de alienação descritas por Marx e Engels na reação à presente onipotência da manipulação capitalista. Uma consideração adequada da continuidade objetivamente social, sempre existente, não deve, portanto, nunca perder de vista essa estrita atualidade no tomar posição dos indivíduos.

Por regra, contudo, quase sempre a consideração cai em um erro oposto na medida em que esse traço imediata e realmente existente e jamais negligenciável da alienação é absolutizado e, com isso, de um fenômeno social sempre clara e concretamente descritível, faz-se uma »condition humaine« a-histórica geral, por exemplo, ser humanos *versus* sociedade, sujeito *versus* objetividade, etc. Ser humano fora da sociedade, sociedade apartada do ser humano são abstrações vazias com as quais se podem conduzir jogos intelectuais lógicos, semânticos, etc., todavia aos quais nada corresponde ontologicamente. Também a, por nós há pouco descrita, peculiaridade das reações humanas à própria alienação, que ignoram a história, sem continuidade, é, por último, de caráter social objetivo. Isto se mostra, claro, em massa, nos atos de submissão; na justificação deles há um significado não negligenciável que outros que também estão na mesma situação, também não

Bedeutung. Freilich in sich der gesellschaftlichen Auflehnung annähernden Zeiten und Situationen spielen solche Motive auch für das praktische Ablehnen von entfremdeten Lebensformen in die Entschlüsse der einzelnen Menschen bedeutsam hinein. Unter normalen Umständen jedoch ist das Individuum gerade in solchen Fragen auf sich selbst angewiesen; ob eine eventuell latent wirksame oder plötzlich ins Bewußtsein tretende Unzufriedenheit mit dem eigenen entfremdeten Leben zur Tat wird und wie sie zur Tat wird, hängt der Regel nach überwiegend von persönlichen Erwägungen und Entscheidungen ab. Das bezieht sich auf alle Formen der Entfremdung, sowohl auf die, die unmittelbar gesellschaftlich-ökonomisch entstehen, wie auf jene, bei denen die unmittelbare Erscheinungsform eine ideologische ist (Religion), obwohl auch diese und ähnliche Entfremdungsweisen, wenn auch noch so weit vermittelt, letzten Endes gesellschaftlich fundiert sind. Es wäre aber vielleicht nicht allzu gewagt, zu behaupten, daß bei letzteren den rein persönlichen Entscheidungen ein größeres Gewicht zukommt. Allerdings darf dabei nie vergessen werden, daß auch die unmittelbar rein persönlichen Entscheidungen sich unter konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen abspielen, Antworten auf die von hier entsteigenden Fragen sind. Bei all dieser unauflöslichen Verflochtenheit des Gesellschaftlichen mit dem Persönlichen hat die Tatsache, ob ein Alternativentschluß unmittelbar aus persönlichen Motiven entspringt oder schon unmittelbar gesellschaftlich determiniert, determinierend intentioniert ist, eine objektive Bedeutung auch für seine gesellschaftliche Einschätzung. Daraus folgt die Forderung, diese Fragen in ihrer konkreten Komplexität zu betrachten. Der dialektische Widerspruch von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung, also die Entfremdung, umfaßt bei all ihrer Wichtigkeit nie die volle Totalität des gesellschaftlichen Seins des Menschen, andererseits läßt er sich niemals (höchstens in subjektivistischer Entstellung) auf eine abstrakte Entgegensetzung von Subjektivität und Objektivität, auf eine von Einzelmensch und Gesellschaft, von Individualität und Gesellschaftlichkeit reduzieren. Es gibt keine Art von Subjektivität, die in den tiefsten Wurzeln und Bestimmungen ihres Seins nicht gesellschaftlich wäre. Die einfachste Analyse des Menschseins, der Arbeit und der Praxis zeigt dies in einer nichtwiderlegbaren Weise.

Eine menschliche Persönlichkeit kann nur in einem jeweils konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Spielraum entstehen, sich entfalten oder verkümmern. Darum reicht es nicht aus, die Aufmerksamkeit einseitig bloß auf die — freilich tief begründete — Widersprüchlichkeit von Fähigkeits- und Persönlichkeitsentwicklung zu richten. Die Persönlichkeitsentwicklung ist auch vielfach abhängig von der höheren Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten. Ja, wenn wir nicht ausschließlich die einzelnen Arbeitsakte betrachten, sondern die gesellschaftliche Arbeitsteise revoltam, etc. Todavia, em épocas e situações que se aproximam à rebelião social, tais motivos desempenham um papel significativo nas resoluções práticas dos seres humanos singulares também para a recusa das formas de vida alienadas. Sob circunstâncias normais, contudo, o indivíduo, precisamente em tais questões, é dependente apenas de si mesmo; se, eventualmente, um descontentamento para com a própria vida alienada opera latente ou, repentinamente, adentra a consciência e como se torna ato, depende, prevalentemente, em regra, de considerações e decisões individuais. Isso se refere a todas as formas de alienação, as que no imediato surgem econômico-socialmente, bem como àquelas nas quais a forma fenomênica imediata é uma ideológica (religião), embora mesmo esses e modos de alienação similares, ainda que muito amplamente mediados, por último sejam socialmente fundados. Não seria, talvez, de todo arriscado afirmar que, nas últimas, cabe um peso maior às decisões pessoais puras. Contudo, sobre isso não se deve jamais esquecer que mesmo as decisões imediatamente puramente pessoais ocorrem sob condições sociais concretas, são respostas a questões que delas emergem. Por toda essa entrelaçabilidade indissolúvel do social com o pessoal, o fato de se uma resolução alternativa imediatamente brota de motivos pessoais, ou é já imediatamente determinada socialmente, se é intencionalmente determinada, tem um significado objetivo também para a sua apreciação social. Disso segue-se a exigência de considerar essas questões em sua complexidade concreta. A contradição dialética entre o desenvolvimento da capacidade e o desenvolvimento da personalidade, portanto a alienação, por toda a sua importância, jamais abarca a completa totalidade do ser social dos seres humanos; por outro lado, jamais se deixa (quando muito em desfiguração subjetivista) ser reduzida a uma contraposição abstrata de subjetividade e objetividade, a uma contraposição de ser humano singular e sociedade, de individualidade e socialidade. Não há nenhuma espécie de subjetividade que, nas raízes e determinações mais profundas de seu ser, não seja social. A mais simples análise do ser humano, do trabalho e da práxis, mostra isto em um modo irrefutável.

Uma personalidade humana pode apenas surgir, se desdobrar ou atrofiar em um respectivo concreto espaço de manobra histórico-social. É por isso que não é suficiente dirigir a atenção unilateralmente apenas à contraditoriedade — sem dúvida, profundamente justificada — do desenvolvimento da capacidade e desenvolvimento da personalidade. O desenvolvimento da personalidade é também muitas vezes dependente da formação mais elevada das capacidades singulares. Pois, se não considerarmos exclusivamente os atos de trabalho singulares, mas levarmos em consideração

lung in Betracht ziehen, so wird es klar, daß wir in dieser ein wichtiges Moment ihrer Genesis zu erblicken haben. Denn die gesellschaftliche Arbeitsteilung stellt dem Menschen vielfache, sehr oft untereinander höchst heterogene Aufgaben, deren richtige Durchführung eine Synthese der heterogenen Fähigkeiten vom Menschen erfordert und dadurch in ihm wachruft. Einseitig, bloß vom Standpunkt der sozialen Tätigkeit betrachtet, scheinen diese nebeneinander, unabhängig voneinander existieren zu können. Da aber, was wir längst wissen, seinsmäßig der einzelne Mensch einen fundamentalen Pol des gesellschaftlichen Seins bildet, ist es gerade ontologisch unvermeidlich, daß diese Simultaneität heterogener Aufgaben in jedem einzelnen Menschen die Tendenz zu ihrer Vereinheitlichung, ihrer Verbindung, ihrer Synthese erhält. Die seinsmäßige Unvermeidlichkeit einer solchen Synthese ergibt sich aus dem einfachen Faktum, daß jeder Mensch nur als unaufhebbar einheitliches Wesen zu leben und zu wirken imstande ist. Mag eine einseitig differenzierende Betrachtung seine einzelnen praktischen Akte in völlig verschiedene und voneinander unabhängig scheinende Rubriken unterzubringen versuchen, für sein persönliches Leben bilden sie eine unzerreißbare Einheit, stehen in ihm in unlösbaren Wechselwirkungen zueinander, haben, wenn auch unmittelbar vereinzelt in Gang gesetzt, in ihrer Durchführung und in deren Folgen, in ihren Rückwirkungen auf den Menschen selbst einen unaufhebbar vereinheitlichenden Einfluß. Man vergesse nicht, daß sie alle Entäußerungsakte desselben Menschen sind. Diese zugleich objektive und subjektive Formung der Persönlichkeit durch den konkreten Einfluß solcher Synthesen an sich vielfach heterogener Fähigkeitsausbildungen infolge der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zeigt sich bereits sehr früh. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie die differenzierten Persönlichkeitsprofile schon bei Homer, etwa in Gestalten wie Hermes, Ares, Artemis, Hephaistos etc., Projektionen jener Persönlichkeitsentwicklungen sind, die die gesellschaftliche Arbeitsteilung hervorgebracht hat. Und diese Differenzierung schreitet gesellschaftlich unaufhaltbar vorwärts. Wenn etwa in der Spätantike die gesellschaftliche Kategorisierung des Privaten entsteht, so hat sie auf allen Gebieten des Lebens eine wesenhafte Veränderung in Form und Gehalt des Persönlichkeitsseins zur Folge. Diese gesellschaftlichen Entwicklungen ergeben also für die Beschaffenheit und Wirksamkeit der menschlichen Individualität — fördernd oder hemmend, im Guten wie im Bösen — den einzig realen Möglichkeitsspielraum.

Das Werden des Menschen als Menschen ist, als Gesamtprozeß, identisch mit der Konstituierung des gesellschaftlichen Seins als besonderer Seinsart. Im anfänglichen Herdenzustand unterscheidet sich der Einzelmensch noch kaum von der bloßen Einzelheit, die in der anorganischen und organischen Natur überall



a divisão social de trabalho, torna-se então claro que temos que enxergar nela um importante momento de sua gênese. Pois a divisão social de trabalho coloca ao ser humano tarefas variadas, com frequência entre si altamente heterogêneas, cuja correta implementação demanda uma síntese de capacidades heterogêneas do ser humano e, com isso, nele as desperta. Consideradas unilateralmente, meramente do ponto de vista da atividade social, elas parecem poder existir lado a lado, independentemente uma da outra. Todavia, como há muito sabemos, ontologicamente o ser humano constitui um polo fundamental do ser social e é inevitável, justamente ontologicamente, que essa simultaneidade de tarefas heterogêneas adquira em todo ser humano singular a tendência a sua unificação, a sua combinação, a sua síntese. A inevitabilidade ontológica de tal síntese resulta do simples fato de que todo ser humano apenas é capaz de viver e atuar como ser inexoravelmente unitário. Uma consideração unilateralmente diferenciadora pode tentar acomodar seus atos práticos singulares em rubricas completamente diversas e independentes entre si, para sua vida pessoal elas constituem uma unidade indecomponível, nela estão em indissolúveis interações mútuas; têm, mesmo imediatamente se postas isoladamente em um movimento, em sua implementação e nas suas consequências, em seus efeitos de retorno sobre o próprio ser humano, uma influência inexoravelmente unificadora. Não se esqueça que são todos eles atos de exteriorização do mesmo ser humano. Essa moldagem da personalidade, ao mesmo tempo objetiva e subjetiva, através da influência concreta de tais sínteses, mostra-se já muito cedo nas formações de capacidade, muitas vezes em si heterogêneas em consequência da divisão social do trabalho. Basta, sobre isso, apontar como, já em Homero, os perfis de personalidade diferenciados, por exemplo, em figuras como Hermes, Ares, Ártemis, Hefesto, etc., são projeções daqueles desenvolvimentos de personalidade produzidos pela divisão social de trabalho. E essa diferenciação procede socialmente inexoravelmente avante. Quando, por exemplo, na Antiguidade tardia, surge a categorização do privado, tem por consequência, em todas as esferas da vida, uma alteração essencial na forma e conteúdo do ser-personalidade. Esses desenvolvimentos sociais resultam, portanto, para a qualidade e operatividade da individualidade humana — promovendo ou inibindo, para o bem assim como para o mal — no único real espaço de manobra de possibilidade.

O tornar-se do ser humano como ser humano é, enquanto processo como um todo, idêntico com a constituição do ser social como espécie de ser peculiar. Na condição gregária inicial, o ser humano singular ainda não se diferencia da mera singularidade que é existente e

vorhanden und wirksam ist. Aber der Sprung, der — wenn auch während einer langen Zeitspanne — aus dem bloßen Naturwesen ein Gesellschaftswesen schafft, setzt sich im Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen (zur Totalität der seienden Komplexe, zu den Gesetzen, die ihre Prozesse bestimmen) von Anfang an, freilich parallel mit der Entwicklung in extensiv wie intensiv stets gesteigerter Weise doch durch. Eine Verschiedenheit herrscht auch in der Natur zwischen den Bewegungsgesetzen von Totalitäten und Bewegungsweisen von Einzelheiten vor. Bei Feststellung der Notwendigkeit von statistischer Erfassung der Gesamtprozesse hat Boltzmann auf diese Unterschiede bereits hingewiesen. Diese sind jedoch von Notwendigkeiten bestimmt, die untereinander eine Einheitlichkeit zeigen; die spezifischen Bewegungsweisen beeinflussen diese nicht oder kaum; auch in der organischen Natur, wo etwa das Entstehen oder Verschwinden von Gattungen bestimmte neue Züge der unorganischen gegenüber zeigt, bleibt diese Einheitlichkeit der allgemeinen Gesetze unaufgehoben.

Anders im gesellschaftlichen Sein. Da es sich hier, wozu in der Natur keine Analogie vorhanden sein kann, steigend um die selbstgeschaffene Umgebung der Einzelheiten (der einzelnen Menschen) handelt, da deshalb den Ausgangspunkt eines jeden gesellschaftlichen Prozesses eine teleologische Setzung, eine Alternativentscheidung bildet, muß sich das ontologische Wesen auch der allgemein wirkenden Notwendigkeit ändern. Die Notwendigkeit, deren Wesen wir überall als einen »Wenn-dann«-Zusammenhang erkannt haben, wirkt sich in der Natur mit einer bestimmten Automatik im Verhalten der in Betracht kommenden Gegenstände, Relationen, Prozesse etc. aus. Das ändert sich im gesellschaftlichen Sein dahin, daß die Notwendigkeit nur als Hervorrufen von Alternativentscheidungen sich durchsetzen kann, d. h. wie dies Marx wiederholt formuliert, sich als Motiv von Entscheidungen »bei Strafe des Untergangs« auswirkt. Diese neue Struktur wird dadurch, daß die teleologischen Setzungen stets Kausalreihen in Gang bringen, die sich mit analogen Notwendigkeiten wie die Naturprozesse durchsetzen, nicht aufgehoben. Denn jedesmal, wenn diese Kausalzusammenhänge mit den gesellschaftlich-menschlichen Aktivitäten in Berührung kommen, tritt die Alternativentscheidung, die Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs« wieder in ihr Recht, freilich wieder überall »naturhafte« Kausalreihen auslösend. (Wir haben seinerzeit gezeigt, daß diese Struktur bereits innerhalb der einzelnen Arbeitsakte bestimmend wirkt.)

Wenn nun auf Grund der ständig wachsenden Arbeitsteilung, infolge der Probleme, die sie dem Einzelmenschen als zu beantwortende stellt, die bloße Einzelheit des einzelnen Menschen sich immer mehr in die Richtung auf Persönlichkeitsentwicklung bewegt — auch darin ist eine Notwendigkeit »bei



operante na natureza inorgânica e orgânica em geral. Todavia o salto que criou, — mesmo se durante um longo lapso de tempo — do mero ser natural, um ser social, impõe-se, na relação do singular para com o geral (para com a totalidade dos complexos existentes, para com as leis que determinam seu processo) desde o início, claro que paralelo ao desenvolvimento em modo tanto extensivo quanto intensivo sempre mais elevado. Prevalece também na natureza uma diversidade entre as leis de movimento da totalidade e os modos de movimento dos singulares. Pela constatação da necessidade de apreender estatisticamente os processos como um todo, Boltzmann já apontou essas diferenças. Estes, todavia, são determinados por necessidades que mostram uma unitariedade entre si; os modos específicos de movimento não, ou dificilmente, influenciam-nas; mesmo na natureza orgânica, em que, por exemplo, o surgir ou desaparecer de gêneros mostra novos traços determinantes ante o inorgânico, permanece insuperada essa unitariedade das leis gerais.

Diferente, no ser social. Já que aqui, em que não pode ser existente nenhuma analogia na natureza, trata-se crescentemente de um entorno autocriado dos singulares (os seres humanos singulares), que por isso constitui o ponto de partida de todo processo social uma posição teleológica, uma decisão alternativa, tem de alterar também a essência ontológica da necessidade operante em geral. A necessidade, cuja essência reconhecemos sempre como uma conexão-»se-então«, faz-se sentir na natureza com um determinado automatismo no comportamento de objetos, relações, processos, etc., que vêm em consideração. Isso se altera no ser social, em que a necessidade apenas pode se impor como causa de decisões alternativas, *i.e.*, como Marx formula repetidamente, tem efeito como motivo de decisões »sob pena de ruína«. Esta nova estrutura não é superada através de que as posições teleológicas sempre colocam em andamento cadeias causais que se impõem como necessidades análogas às dos processos naturais. Pois toda vez quando essas conexões causais entram em contato com as atividades humano-sociais, adentra a decisão alternativa, a necessidade »sob pena de ruína«, novamente como lhe cabe, desencadeando novamente por toda parte séries causais »naturais«. (Mostramos, no devido momento, que essa estrutura atua determinantemente já no interior dos atos singulares de trabalho.)

Quando, agora, com base na divisão de trabalho sempre crescente, como consequência dos problemas que coloca para o ser humano singular as responder, a mera singularidade dos seres humanos singulares move-se sempre mais na direção do desenvolvimento da personalidade — mesmo se nela opera fundantemente uma necessidade »sob

Strafe des Untergangs« fundierend wirksam —, müssen sich auch die sozialdynamischen Relationen zwischen gesellschaftlich-allgemeiner, ökonomischer Notwendigkeit und Ablauf der immer individueller werdenden einzelnen Lebensprozesse wandeln. Die erstere nimmt, je stärker im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das Zurückweichen der Naturschranke zur Herrschaft gelangt, also je reiner gesellschaftlich die ökonomischen Kategorien selbst werden, immer entschiedener den Charakter eines Gesetzessystems, eines »Reichs der Notwendigkeit« an. Wir haben früher gezeigt, daß dieser Prozeß selbst ein notwendiger, vom Willen, Wünschen etc. der Einzelmenschen immer unabhängiger wird. Auf dem anderen Pol des gesellschaftlichen Seins, wo die einzelnen Alternativentscheidungen das Leben der Individuen wesentlich beeinflussen, treten dazu noch andere, komplizierte Zusammenhänge und Bestimmungen der Praxis hinzu. Diese sind, wenn sie auch das, was ökonomisch-sozial notwendig ist, nicht direkt determinieren können — hier wirken sich die in diesen Zusammenhängen eingebauten Taten der Individuen bloß als Momente der Einzelheit im Rahmen der allgemeinen Gesetzlichkeiten aus —, gesellschaftlich-geschichtlich keineswegs gleichgültig. Unsere früheren Betrachtungen haben gezeigt, daß das, was Marx und Lenin in der Entwicklung, am sichtbarsten in den Revolutionen, den subjektiven Faktor nennen, seine Wurzeln weitgehend in dieser Sphäre hat. Wenn wir hier vom Konflikt der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten durch die Produktivkräfte mit der Erhaltung (oder Zertrümmerung) der menschlichen Persönlichkeit sprechen, so wird dieser ebenfalls von der eben aufgezeigten gedoppelten Beschaffenheit der gesellschaftlichen Entwicklung abhängen. Solche Konflikte spielen in der Entwicklung der Gesellschaft eine große Rolle, die sich z. B. im Wirksamwerden oder Versagen des subjektiven Faktors äußern kann; es ist also ein gesellschaftliches Phänomen von großer Wichtigkeit. Andererseits darf er aber doch nicht, wie dies heute vielfach Sitte ist, als alleiniges oder absolut zentrales Konfliktschema der gesellschaftlichen Entwicklung aufgefaßt werden. Die Entfremdung ist nur einer der gesellschaftlichen Konflikte, freilich ein höchst bedeutsamer.

Will man also das Phänomen der Entfremdung wirklich, ohne mythologische Zutaten und Verzerrungen begreifen, so darf man nie außer Acht[727] lassen, daß die Persönlichkeit, mit all ihrer Problematik eine gesellschaftliche Kategorie ist. Selbstverständlich ist der Mensch unmittelbar, in unaufhebbarer Weise ein Lebewesen, wie alle Produkte der organischen Natur. Geburt, Wachstum und Tod sind und bleiben unaufhebbare Momente eines jeden biologischen Lebensprozesses. Jedoch das Zurückweichen — unaufhaltsames Zurückweichen, aber niemals Verschwinden — der Naturschranke ist ein Wesenszeichen nicht nur des

727 {Nota da tradução} Corrigido de »acht« na edição de Benseler para »Acht« no manuscrito (p.1100).



pena de ruína« —, devem-se também transformar as relações sócio-dinâmicas entre necessidades econômicas, geral-sociais, e o decurso dos processos de vida singulares que se tornam sempre mais individuais. A primeira assume um caráter sempre mais decisivo de um sistema de leis, de um »reino da necessidade«, quanto mais intensamente o afastamento da barreira natural alcança o domínio no metabolismo da sociedade com a natureza, portanto, quanto mais puramente sociais se tornam as próprias categorias econômicas. Mostramos antes que esse próprio processo é um processo necessário, independente de vontades, desejos, etc., dos seres humanos singulares. No outro polo do ser social, em que as decisões alternativas singulares influenciam essencialmente a vida dos indivíduos, adentram ainda outras complicadas conexões e determinações da práxis. Estas, mesmo se não podem determinar diretamente o que é socioeconomicamente necessário — aqui, as ações dos indivíduos inseridas nessas conexões operam meramente como momentos da singularidade na moldura das legalidades gerais —, não são, de modo algum, indiferentes histórico-socialmente. Nossas considerações anteriores mostraram que o que Marx e Lenin denominam o fator subjetivo no desenvolvimento, mais visível nas revoluções, tem amplamente suas raízes nessa esfera. Quando aqui falamos do conflito do desenvolvimento das capacidades humanas através das forças produtivas com a conservação (ou demolição) da personalidade humana, isto igualmente depende da dupla qualidade há pouco indicada do desenvolvimento social. Tais conflitos desempenham no desenvolvimento da sociedade um grande papel que pode se expressar, por exemplo, no tornar-se operante ou no fracasso do fator subjetivo; é, portanto, um fenômeno social de grande importância. Por outro lado, contudo, não deve ser apreendido, como hoje é muitas vezes costume, como padrão de conflito único ou absolutamente central do desenvolvimento social. A alienação é apenas um dos conflitos sociais, admissivelmente um muitíssimo significativo.

Se se quer, portanto, realmente compreender o fenômeno da alienação, sem ingredientes ou distorções mitológicas, jamais se se deve ignorar que a personalidade, com toda sua problemática, é uma categoria social. Evidente que o ser humano é, imediatamente, de modo inexorável, um ser vivo, como todos os produtos da natureza orgânica. Nascimento, crescimento e morte são e permanecem momentos inexoráveis de todo o processo biológico de vida. Todavia, o afastamento — afastamento inexorável, mas jamais desaparecimento — da barreira natural é um traço essencial não apenas

gesamten Reproduktionsprozesses der Gesellschaft, sondern untrennbar davon auch des individuellen Lebens. Seine fundamentalen Äußerungen, so die Akte der Ernährung und der Vermehrung können sich sehr weitgehend, qualitative Veränderungen hervorrufend, vergesellschaften, die Motive der Vergesellschaftung können in ihnen eine immer dominierendere Rolle spielen, ihr biologischer Boden kann jedoch niemals völlig verlassen werden. Eine unrichtige Bewertung der Proportionen in den hier wirksamen Momenten — einerlei ob als Über- oder Unterschätzung des Biologischen — muß deshalb ebenfalls zu einer falschen Auffassung der Entfremdung führen.

So kann Marx mit Recht sagen: »Die *Bildung* der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.«[728] Die Entwicklung des Menschen zu einer echten Gattungsmäßigkeit ist also keineswegs bloß, wie dies die meisten Religionen und fast alle idealistischen Philosophien darstellen, eine bloße Entwicklung der sogenannten »höheren« Fähigkeiten der Menschen (Denken etc.) bei Zurückdrängen der »niederen« Sinnlichkeit, sondern muß sich im Gesamtkomplex des Menschseins, also auch — unmittelbar sogar: vor allem — in seiner Sinnlichkeit äußern. In den Betrachtungen, mit denen Marx die eben angeführte Feststellung vorbereitet und begründet, kommt er auf die Perspektive des Menschen nach Überwindung der entstellenden Lebensschranken der Klassengesellschaften zu sprechen und sagt über das auf dieser Stufe entstehende, befreite Menschsein: »Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretik geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache*, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur, und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.«[729] Er zeigt zugleich, daß »das Haben« im Leben der Menschen als Individuen einen ausschlaggebenden Motor zur Entfremdung vorstellt.[730] Es handelt sich dabei ebenfalls um das Grundphänomen, das uns jetzt beschäftigt, um den gesellschaftlich entstandenen Konflikt zwischen der Entwicklung und Entfaltung

728 {13} MEGA, III, S. 120; MEW EB I, S. 41 f.
729 {14} Ebd., S. 118; ebd., S. 540.
730 {15} Ebd., S. 118; ebd., S. 539.



de todo o processo de reprodução da sociedade, mas inseparável também da vida individual. As suas expressões fundamentais, como os atos de nutrição e reprodução podem se socializar, causando alterações muito amplas, qualitativas; os motivos da socialização podem nele desempenhar um papel sempre mais dominante; seu solo biológico, contudo, jamais pode ser completamente abandonado. Uma valoração incorreta das proporções dos momentos aqui operantes — indiferente se como sub ou sobrestimação do biológico — tem de igualmente conduzir a uma falsa visão da alienação.

Portanto, Marx pode dizer com razão: »A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui«[731]. O desenvolvimento do ser humano, portanto, a uma generidade autêntica de modo algum é, como simplesmente descrevem a maioria das religiões e quase todas as filosofias idealistas, um mero desenvolvimento das assim ditas capacidades »mais elevadas« dos seres humanos (pensamento, etc.) pelo retroceder da sensibilidade »inferior«, mas tem de se manifestar no complexo como um todo do ser humano, portanto também — imediatamente mesmo: antes de tudo — em sua sensibilidade. Nas considerações com as quais Marx prepara e fundamenta a constatação há pouco citada, vem a falar da perspectiva do ser humano após a ultrapassagem dos desfiguradores limites da vida das sociedades de classe e diz sobre o ser humano liberto que surge nesse patamar: »A superação da propriedade privada é por isso a completa *emancipação* de todos os sentidos e qualidades humanas; mas ela é essa emancipação precisamente pelo fato de esses sentidos e qualidades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho tornou-se olho *humano*, tal como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, os *sentidos* tornaram-se *teóricos* (*Theoretiker)* imediatamente na sua prática. Comportam-se para com a *coisa* por causa da coisa, mas a própria coisa é um comportamento *humano objetivo* para consigo própria e para com o homem — e inversamente. A necessidade ou a fruição perderam assim a sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu a sua mera *utilidade* na medida em que a utilização (*Nutzen*) se tornou uma utilização (*Nutzen*) *humana*.«[732] Ele mostra, ao mesmo tempo, que »o ter« representa, na vida dos seres humanos enquanto indivíduos, um motor decisivo para a alienação.[733] Com isso, trata-se, igualmente, do fenômeno fundamental que agora nos ocupa do conflito socialmente surgido entre o desenvolvimento e o desdobramento

731 {13} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p. 352.
732 {14} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.350. {Nota da tradução} Schneider (p.592) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1102), em Benseler, em Scarponi (p.573), em Morbois (p.295) e em Chicote (p.43).
733 {15} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.350.

der Fähigkeiten der Menschen und der Ausbildung seiner Persönlichkeit als Mensch. Es ist sehr wichtig, klar zu begreifen, daß dieser Konflikt sich auf den gesamten Lebensbereich des Menschen bezieht, also auch auf das Leben seiner Sinne. Um diesen Zusammenhang richtig zu begreifen, dürfen wir nicht mit einem undifferenzierten Naturbegriff arbeiten. Das, was wir in bezug auf den Menschen Sinnlichkeit nennen, hat die gesamte Entwicklung der Lebewesen zur Voraussetzung und Grundlage, unmittelbar freilich nur diese. Im Laufe der Entstehung der höheren Tierarten hören nämlich bestimmte Naturphänomene auf, rein direkt als an sich lebensfremde Naturkräfte auf die Lebewesen einzuwirken, wie z. B. auf die Pflanzen, sie werden den Lebensbedingungen solcher Lebewesen entsprechend biologisch assimiliert, umgearbeitet; die Luftschwingungen, jeweils innerhalb eines bestimmten Spielraums, wirken sich etwa als Geräusche aus, die Ätherschwingungen als Zeichen einer sichtbaren Welt, als Farben etc., bestimmte chemische Prozesse, chemische Eigenschaften der Sinne als Geschmack oder Geruch. Ohne auf die hier entstehenden Probleme näher eingehen zu können, muß einerseits festgestellt werden, daß es sich dabei um biologische Transformationen handelt, andererseits, daß die Transformationsweisen die Anpassung der höheren Tiere an ihre Umgebung vervollkommnen, Erhaltung und Entwicklung der Arten fördern. Wird jedoch das Ansichsein der unorganischen Natur in ihrer wahren Gesetzmäßigkeit erkannt, so müssen diese Naturphänomene unabhängig von solchen biologischen Transformationen, in ihrem rechten Ansichsein erfaßt werden. Dazu hat die — desanthropomorphisierende— Naturwissenschaft allmählich im Laufe der Menschheitsentwicklung eigene Erkenntnisweisen ausgearbeitet.

Das ist jedoch bloß ein Spätresultat jener Entwicklung, die von der Arbeit, vom Menschwerden, vom Gesellschaftlichwerden des Menschen ausgelöst wurde. Die teleologische Setzung im Arbeitsprozeß, die Notwendigkeit, daß die Ergebnisse der Arbeit bereits vor ihrem Vollzug im Gedanken vorweggenommen werden müssen, bedeutet eine Transformation des ganzen Menschen, auch die seiner ursprünglichen, biologisch entstandenen Sinnlichkeit. Engels hebt bei Betrachtung dieser Entwicklung klar hervor: »Der Adler sieht viel weiter als der Mensch, aber des Menschen Auge sieht viel mehr an den Dingen als das des Adlers. Der Hund hat eine weit feinere Spürnase als der Mensch, aber er unterscheidet nicht den hundertsten Teil der Gerüche, die für diesen bestimmte Merkmale verschiedener Dinge sind. Und der Tastsinn, der beim Affen kaum in seinen rohesten Anfängen existiert, ist erst mit der Menschenhand selbst, durch die Arbeit, herausgebildet worden.«[734] Darin ist aber, ohne daß Engels es für notwendig hielt,

734 {16} Engels: Dialektik der Natur, MEGA Sonderausgabe, S. 697; mew 20, S. 444.



das capacidades dos seres humanos e da formação de sua personalidade como ser humano. É muito importante compreender claramente que esse conflito se refere à esfera da vida como um todo do ser humano, portanto também da vida de seus sentidos. E para compreender corretamente essa conexão, não devemos trabalhar com um conceito indiferenciado de natureza. Aquilo que nós denominamos sensibilidade, em referência ao ser humano, tem por pressuposto e base o desenvolvimento como um todo dos seres vivos, no imediato, todavia, apenas isso. No curso do surgimento dos animais superiores, determinados fenômenos naturais cessaram de ter efeito puramente direto, como forças naturais em si estranhas à vida, sobre os seres vivos, como, a saber, p. ex., nas plantas, são correspondentemente assimilados, remodelados biologicamente às condições de vida de tais seres vivos; as vibrações do ar, sempre no interior de um determinado espaço de manobra, têm o efeito, por exemplo, de ruídos, as vibrações do éter como sinais em um mundo visível, como cores, etc., determinados processos químicos, propriedades químicas, como paladar ou olfato dos sentidos. Sem poder tratar mais de perto dos problemas que aqui surgem, por um lado, deve ser constatado que se trata de transformações biológicas; por outro lado, que os modos de transformação aperfeiçoam a adaptação dos animais superiores ao seu entorno, promovem a preservação e o desenvolvimento das espécies. Todavia, reconhecido o ser-em-si da natureza inorgânica em sua verdadeira legalidade, esses fenômenos naturais devem ser apreendidos independentemente de tais transformações biológicas, em seu correto ser-em-si. Para isso a ciência da natureza — desantropomorfizadoramente — gradualmente, no curso do desenvolvimento humano, elaborou os próprios modos de conhecimento.

Isso, todavia, é meramente o resultado tardio daquele desenvolvimento desencadeado pelo trabalho, pelo tornar-se-humano, tornar-se-social do ser humano. A posição teleológica no processo de trabalho, a necessidade de o resultado do trabalho ter de ser já antecipado no pensamento antes de sua execução, significa uma transformação do ser humano inteiro, mesmo de sua sensibilidade originária, biologicamente surgida. Na consideração desse desenvolvimento, Engels sublinha: »A águia enxerga muito mais longe do que o homem, mas o olho humano vê as coisas muito melhor do que o olho da águia. O cão tem um olfato muito mais refinado do que o do homem para rastrear; mas não distingue a centésima parte dos olores que, para o homem, são características definidas de diferentes coisas. E o sentido do tato, que existe no macaco sob forma apenas rudimentar, somente como a mão do homem e pelo trabalho foi que se desenvolveu e aperfeiçoou.«[735] Nisso já está incluído, sem que Engels considerasse necessário

735 {16} Engels: A dialética da natureza. Paz e Terra, São Paulo, 1979, p.219. {Nota da tradução} Schneider (p.594) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1103), em Benseler, em Scarponi (p.574), em Morbois (p.296) e em Chicote (p.44).

an dieser Stelle anzudeuten, die doppelte Wirkungsmöglichkeit in der Entwicklung der Sinne, ihre Möglichkeit der Entstehung von Empfindungskonflikten in ihrem Bereich des menschlichen Lebens bereits mitenthalten. Es ist selbstverständlich, daß auch im Sinnesleben der Menschen die Arbeit nicht nur ursprünglich zur Fähigkeitsausbildung führt, sondern diese Tendenz, ihre eigene unmittelbare Präponderanz mitinbegriffen, im Laufe der gesamten Entwicklung bewahrt; vom Menschen aus betrachtet gehört die Entstehung der desanthropomorphisierenden Wissenschaft auch zu diesem Komplex. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die sich parallel entfaltende Persönlichkeitsentwicklung von dieser Sinnesentwicklung unberührt bleiben könnte. Marx hat, das Leben der Arbeiter seiner Zeit ökonomisch analysierend, die Entfremdung in den elementarsten Lebensäußerungen der Menschen, die am evidentesten sinnlich fundiert sind, nachgewiesen. Er führt aus: »Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.«[736] Die sehr drastische Metapher »tierisch« ist hier weder bloß rhetorisch gebraucht, noch darf sie bloß in buchstäblichem Sinne genommen werden. Sie bezeichnet, richtig verstanden, vielmehr sehr exakt den Zustand, den bestimmte Entfremdungen des Menschen in ihm hervorrufen: sein Herausfallen aus seinem gattungsmäßig möglich gewordenen Komplex des Menschseins (des Gesellschaftlichseins, des Persönlichkeitsseins), den der Stand der jeweiligen Zivilisation — natürlich die Entwicklung der Fähigkeiten, als deren Grundlage mitinbegriffen — prinzipiell möglich macht. Die sich zwangsläufig vollziehende Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit, deren Folgen hier bereits wiederholt so bestimmt waren, daß die zur Reproduktion des Menschen als Lebewesen gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ständig abnimmt, hat durch Vermittlung des Spielraums der ökonomisch jeweils möglichen Konsumtion zur Folge, daß das ökonomische Gewicht der zur unmittelbaren Reproduktion des physischen Lebens notwendigen Akte immer mehr ihre anfangs absolut dominierende Rolle verliert, daß Bedürfnisse und Möglichkeiten zu ihrer Befriedigung entstehen, die eine immer entferntere Stelle von der unmittelbaren Reproduktion des bloßen Lebens einnehmen. Dieser Prozeß ist zugleich extensiv und intensiv, quantitativ

736 {17} MEGA, III, S. 86; MEW EB I, S. 515.



indicar nessa passagem, as duas possibilidades de efeito no desenvolvimento dos sentidos, sua possibilidade do surgimento de conflitos de sensações na sua esfera da vida humana. É evidente que também na vida dos sentidos humanos o trabalho, não apenas originariamente, conduz à formação das capacidades, mas também preserva essa tendência, incluída sua própria preponderância imediata, no curso do desenvolvimento como um todo; observada a partir do ser humano, pertence também a esse complexo o surgimento da ciência desantropomorfizante. Disso de modo algum decorre, todavia, que o desenvolvimento da personalidade que se desdobra em paralelo a esse desenvolvimento dos sentidos poderia permanecer intocado. Marx demonstrou, analisando economicamente a vida do trabalhador de sua época, a alienação nas mais elementares manifestações de vida dos seres humanos, que são com máxima evidência fundadas sensivelmente. Ele explica: »Chega-se assim ao resultado de que o homem (o trabalhador) já só se sente livremente ativo nas suas funções animais — comer, beber e procriar, quanto muito ainda habitação, adorno, etc. —, e já só como animal nas suas funções humanas. O animal torna-se o humano e, o humano, o animal. Comer, beber e procriar, etc., são decerto também funções genuinamente humanas. Porém, na abstração que as separa do âmbito restante da atividade humana e delas faz finalidades últimas e exclusivas, elas são animais.«[737] A metáfora, muito drástica, »animalesca« nem é meramente aqui usada retoricamente, nem deve ser tomada em sentido literal. Ela, corretamente entendida, descreve muito exatamente antes a condição que determinadas alienações dos seres humanos provocam neles: seu cair-fora do seu complexo de ser humano, tornado possível genericamente (o ser social, o ser personalidade), que o estado da respectiva civilização — incluído, naturalmente, o desenvolvimento das capacidades, como sua base — em princípio torna possível. O inevitável desenvolvimento que tem lugar das forças produtivas do trabalho, cujas consequências aqui, seguidamente, já foram determinadas, que o tempo de trabalho necessário para a reprodução do ser humano enquanto ser vivo constantemente diminui, tem por consequência, através da mediação do espaço de manobra do consumo economicamente a cada vez possibilitado, que o peso econômico dos atos necessários para a reprodução imediata da vida física perde, sempre mais, seu inicial papel absolutamente dominante, que emergem necessidades e possibilidades para sua satisfação que ocupam uma posição sempre mais distante da reprodução imediata da mera vida. Esse processo é, ao mesmo tempo, extensivo e intensivo, quantitativo

737 {17} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.309. {Nota da tradução} Schneider (p.594) introduz aqui uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1104), em Benseler, em Scarponi (p.575), em Morbois (p.296) e em Chicote (p.45).

und qualitativ. Einerseits entstehen befriedigbare Bedürfnisse, die auf anfänglichen Stufen überhaupt nicht vorhanden sein konnten, andererseits erhalten die zur Reproduktion des Lebens unentbehrlichen Bedürfnisse Arten der Befriedigung, die sie lebensmäßig auf ein gesellschaftlicheres, höheres, von dieser unmittelbaren Reproduktion des Lebens entfernteres Niveau erheben. Das ist insbesondere bei der Ernährung sichtbar.Natürlich kann bei den herrschenden Klassen eine große Erhöhung dieser Art stattfinden, die mit der allgemeinen Art der Bedürfnisbefriedigung in der betreffenden Gesellschaft nur lose verknüpft ist, es setzt aber auch im historischen Trend der Entwicklung eine Aufwärtsbewegung ein, die z. B. den bloß physiologisch wirkenden Hunger zu dem bereits gesellschaftlich gewordenen Appetit erhebt. Ein Rückschlag auf diesem Gebiet kann also eine Rückkehr des einfach und brutal Physiologischen herbeiführen, eine Art also der Entfremdung der menschlichen Sinnlichkeit von ihrer bereits real erreichten gesellschaftlichen Stufe. Das drückt Marx mit dem Ausdruck »tierisch« treffend aus.

In einer weitaus breiteren und tieferen Weise zeigt sich diese Entwicklung auf dem anderen großen Gebiet der unmittelbaren Reproduktion der Menschengattung, auf dem der Sexualität. Fourier hat durchaus recht, wenn er die gesellschaftlich-menschliche Entwicklung auf diesem Gebiet als Maßstab des jeweiligen Standes der Zivilisation betrachtet. Marx schließt sich in dieser Frage stets eng an diese gesellschaftskritische Fragestellung Fouriers an und spricht über die Entfremdungen, die hier notwendig entstehen, wie folgt: »Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhälinis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andere* Mensch als Mensch zum Bedürfnis



e qualitativo. Por um lado, surgem necessidades satisfazíveis que, nos patamares iniciais, nem puderam ser existentes; por outro lado, necessidades indispensáveis à reprodução da vida recebem maneiras de satisfação que as elevam a um nível, em termos de vida, mais social, mais elevadas, mais afastadas dessa reprodução imediata da vida. Isso é particularmente visível na alimentação. Naturalmente, nas classes dominantes pode ter lugar uma grande elevação dessa maneira, a qual apenas está debilmente vinculada com a maneira geral de satisfação de necessidade na sociedade concernente, mas também insere na tendência histórica do desenvolvimento um movimento ascendente que, p. ex., eleva a fome operante apenas fisiologicamente a um apetite já tornado social. Uma deterioração nessa esfera pode, portanto, provocar um retorno do simples e brutal fisiológico, um tipo, portanto de alienação da sensibilidade humana desde o seu patamar social já realmente alcançado. Marx apropriadamente o expressa com a expressão »animalesco«.

Em um modo ainda mais amplo e profundo se mostra esse desenvolvimento na outra grande esfera da reprodução imediata do gênero humano, na sexualidade. Fourier tem absolutamente razão ao considerar o desenvolvimento humano-social nessa esfera como critério do respectivo nível da civilização. Marx, nessa questão, segue sempre estritamente essa colocação crítico-social da questão de Fourier e fala, sobre as alienações que daqui necessariamente surgem, assim: »A relação necessária, natural, imediata do homem com o homem é a *relação* do *homem* com a *mulher*. Nessa relação genérica *natural*, a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nessa relação *aparece*, portanto, *sensivelmente*, reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana se tornou para o homem natureza ou a natureza em essência humana do homem. A partir dessa relação pode-se, portanto, avaliar todo o estágio cultural do homem. Do caráter dessa relação segue-se até que ponto o *homem* se tornou e se apreendeu como *ser genérico*, como *homem*; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do homem com o homem. Nela se mostra, portanto, até que ponto o comportamento natural do homem se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou essência *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* se tornou para ele *natureza*. Nessa relação mostra-se também até que ponto a *necessidade* do homem se tornou necessidade *humana*, portanto até que ponto para ele o *outro* homem como homem se tornou

geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinewesen ist.«[738] Hier finden sich die wesentlichen Momente der Verwandlung der — unaufhebbaren — Naturbeziehung der Geschlechter in das Verhältnis der menschlichen Persönlichkeit und damit simultan in eine menschlich-gattungsmäßige Lebensführung, in eine Verwirklichung der nicht mehr »stummen« Gattung durch das wirkliche Menschwerden des Menschen. Es gehört wieder zu den idealistisch-subjektivistischen Vorurteilen, als ob der Mensch rein von sich aus, rein von innen heraus zum Menschen und erst recht zur Persönlichkeit werden könnte. Wie das Menschwerden sich objektiv in der Arbeit und in der von ihr subjektiv hervorgebrachten Fähigkeitsentwicklung nur vollziehen kann, wenn der Mensch auf die ihn umgebende Welt nicht mehr tierisch, d. h. der jeweiligen Gegebenheit der Außenwelt sich bloß anpassend, reagiert, sondern seinerseits an ihrer Umformung zu einer selbstgeschaffenen, immer gesellschaftlicheren Umwelt des Menschen aktiv-praktisch mitbeteiligt ist, so kann er als Person nur zum Menschen werden, indem seine Beziehung zu seinen Mitmenschen immer menschlichere Formen, als Beziehungen von Menschen zu Menschen aufnehmen und praktisch verwirklichen.

Die biologisch unmittelbarste und unaufhebbarste solcher Beziehungen ist, wie das Fourier richtig gesehen hat, die von Mann und Weib. Der Prozeß des Menschwerdens auf diesem Gebiet vollzieht sich, wie überall, hier jedoch in eigenartig zugespitzter Weise, in zwei selbständigen, miteinander jedoch vielfach verschlungenen Wegen der Gattungsmäßigkeit, in denen deren letzthinnige Identität von Menschwerden und Gesellschaftlichwerden zum Ausdruck gelangt. Wir haben bereits oft von der Gattungsmäßigkeit an sich gesprochen. Diese entwickelt sich von der Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung etc. bis zur Struktur einer Formation und bildet auch das unmittelbar sinnliche Leben der Menschen ununterbrochen um. Matriarchat und sein Verschwinden gehören zu den großen Wirkungen, denen das Verhältnis von Mann und Weib unterworfen war, und es gibt keine Entwicklung, kein Entstehen und Vergehen von Formationen, in denen diese Entwicklungsdynamik nicht wirksam wäre. Die dadurch entstehenden gesellschaftlich veränderten Funktionen im Verhältnis von Mann und Weib, als Momente der gesellschaftlichen Arbeitsteilung verursachen — unabhängig von den Absichten,Vorsätzen der Beteiligten — höchst wichtige neue gesellschaftliche Beziehungen, allerdings ohne damit unmittelbar tiefe Wandlungen im menschlichen Verhältnis von Mann und Weib zwangsläufig hervorbringen zu müssen, freilich auch indem sie immer wieder Möglichkeitsspielräume für

738 {18} Ebd., S. 513; ebd., S. 535.



necessidade, até que ponto ele, na sua existência mais individual é, simultaneamente, comunidade.«[739] Aqui se encontram os momentos essenciais da transformação da — inexorável — relação natural dos sexos na relação da personalidade humana e, com isso, simultaneamente, de um modo de vida genérico-humano, em uma realização do gênero não mais »mudo« através do real tornar-se-humano do ser humano. Pertence, novamente, aos preconceitos subjetivistas-idealistas que o ser humano pudesse se tornar ser humano e, ainda mais, personalidade, puramente por si, puramente a partir de si. Tal como o tornar-se-humano pode apenas ter lugar objetivamente no trabalho e no, por ele subjetivamente gerado, desenvolvimento das capacidades, quando o ser humano não mais reage animalescamente ao mundo circundante, *i.e.*, simplesmente se adaptando à respectiva dadidade do mundo exterior, mas que, por seu lado, é prático-ativamente copartícipe na sua conformação em um mundo ambiente autocriado, sempre mais social, do ser humano, assim, ele apenas pode se tornar ser humano como pessoa na medida em que sua relação para com seus semelhantes tomem e praticamente realizem formas sempre mais humanas como relações de seres humanos para com seres humanos.

A biologicamente mais imediata e mais inexorável de tais relações é, como Fourier corretamente enxergou, a do homem com a mulher. O processo de tornar-se-humano nessa esfera ocorre como em toda parte; aqui, todavia, em um modo peculiarmente agudo, por duas vias independentes e, contudo, na maior parte das vezes entrelaçadas uma com a outra, nas quais se expressa a identidade última do tornar-se-humano e tornar-se-social. Já falamos com frequência da generidade em si. Esta se desenvolve do desenvolvimento do trabalho, da divisão de trabalho, etc., até a estrutura de uma formação e ininterruptamente remodela também a vida sensível imediata dos seres humanos. Matriarcado e seu desaparecimento pertencem aos grandes efeitos aos quais foi submetida a relação do homem e da mulher, e não há nenhum desenvolvimento, nenhum surgir e desaparecer de formações em que essa dinâmica de desenvolvimento não seja operante. As funções socialmente modificadas que surgem através disso na relação de homem e mulher, enquanto momentos da divisão social do trabalho, causam — independentemente das intenções, resoluções dos participantes — novas relações sociais altamente importantes, todavia imediatamente sem com isso ter de inevitavelmente produzir profundas transformações na relação humana de homem e mulher, admissivelmente, também na medida em que repetidamente cria espaços

739 {18} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.343. {Nota da tradução} Scarponi (p.596) introduziu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1106), em Benseler, em Scarponi (p.577), em Morbois (p.298) e em Chicote (p.47).

solche schaffen. Denn es ist klar, daß seit dem Untergang von matriarchalischen Lebensformen die Herrschaft des Mannes, die Unterdrückung der Frau zur bleibenden Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen wurde. Engels sagt darüber: »Der Umsturz des Mutterrechts war die *weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts*. Der Mann ergriff das Steuer auch im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kinderzeugung. Diese erniedrigte Stellung der Frau, wie sie namentlich bei den Griechen der heroischen und nochmehr der klassischen Zeit offen hervortritt, ist allmählich beschönigt und verheuchelt, auch stellenweise in mildere Form gekleidet worden; beseitigt ist sie keineswegs.«[740] Es ist nicht hier der Ort, die Geschichte dieser, noch heute nicht überholten Unterdrückungsperiode der Frau auch nur anzudeuten. Vom Standpunkt unseres Problems aus gesehen ist es klar, daß sie allgemein, als Ganzes gesehen eine Entfremdung beider Geschlechter bedeutet: denn wir wissen bereits, daß das aktive Entfremden eines anderen Menschen notwendig auch die eigene Entfremdung mit sich führt.

Eine solche allgemeine Betrachtung muß aber sogleich damit ergänzt werden, daß es unhistorisch und damit den Gegenstand entstellend wäre, das subjektive Moment, das Bewußtsein der Entfremdenden und Entfremdeten, überhaupt nicht in Betracht zu ziehen. Damit wird die Wahrheit der allgemeinen Feststellung, daß die ganze Entwicklung zur Zivilisation, in ihr die Beziehung von Mann und Frau, sich in entfremdeten Formen zu vollziehen pflegt, daß also eine Reihe von Entfremdungsformen zu notwendigen Bestandteilen der bisherigen Entwicklung gehören und nur im Kommunismus real überwunden werden können, nicht in Frage gestellt. Jedoch sowohl das Phänomen der Entfremdung selbst, wie die gesellschaftliche und menschliche Bedeutung der Versuche ihrer Überwindung ändern ihre Physiognomie sehr stark danach, wo, wie, wie stark etc. das Entfremdetsein mit einem Bewußtsein seiner Menschenunwürdigkeit verknüpft ist. Da in den späteren Betrachtungen die gesellschaftlich-menschliche Seite dieses Bewußtseins eine wichtige Rolle spielen wird, ist es vielleicht zweckmäßig, schon hier einen Blick auf sie zu werfen. Daß die folgenden antiken Beispiele sich vorwiegend auf das Sein der Frau als Sklavin beziehen, ändert am Wesen der Sache nichts Beträchtliches: Sklaverei und ihr ähnliche Institutionen (von dem jus primae noctis bis zum sexuellen Ausgeliefertsein der im Dienstverhältnis stehenden Frau bis in unsere Tage hinein) spielen in der Geschichte der Entfremdung des Geschlechtslebens stets eine sehr wichtige Rolle. Man denke also zuerst an die »Ilias«. Briseis wird Sklavin des Achilleus; nach dem großen Streit muß er sie

740 {19} Engels: Der Ursprung der Familie, Stuttgart, 1919, S. 42; MEW 21 S. 61.



de possibilidade para tanto. Pois é claro que, desde a extinção das formas matriarcais de vida, o domínio do homem, a opressão da mulher, tornou-se base duradoura da convivência social dos seres humanos. Engels diz sobre isso: »O desmoronamento do direito materno foi *a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo.* O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de procriação. Essa degradada condição da mulher, manifestada sobretudo entre os gregos dos tempos heroicos e, ainda mais, entre os dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocada, dissimulada e, em certos lugares, até revestida de formas de maior suavidade, mas de maneira alguma suprimida.«[741] Não é aqui o lugar para sequer indicar a história desse período de opressão da mulher até hoje não ultrapassado. Visto a partir do ponto de vista do nosso problema, é claro que ele, em geral, enxergado como um todo, significa uma alienação de ambos os sexos: pois já sabemos que o alienar ativo de outro ser humano necessariamente conduz consigo também à própria alienação.

Tal consideração geral deve, contudo, ser imediatamente completada com que seria a-histórico e, com isso, o objeto seria desfigurado, sobretudo se não se tomar em consideração o momento subjetivo, a consciência do alienante e do alienado. Com isso não é colocada em questão a verdade da constatação geral de que todo o desenvolvimento para a civilização e, nele, a relação de homem e mulher, costuma ocorrer em formas alienadas, que, portanto, uma série de formas de alienação pertencem a componentes necessários do desenvolvimento até aqui e apenas no comunismo podem ser realmente ultrapassadas. Contudo, tanto o fenômeno da própria alienação quanto o significado social e humano das tentativas de sua ultrapassagem alteram sua fisionomia muito intensamente de acordo com onde, como, o quão intensamente, etc., o ser-alienado está enlaçado com uma consciência de sua indignidade humana. Já que em considerações posteriores o aspecto humano-social dessa consciência desempenhará um papel importante, talvez seja aqui adequado lançar já um olhar sobre ele. Que os antigos exemplos a seguir se refiram preponderantemente ao ser da mulher enquanto escrava não altera consideravelmente a essência da coisa: escravidão e suas instituições similares (do *jus primae noctis*, da desproteção sexual da mulher que está empregada, até nossos dias) desempenham na história da alienação da vida sexual sempre um papel muito importante. Pense-se, para começar, na »Ilíada«. Briseis torna-se escrava de Aquiles; depois do grande embate, ele tem de

741 {19} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.77. {Nota da tradução} Schneider (p.597) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1107), em Benseler, em Scarponi (p.578), em Morbois (p.300) ou em Chicote (p.48).

Agamemnon überlassen, bei der Versöhnung erhält er sie wieder zurück. Sie ist dabei ein bloßer Gegenstand »mit Sprache«, der ebenso wie ein Stummer[742] aus dem Besitz des einen in den des anderen hinüberwechselt. In den »Troerinnen« von Euripides ist die Verletzung der Menschenwürde in dieser Praxis bereits das Hauptthema. Daß sie Sklavinnen der Sieger werden müssen, bleibt freilich eine nicht änderbare Tatsache, diese erscheint jedoch simultan mit der — objektiv freilich ohnmächtigen — menschlichen Empörung dagegen, in der nur ab und zu eine subjektiv verbleibende Sehnsucht nach aktiverem Widerstand aufleuchtet. In der Tragödie »Andromache« desselben Euripides gewinnt dieser Widerstand bereits eine sich in individuelle Praxis umsetzende Gestalt: In einer kritisch zugespitzten Lage handelt Andromache so, als ob sie ein ebenso freier Mensch wäre wie ihre Widersacher und erzwingt — in der stilisierten Wirklichkeit der Tragödie — ein entsprechendes Verhalten der anderen ihr gegenüber, freilich auch hier mit dem Spannungshintergrund, daß ihr unaufhebbares Sklavinnendasein jeden Augenblick ihren physischen Untergang herbeiführen könnte. Diese dramaturgische Atmosphäre ist für die Geschichte des Problems darum so interessant, weil in ihr die höchstmögliche Opposition gegen diese Entfremdung in der Antike zum Ausdruck gelangt; freilich, vor allem später bei den Stoikern als innere, geistig-seelische Aufhebung der Entfremdung, ohne die geringste Möglichkeit, ihre objektive Aufhebung selbst auch nur perspektivisch zum Gegenstand eines realen Kampfes machen zu können.

Immerhin taucht dabei bereits eine wichtige Bestimmung des Prozesses der Entfremdung und des Kampfes gegen sie auf: das Bewußtsein des Menschseins als Gattungsmäßigkeit für sich erscheint bereits in einer gesellschaftlich unvertilgbaren Weise: der entfremdete Mensch muß auch in der Entfremdung seine Gattungsmäßigkeit an sich bewahren: Sklavenhalter und Sklave, Gatte und Gattin im Sinne der Antike sind bereits gesellschaftliche Kategorien, heben sich auch im äußersten Entfremdetwerden über das bloße Natursein der beginnenden Menschwerdung. (Diese konnte ja Entfremdungen gesellschaftlicher Art noch gar nicht kennen.) Was den entfremdeten Menschen hier entzogen wird, ist also nicht einfach ihr gesellschaftliches Menschsein, die Zugehörigkeit zur Gesellschaftlichkeit der Menschengattung; obwohl die Bezeichnung des Sklaven als »instrumentum vocale« juristisch-terminologisch auf eine derartige Privation hinweist, objektiv, an sich bleibt auch der Sklave ein gesellschaftliches Wesen, ein Exemplar der Menschengattung. Es ist auch nicht so, als ob hier nur das objektive Sein in Betracht käme, denn das Bewußtsein, die bewußtseinsmäßige Reaktion auf alle gesellschaftlichen Aufgaben, Forderungen etc., die aus dem gesellschaftlichen Sein für jeden Menschen notwendig entspringen, sind nicht zu vernachlässigende

742 {Nota da tradução} Correção de »stummer« a »Stummer« (Manuscrito p.1108).



deixá-la a Agamenon; com a reconciliação a recebe novamente de volta. Nisso ela é apenas um objeto »com fala«, igualmente como um mudo passa da posse de um à posse de outro. Nas »Troianas« de Eurípedes, a violação da dignidade humana nessa práxis já é o tema principal. Que elas devessem se tornar escravas dos vencedores, contudo, permanece um fato não alterável; isto, todavia, aparece simultaneamente com a — objetivamente, claro, impotente — indignação humana contra ele, na qual, apenas de tempos em tempos, resplandece o anseio, que permanece subjetivo, por uma resistência ativa. Na tragédia »Andrômaca«, do mesmo Eurípedes, essa resistência ganha já uma figura convertida em práxis individual: em uma situação agravada criticamente, age Andrômeda como se fosse um ser humano tão livre quanto seus adversários e força — na realidade estilizada da tragédia — um comportamento correspondente dos outros contra ela; contudo, também aqui com a tensão de fundo de que seu inexorável ser-escrava poderia levar, a todo instante, ao seu desaparecimento físico. Essa atmosfera dramática é, para a história do problema, tão interessante porque nela se expressa a mais elevada oposição possível frente a essa alienação na Antiguidade; todavia, antes de tudo, mais tarde com os estoicos, pode se tornar objeto de uma luta real como superação interior, psíquico-espiritual da alienação, sem a menor possibilidade de sua própria superação objetiva, mesmo apenas em perspectiva.

Com isso, apesar de tudo, já emerge uma determinação importante desse processo de alienação e da luta contra ele: a consciência de ser-humano como generidade para si já aparece em modo socialmente ineliminável: o ser humano alienado deve, mesmo na alienação, preservar sua generidade em si: senhor de escravo e escravo, marido e esposa, no sentido da Antiguidade, são já categorias sociais, elevam-se, mesmo no mais extremo tornar-se-alienado, acima do mero ser natural do devir-humano inicial. (Este sequer poderia conhecer alienações de tipo social.) O que é aqui subtraído do ser humano alienado é, portanto, não simplesmente seu ser-humano social, o pertencimento à socialidade do gênero humano; ainda que a designação terminológico-jurídica dos escravos como »*instrumentum vocale*« aponte a uma tal privação, objetivamente também o escravo permanece em si um ser social, um exemplar do gênero. Também não é que como se aqui apenas entrasse em consideração o ser objetivo, pois a consciência, a reação consciente a todas as tarefas, demandas, etc., sociais que necessariamente brotam do ser social para todo ser humano, são momentos não negligenciáveis

Momente im Sein eines jeden lebenden Menschen. Wenn also von Gattungsmäßigkeit für sich die Rede ist, von ihrem Wirksamwerden oder Fehlen, muß ein Bewußtsein qualitativ anderer, höherer Art ins Auge gefaßt werden. Es handelt sich um den, hier bereits dargestellten Unterschied des partikularen Menschen zu jenem, der sich über die eigene Partikularität bewußtseinsmäßig zu erheben imstande ist. Die gesellschaftlich-praktische Realität einer solchen Art des Bewußtseins kann unmöglich bezweifelt werden; die ganze Geschichte der Menschheit als Erfülltsein von praktischen Wirkungen derartiger Tätigkeiten kann solche Zweifel nicht aufkommen lassen.

Andererseits muß ihre gesellschaftliche Genesis, ihre ontologische Beschaffenheit sorgfältig kritisch untersucht werden, wenn man dabei nicht idealistischen Fetischisierungen zum Opfer fallen will. Die für uns diesmal wichtigste solche Auffassung ist die verdinglichende Abtrennung des sich über die Partikularität erhobenen Bewußtseins vom normalen physisch-gesellschaftlich seienden ganzen Menschen. Seit der Entstehung animistischer Vorstellungen, aber besonders seit der spätantiken großen Menschheitskrise und ihrer Kulmination im Christentum hat diese Auffassung einen großen Einfluß auf das ontologische Menschenbild. Und gibt man die — ausgesprochene oder stillschweigende — ontologische Voraussetzung all dieser Lehren, nämlich die metaphysisch schroffe, in doppelter Richtung verdinglichende Gegenüberstellung des »physischen« und des »geistigseelischen« Menschen einmal zu, so steht die in weiten Kreisen noch immer verbreitete Lehre von der selbständig existierenden, allein relevanten Seele wieder vor uns. Im Falle des bloßen Kontrastierens von »Körper« und »Seele« kann keine Erkenntnistheorie diesen Dualismus erfolgreich anfechten. So sagte selbst ein Ernst Bloch: Die Seele »ist phänomenologisch selbständig gegeben« und fügte nur einige ironische Bemerkungen über die Ohnmacht des »psychophysischen Parallelismus« hinzu.[743] Und tatsächlich, wenn man nach phänomenologischer Vorschrift die Wirklichkeit »in Klammer setzt«, erscheint schon das Subjekt der teleologischen Setzung in jedem beliebigen Arbeitsakt als etwas selbständig Seiendes dem die Setzung »Durchführenden« Körper gegenüber. Man vergißt dabei leicht, daß es eben die phänomenologische Methode selbst ist, die eine Illusion der unmittelbaren Erscheinungswelt zu einer gedoppelten Substantialität verdinglicht, die aus dynamischen Einheitsakten des gesellschaftlichen Seins und so aus der an ihr nicht wegdiskutierbaren primären Gesellschaftlichkeit eine anthropologische Naturtatsache macht. Bei dem uns hier allein interessierenden

743 {20} Ernst Bloch: Geist der Utopie, München/Leipzig 1918, S. 416; jetzt: Bloch Gesamtausg., Bd. 16, Ffm 1971, S. 416.



no ser de cada ser humano vivo. Quando é falado, portanto, de generidade para si, de seu tornar-se efetiva ou ausência, deve ser considerada uma consciência qualitativamente outra, de espécie superior. Trata-se aqui da diferença já exposta, do ser humano particular para com aquele que é capaz de se elevar conscientemente para além da própria particularidade (*Partikularität*). A realidade prático-social de uma tal espécie de consciência é impossível de ser posta em dúvida; toda a história da humanidade, enquanto ser-realizado dos efeitos práticos de tais atos não permite levantar tais dúvidas.

Por outro lado, sua gênese social, sua qualidade ontológica, deve ser cuidadosamente, criticamente investigada, se não se quer cair vítima de fetichizações idealistas. Por agora, para nós a mais importante de tal tipo de visão é a separação coisificadora que se elevou para além da particularidade (*Partikularität*) do normal ser humano inteiro existente social-fisicamente. Desde o surgimento das representações (*Vorstellungen*) animistas, mas em particular desde a grande crise da humanidade na Antiguidade e sua culminação no cristianismo, essa visão tem uma grande influência na imagem ontológica do ser humano. E dá-se — expresso ou tacitamente — o pressuposto ontológico de todas essas doutrinas, a saber, a coisificante contraposição, metafisicamente abrupta, em dupla direção, do ser humano »físico« e »psíquico-espiritual«, está diante de nós a doutrina, ainda divulgada em amplos círculos, da alma existente independentemente e unicamente relevante. No caso do mero contrastar de »corpo« e »alma«, nenhuma gnosiologia pode com sucesso contestar esse dualismo. Assim diz até mesmo um Ernest Bloch: a alma »é fenomenologicamente dada independentemente«, e acrescentou apenas alguns comentários irônicos sobre a onipotência do »paralelismo físico-psíquico social«[744]. E, realmente, quando se »coloca entre parênteses« a realidade segundo uma prescrição fenomenológica, o sujeito da posição teleológica já aparece em qualquer ato de trabalho como algo independentemente existente ante o corpo »implementador« da posição. Com isso, facilmente se esquece que justamente é o próprio método fenomenológico que coisifica uma ilusão do mundo fenomênico imediato em uma dupla substancialidade e assim, a partir dos atos unitários dinâmicos do ser social, converte a socialidade primária, não discutível, em um fato natural antropológico. No que aqui nos interessa exclusivamente,

744 {20} Bloch: Geist der Utopie. Gütersloh, Bertelsmann, o.J. Munique/Leipzig, 1918, p. 416. Agora, Bloch: Geist der Utopie, Gesamtausgabe, vol. 16. Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p.416.

Problem des partikularen und nicht partikularen menschlichen Seins und Bewußtseins, scheint sogar ein Riß, eine Scheidung innerhalb dessen »ideeller« Sphäre vor sich zu gehen: In der Erhebung des Menschen über seine eigene Partikularität setzt diese Bewegung stets ein bereits sehr weitgehend vergesellschaftetes Bewußtsein voraus, in unserem Fall das über das eigene gegebene gesellschaftliche Sein als Frau, mit allen seinen seinhaft-realen Folgen. Der Akt der Erhebung besteht gerade darin: einzusehen, daß ein Sein dieser Art der echten Gattungsmäßigkeit des Menschen doch nicht entspricht, denn bei aller vielfältigen Gesellschaftlichkeit des Menschen bleibt seine Gattungsmäßigkeit — im Sinne der Marx-Kritik an Feuerbach — doch eine stumme. Sie ist es freilich nicht im Sinne der reinen Unmittelbarkeit. Denn auch der vollständig partikular bleibende Mensch ist sich einer bestimmten Zugehörigkeit zur Gattung, zu ihren jeweilig gegebenen Erscheinungsformen jeder Zeit bewußt, diese Zugehörigkeit kann sogar als Motiv seiner einzelnen Handlungen dienen. Aber damit ist das Wesen der Menschengattung noch lange nicht erschöpft; sie wird ja bloß in ihrer unmittelbar bleibenden Daseinsweise ins Auge gefaßt. Die gedanklich und dementsprechend praktisch nicht verdinglichte Menschengattung hat die seinshafte Gegenständlichkeit eines historischen Prozesses, dessen Anfänge sich freilich der gattungsmäßigen Erinnerung entziehen, dessen Auflauf gleichfalls nur perspektivisch vergegenständlichbar ist. Mit alledem ist aber die Gattungsmäßigkeit ein realer Prozeß, und zwar einer, der nicht neben den Individuen läuft, so daß sie seine bloßen Zuschauer bleiben müßten, ihre wahre Prozeßhaftigkeit besteht vielmehr darin, daß der unverdinglichte Prozeß des Einzellebens einen unentbehrlichen integrierenden Bestandteil der bewegten Totalität bildet. Erst indem der Einzelmensch sein eigenes Leben als einen Prozeß, der Teil dieser Gattungsentwicklung ist, erfaßt, erst indem er dadurch die eigene Lebensführung, die sich daraus ergebenden Selbstverpflichtungen als diesem dynamischen Zusammenhang zugehörige erlebt und zu verwirklichen trachtet, hat er eine wirkliche und nicht mehr stumme Verbindung zur eigenen Gattungsmäßigkeit erreicht. Erst in der wenigstens ernsthaft erstrebten Intention auf eine derartige Gattungsmäßigkeit des eigenen Lebens kann der Mensch seine eigene Erhebung über sein bloß partikulares Menschsein zumindest als Verpflichtung gegen sich selbst sich zu eigen machen.

Entsteht seine Verneinung der im gerade vorhandenen gesellschaftlichen Sein offenkundig gewordenen Widersprüche zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, gewinnt er deshalb einen massenhaften Charakter, so kann aus den eben geschilderten Erlebnissen sogar ein Moment des subjektiven Faktors einer Revolution werden. Wir wissen, daß alle diese Konflikte ideologisch



o problema do ser e consciência humanos particulares (*partikularen*) e não particulares (*nicht partikularen*), parece mesmo que conduz por si a uma fissura, uma separação no interior dessa esfera »ideal«: na elevação do ser humano acima de sua própria particularidade (*Partikularität*), esse movimento pressupõe sempre uma consciência amplamente socializada, no nosso caso, acima do próprio ser social dado como mulher, com todas as suas consequências real-ontológicas. O ato de elevação consiste precisamente nisto: reconhecer que um ser dessa espécie não brota da autêntica generidade do ser humano, pois, apesar de toda variada socialidade do ser humano, sua generidade permanece ainda — no sentido da crítica de Marx a Feuerbach — uma generidade muda. Não o é, contudo, no sentido da pura imediaticidade. Pois mesmo o ser humano que permanece completamente particular (*partikular*) é consciente, a todo tempo, de um determinado pertencimento ao gênero, às suas respectivas formas fenomênicas dadas; esse pertencimento pode até mesmo servir como motivo a suas ações singulares. Mas, com isso, nem de longe se esgota a essência do gênero humano; ela é considerada meramente em seu modo de existência que permanece imediato. O gênero humano, nem coisificado no pensamento e, correspondentemente, nem na prática, tem a objetividade ontológica de um processo histórico cujos inícios desaparecem da memória genérica, cujo acumular, do mesmo modo, é objetivável apenas em perspectiva. Com tudo isso, todavia, a generidade é um processo real e, de fato, um que não decorre ao lado dos indivíduos, de tal modo que eles devam permanecer seus meros espectadores; antes, sua processualidade consiste em que o processo não-coisificado da vida singular constitui um componente integrante da totalidade movida. Apenas na medida em que o ser humano singular apreende sua própria vida como um processo que é parte desse desenvolvimento do gênero, apenas na medida em que ele, através de seu próprio modo de vida, aspira a realizar os autocomprometimentos resultantes do pertencimento experimentado como essa conexão dinâmica, alcança ele um enlace real e não mais mudo para com sua própria generidade. Apenas na intenção de, ao menos, visar seriamente a uma tal generidade em sua própria vida, o ser humano pode tornar própria a sua própria elevação acima do seu ser-humano meramente particular (*partikulares*) — ao menos como compromisso perante si próprio.

Surgida uma negação das contradições, tornadas evidentes justamente no ser social existente, entre forças produtivas e relações de produção, ela adquire, por isso, um caráter de massa; portanto pode, a partir das experiências há pouco descritas, tornar-se um momento do fator subjetivo de uma revolução. Sabemos que todos esses conflitos são ideologicamente

ausgefochten werden. Der nicht teleologische Charakter der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung, ihre notwendige Ungleichmäßigkeit, besonders so, wie die seinshaften Folgen des Gesamtprozesses im gesellschaftlichen Sein und Schicksal der Einzelmenschen in Erscheinung treten, muß deshalb, auch wenn eine revolutionäre Massenhaftigkeit noch nicht entstanden ist, oder die Beschaffenheit des Objekts nicht dazu führen kann, subjektiver Faktor einer Revolution zu sein, in vielen Fällen Konflikte hervorrufen, die — wie jeder gesellschaftliche Konflikt — nur ideologisch ausgefochten werden können. Es zeigt sich dabei nämlich oft, daß die im Alltagsleben normal funktionierenden Entscheidungen der gesellschaftlich gestellten Alternativen mit einem einfachen Befolgen der traditionellen, gewohnheitsmäßigen, rechtlichen, moralischen etc. Normen nicht befriedigend beantwortet werden können. Die vor uns stehenden Konflikte werden primär in individuellen Fällen individuell ausgetragen. Entscheidend bleibt dabei, daß für das Individuum die Notwendigkeit einer solchen individuellen Alternativentscheidung gesellschaftlich aufgegeben wird. Es kann sie nun mit Auflehnen oder Sichfügen beantworten (etwa Nora und Frau Alving bei Ibsen), die Alternative bleibt ihrem allgemein gesellschaftlichen Wesen nach dieselbe, da sie ja nichts weiter ist als das Inerscheinungtreten eines Widerspruchs der gesellschaftlichen, der gattungsmäßigen Entwicklung im Leben von einzelnen Individuen. Konflikte dieser Art heben sich aus der unendlichen Anzahl bloß individueller Zusammenstöße gerade durch diesen gesellschaftlich fundierten Charakter der Wahl und ihrer Entscheidungsmöglichkeiten heraus. Es muß im handelnden Subjekt keineswegs immer zu einer theoretischen Klarheit darüber kommen, daß es — letzten Endes — einen neuen Gesellschaftszustand verwirklichen will, wenn es gegen die herrschenden ideologischen Austragungsweisen bestimmter Konflikte sich persönlich auflehnt. Die Gesellschaftlichkeit des Konflikts kommt jedoch gerade darin zum Ausdruck. Der Gegensatz zwischen Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten als Individuen steigt, wie gezeigt, aus der Produktion, aus der Entwicklung unmittelbar hervor und ist und bleibt für die Gesamtgesellschaft die letzthin ausschlaggebende Gestalt solcher Gegensätze. Da aber jede von der Produktion hervorgebrachte Strukturänderung der Gesellschaft früher oder später, in radikalen Wendungen oder in allmählichem Hinüberwachsen auf alle Lebensäußerungen der Menschen, die, wie wir wissen, sich ständig stärker vergesellschaften, umformend wirken muß, muß dieser fundamentale Widerspruch allen Lebensäußerungen der Menschen zugrunde liegen.

Je vermittelter eine gesellschaftliche Betätigung oder Beziehung der Einzelmenschen mit dem Produktionsprozeß zusammenhängt, desto größeren Modifikatio-



dirimidos. O caráter não teleológico do desenvolvimento social como um todo, sua necessária desigualdade, particularmente como as consequências ontológicas do processo como um todo adentram no ser social e no destino dos seres humanos singulares, tem de, por isso, mesmo quando ainda não surgiu uma massa revolucionária ou quando a qualidade do objeto não pode conduzi-lo a ser o fator subjetivo de uma revolução, em muitos casos provocar conflitos que — como todo conflito social — apenas podem ser dirimidos ideologicamente. Com isso com frequência mostra-se, precisamente, que as decisões que funcionam normalmente na vida cotidiana das alternativas socialmente postas não podem ser satisfatoriamente respondidas com um simples acatar das normas tradicionais, habituais, jurídicas, morais, etc. Os conflitos que estão ante a nós são, primariamente em casos individuais, individualmente dirimidos. Com isso permanece decisivo que para o indivíduo será dada socialmente a necessidade de uma tal decisão alternativa individual. Pode, então, respondê-la com revolta ou resignação (como Nora e a Senhora Alving, em Ibsen); a alternativa permanece a mesma em sua essência social geral, pois não é mais que o emergir de uma contradição no desenvolvimento social, genérico, na vida de indivíduos singulares. Conflitos dessa espécie se elevam do infinito número de embates meramente individuais precisamente através desse caráter socialmente fundado da escolha e de suas possibilidades de decisão. O sujeito que age de modo algum deve sempre chegar a uma clareza teórica de que ele — por último — deseja realizar uma nova condição social quando pessoalmente se opõe aos modos dominantes de ideologicamente dirimir determinados conflitos. A socialidade do conflito, contudo, expressa-se precisamente nisso. A oposição entre desenvolvimento das capacidades individuais dos seres humanos e suas possibilidades de desdobramento enquanto indivíduos eleva-se, imediatamente, como vimos, da produção, do desenvolvimento e é, e permanece para a sociedade como um todo, a figura por última decisiva de tal oposição. Já que, contudo, toda alteração estrutural da sociedade produzida pela produção, mais cedo ou mais tarde, em viradas radicais ou em crescimentos graduais, deve atuar moldando todas as manifestações de vida dos seres humanos os quais, como sabemos, sempre se socializam mais intensamente, essa contradição fundamental deve estar na base de todas as manifestações de vida dos seres humanos.

Quanto mais mediadamente conectada uma ocupação ou relação sociais dos seres humanos singulares com o processo de produção, tanto maiores têm de ser as modifica-

nen müssen diese fundamentalen Widersprüche unterworfen sein. So hier, in der Beziehung von Mann und Weib. Es handelt sich jedoch auch dabei immer um eine Identität der Identität und Nichtidentität. Die die auseinanderbrechenden Tendenzen letzthin synthetisierende Identität beruht darauf, daß die Entfaltung der Individualität niemals das Ergebnis eines bloß, sei es auch nur primär, von innen in Gang gesetzten Prozesses ist. Der Mensch ist eben ein antwortendes Wesen; seine Individualität erst recht. Ohne persönliche Synthesen der Fähigkeitsentwicklung, ohne Ausbildung persönlicher Antworten auf jene Fragen, zu deren praktischer Bewältigung die Fähigkeitsentwicklungen führen, wären nie Individualitäten zustande gekommen. Innerhalb dieser, gesellschaftlich tief fundierten Identität erwächst das divergierende Prinzip überall, wenn auch oft in äußerst verschiedenen Weisen, daraus, daß die Bewußtseinsformen der Gattung an sich zwangsläufige Folgen der Erhöhung der Produktivkräfte sind; ohne sie wäre ein Fortschritt dieser Art objektiv unmöglich. Die Synthese dieser Fähigkeiten zur Individualität ist nun ebenfalls ein notwendig verlaufender Prozeß, denn ohne eine Synthese überhaupt wäre eine Entwicklung, ein Brauchbarwerden, eine Anpassung an die wechselnden Bedürfnisse der Produktion etc. gleichfalls unmöglich. Der Unterschied ist »nur«, daß die Persönlichkeit auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich unmöglich anders als in der Weise einer praktisch wirksam werdenden Wirklichkeit auftreten kann, um ihre Funktionen im Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion zu erfüllen, während die Gattungsmäßigkeit für sich vom selben Gesamtprozeß bloß als eine Möglichkeit hervorgebracht wird. Freilich, wie wir in anderen Zusammenhängen hervorgehoben haben, als Möglichkeit im Sinne der Aristotelischen Dynamis, als etwas latent Wirkliches, bei dem das Wann, Wie, Wieweit etc. der Wirklichkeit (Unterschiede von Inhalt, Richtung etc. mitinbegriffen) stets einen großen Variationsspielraum besitzt. Denn Totalität der Gesellschaft und menschliche Persönlichkeit sind zwar untrennbar miteinander verbunden, bilden die beiden Pole eines und desselben dynamischen Komplexes, sind aber in ihren unmittelbar seinshaften Entwicklungsbedingungen qualitativ voneinander verschieden. Allerdings nur so weit, daß die so entstehenden verschiedenen Bewegungsformen doch letzten Endes miteinander intim verbunden bleiben können: auch wenn diese Verbindung die der inneren Widersprüchlichkeit ist.

Gerade in diesen Verschiedenheiten kommt die Verbundenheit zum Ausdruck. Die Gattungsmäßigkeit für sich äußert sich vorerst und zumeist im Alltagsleben als individuelle Unzufriedenheit mit der jeweils herrschenden Gattungsmäßigkeit an sich, zuweilen auch als direkte Auflehnung dagegen. Unmittelbar geht also diese Gegenbewegung von den Einzelmenschen als Verteidigung ihrer Individualität aus, ihre grundlegende Intention, einerlei wie weit sie bewußt wird, ist aber —



ções a que essas contradições fundamentais devem ser sujeitas. É assim, aqui, na relação de homem e mulher. Trata-se, todavia, também neste caso, sempre de uma identidade da identidade e não-identidade. A identidade por último sintetizante das tendências entre si refratárias baseia-se em que o desdobramento da individualidade jamais é o resultado de um mero processo posto em andamento, mesmo que apenas primariamente, do interior. O ser humano é, mesmo, um ser que responde; sua individualidade, ainda mais. Sem sínteses pessoais do desenvolvimento das capacidades, sem a formação de respostas pessoais àquelas questões que conduzem ao domínio prático dos desenvolvimentos das capacidades, jamais teriam surgido individualidades. No interior desta, profundamente fundada socialmente, identidade, eleva-se, por toda parte, o princípio divergente, mesmo com frequência em modos extremamente diferenciados, de que as formas de consciência do gênero em si são consequências inevitáveis da elevação das forças produtivas; sem ela um progresso dessa espécie seria objetivamente impossível. A síntese dessas capacidades em direção à individualidade é, pois, igualmente um processo que procede necessariamente, já que sem uma síntese seria absoluta e igualmente impossível um desenvolvimento, um tornar-se-usável, uma adaptação às necessidades mutantes da produção, etc. A diferença é »apenas« que a personalidade, no nível da generidade em si, é impossível que se possa aparecer senão no modo de uma realidade tornada operante praticamente para satisfazer suas funções no processo de reprodução social, enquanto a generidade para si é produzida pelo mesmo processo como um todo apenas como uma possibilidade. Contudo, como sublinhamos em outras conexões, como possibilidade no sentido da *dynamis* aristotélica, como algo latentemente real, em que o quando, o como, o quanto, etc., da realidade (diferenças de conteúdo, direção, etc., inclusas) sempre possuem um grande espaço de manobra de variação. Pois a totalidade da sociedade e a personalidade humana são, de fato, inseparavelmente combinadas uma com a outra, constituem os dois polos de um mesmo complexo dinâmico, contudo são, em suas condições ontológicas imediatas de desenvolvimento entre si, qualitativamente diferentes. Todavia, apenas até o quanto as diferentes formas de movimento assim surgidas possam, por último, permanecer intimamente combinadas uma com a outra: mesmo se esse enlace é a contraditoriedade interna.

Precisamente nessas diferenças se expressa a combinabilidade. A generidade para si se expressa primeiro e na maioria das vezes na vida cotidiana como descontentamento individual com a generidade em si então dominante, ocasionalmente também como insurreição direta a ela. Imediatamente esse contramovimento parte, portanto, de seres humanos singulares, como defesa de sua individualidade; sua intenção fundamental, independentemente do quanto seja consciente, é —

letzten Endes — auf die jeweils erreichbaren Formen der Gattungsmäßigkeit für sich gerichtet. Natürlich kann auch hier keinerlei innere Garantie des Auftreffens auf sie gegeben sein. Auch hier handelt es sich um eine teleologische Setzung, die nicht nur an der eigenen praktischen Verwirklichbarkeit, sondern auch an den wesentlichen Inhalten des Erstrebten vorbeigehen kann. Da es sich aber hier doch um Antwortversuche des einen Pols der gesellschaftlichen Totalität auf die konkreten Auswirkungen des anderen handelt, da in diesen »dynamei« das enthalten ist, was die individuellen Intentionen vom Standpunkt der Persönlichkeit erstreben, da beide Möglichkeiten die eines und desselben gesellschaftlichen Gesamtprozesses sind, ist ein frühes Beleuchten von Ziel oder Weg für einzelne Setzungen nie völlig versperrt. Wie im vorigen Kapitel auseinandergesetzt, können solche Ahnungen und Vorwegnahmen des Möglichen in der Kontinuität der Gattungsentwicklung, in der Kontinuität der Gattungserinnerung als Momente des Entstehens des Fürsich — etwa als große Kunst und Philosophie, aber auch als beispielgebendes Leben — erhalten bleiben. Dort hatten wir es mit bewußtseinsmäßig objektivierten Versuchen, die Gattungsmäßigkeit für sich vorwegzunehmen, zu tun gehabt, deren setzende Subjekte, um solche Setzungen vollziehen zu können, sich über die eigene Partikularität erheben mußten und konnten. Hier mußten wir auf diese Zusammenhänge hinweisen, um Genesis und Wirksamkeit solcher Erhebungen auch im Alltagsleben der Menschen klarer zu erblicken. Allerdings muß in Betracht gezogen werden, daß den Akten des Alltagslebens seinsmäßig die Priorität zukommt. Das Echo, das bloße[745] Objektivationen erhalten, ja ihre bloße Entstehungsmöglichkeit weist klarerweise darauf hin, daß in solchen Objektivationen zum Ausdruck kommende Alternativentscheidungen, in denen der Weg zu der nicht mehr partikularen Persönlichkeit, ihre Inhalte und Gegenstände, ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und Folgen verallgemeinert Darstellung finden: dem sozialen Gehalt nach gerade jene Fragen zur Sprache bringen, die einen wichtigen Teil der Einzelmenschen in ihrem Alltagsdasein tief bewegen. Wäre so ein Kunstwerk, so eine Philosophie wirklich nichts anderes als das Produkt einer sogenannten »genialen« Persönlichkeit, könnten sie sich ebensowenig in Vorbild schaffender Weise objektivieren, wie die Tatsache, daß eine objektiv revolutionäre Situation im gegebenen Fall einen aktiven subjektiven Faktor auslöst, unmöglich wäre, wäre ihr nicht eine relativ lange Periode, eine relativ große Masse der Einzelentscheidungen von Einzelmenschen in ihrem Alltagsleben vorangegangen. So verworren und richtungslos dieses Alltagsleben sehr oft zu sein scheint, nur in ihm können die faktischen und ideologischen Verkörperungen zur Gesellschaftlichkeit allmählich heranreifen. Ja, man kann in den allermeisten Fällen deutlich wahrnehmen, daß die Erkennt-

745 {Nota da tradução}: no manuscrito datilografado, assim como em Benseler, temos »bloβe« (meramente, apenas, simplesmente). Mas, à margem esquerda do manuscrito datilografado, em tinta vermelha, temos »Ms: groβe« (grande). »Ms« pode ser »Manuskript«, talvez no manuscrito ainda não datilografado, fosse »groβe« e que, »bloβe« seja apenas um equívoco de datilografia que passou despercebido a Lukács. Essa possibilidade se fortalece pela menção a »großer Objektivationen« na página seguinte. Se esse for o caso, quem teria assinalado em letra vermelha o equívoco? Na tradução de Scarponi (que, lembramos, traduziu a partir do manuscrito de Lukács) consta »grandi obggettivazioni« (p.585). Chicote (p.55) optou por »meras objetivaciones«; Schneider (p.604) por »simples objetivações« e Morbois (p.307) por »simples objectivations«.



por último — dirigida às formas então alcançáveis de generidade para si. Naturalmente, aqui não pode ser dada nenhuma garantia interior de atingi-las. Trata-se, também aqui, de uma posição teleológica que pode passar ao largo não apenas de sua realizabilidade prática, mas mesmo dos conteúdos essenciais do pretendido. Já que aqui se trata, todavia, de tentativas de resposta de um polo da totalidade social aos efeitos concretos do outro, já que nessa »*dynamei*« está contido o que pretendem as intenções individuais do ponto de vista da personalidade, já que ambas as possibilidades são de um e mesmo processo social como um todo, jamais está completamente obstruído um esclarecimento precoce da finalidade ou da via para as posições singulares. Como argumentado no capítulo anterior, tais pressentimentos e antecipações do possível na continuidade do desenvolvimento do gênero podem ser mantidos na continuidade da memória do gênero como momentos do surgir do para-si — por exemplo, como a grande arte e filosofia, mas também como vida exemplar. Lá, tínhamos de tratar com tentativas conscientemente objetivadas de antecipar a generidade para si, cujos sujeitos ponentes, para poderem executar tais posições, tiveram de e puderam se elevar para além da própria particularidade (*Partikularität*). Aqui tínhamos de apontar a essas conexões para enxergar mais claramente a gênese e a operatividade de tais elevações também na vida cotidiana dos seres humanos. Todavia, deve ser tomado em consideração que, ontologicamente, a prioridade corresponde aos atos da vida cotidiana. O eco que obtêm as grandes objetivações, mesmo a sua mera possibilidade de surgimento, indica de modo claro que em tais objetivações se expressam decisões alternativas nas quais a via para a personalidade não mais particular (*partikularen*), seus conteúdos e seus objetos, seus pressupostos e consequências sociais encontram representação generalizada: seu conteúdo social dá voz precisamente àquelas questões que profundamente movem uma parte importante dos seres humanos singulares em seu ser cotidiano. Se, assim, uma obra de arte, uma filosofia, portanto, não fosse outra coisa que o produto de uma personalidade dita »genial«, elas tampouco poderiam se objetivar em modo criador de modelo, tal como o fato de que seria impossível uma situação objetivamente revolucionária desencadear, em dado caso, um ativo fator subjetivo não fosse precedida por um período relativamente longo, uma massa relativamente grande de decisões singulares dos seres humanos singulares na sua vida cotidiana. Por confusa e sem direção que com muita frequência pareça ser essa vida cotidiana, apenas nela podem gradualmente maturar corporificações fáticas e ideológicas em direção à socialidade. De fato, pode-se nitidamente perceber, na enorme maioria dos casos, que os limites ao conhe-

nisschranken der Ontologie des Alltagslebens einer Zeit sich auch in ihren höchsten Objektivationen wiederfinden.

Diese Zusammenhänge erhalten das ontologisch entscheidend wichtige Faktum, daß es, vor allem, keine Entfremdung als allgemeine oder gar überhistorische, anthropologische Kategorie geben kann, daß die Entfremdung stets gesellschaftlich-geschichtlichen Charakters ist, daß sie in jeder Formation, in jeder Periode von deren real wirkenden sozialen Kräften neu ausgelöst wird. Das widerspricht selbstredend der historischen Kontinuität nicht, diese wirkt sich aber stets in einer konkreten, in einer widerspruchsvoll ungleichmäßigen Weise aus: Die ökonomische Aufhebung einer entfremdenden gesellschaftlichen Situation kann sehr oft eine sie überwindende neue Form der Entfremdung herbeiführen, der gegenüber alt erprobte Kampfmittel sich nunmehr als ohnmächtig erweisen. Wir haben es jedoch hier nicht bloß mit einem gesellschaftlich-geschichtlichen Phänomen zu tun, um daraus alle Folgerungen zu ziehen, sondern auch mit einem, dessen primäre Wirksamkeit den Einzelmenschen als Einzelmenschen betrifft. In einem verallgemeinerten Sinne bezieht sich das natürlich auf alles, was gesellschaftlich geschieht: nur infolge des sozialen Summieren von Einzelakten können gesellschaftlich relevante Gegenständlichkeiten, Prozesse etc. überhaupt zustande kommen. Im Produktionsprozeß jedoch entsteht diese summierende Synthese derart unwiderstehlich spontan, daß die Leistung des Einzelmenschen, seine sich darin ausdrückende Eigenart in der ökonomischen Totalität nur als gesellschaftlich notwendige Arbeitsart, im wesentlichen nur als Durchschnitt zur Geltung gelangen kann. Diese Wirkung der Produktion auf die einzelnen Fähigkeiten der Menschen hebt sich höchstens in wissenschaftlichen Spitzenleistungen auf; hier ist allerdings die Wirkung der nach vorwärts drängenden ökonomischen Kräfte eine bereits vermittelte. Für eine Ontologie des gesellschaftlichen Seins ist aber mit dieser Erkenntnis gleich wichtig einzusehen, daß die Auswirkung auf die menschliche Persönlichkeit eine direkte, unmittelbar und unaufhebbar auf sie als solche bezogene sein muß. Was die gesellschaftliche Allgemeinheit, die Wirkungen großer Objektivationen zeigen, hebt diesen individuellen Charakter nicht auf. Im Gegenteil. Der gesellschaftlich so wichtige Tatbestand, daß die Entstehung und Wirksamkeit der nicht mehr partikularen Persönlichkeit nur auf diesem Wege zustande zu kommen vermag, gibt einer jeden solchen individuellen Stellungnahme eine — wenn auch oft praktisch verschwindende — Möglichkeitsrelation zur Geschichte der Menschengattung. Gerade weil die nicht partikulare Persönlichkeit nur dadurch entsteht, daß in ihr die Selbstentwicklung und Selbstklärung letzten Endes eine Entwicklung und Klärung der für sich seienden Menschengattung meint, kann diese Verbundenheit der nicht mehr partikularen Persönlichkeit



cimento da ontologia da vida cotidiana de uma época também se encontram em suas mais elevadas objetivações.

Essas conexões preservam o importante fato, ontologicamente decisivo, que, antes de tudo, não pode haver nenhuma alienação como categoria antropológica geral ou até mesmo supra-histórica, que a alienação é sempre de caráter histórico-social, que ela é desencadeada, em cada formação, em cada período, a partir das novas forças sociais aí realmente operantes. Isso, evidentemente, não contradiz a continuidade histórica; esta, todavia, se traduz sempre em um modo concreto, em um modo desigual pleno de contradição: a superação econômica de uma situação social alienada pode com muita frequência levar a uma nova forma de alienação que a ultrapassa, ante a qual os provados antigos meios de luta de agora em diante se demonstram como impotentes. Não temos que aqui meramente tratar com um fenômeno sócio-histórico para daí apontar todas as consequências, mas com um fenômeno cuja operatividade primária concerne ao ser humano singular enquanto ser humano singular. Em um sentido generalizado, isso se relaciona, naturalmente, a tudo o que ocorre socialmente: apenas como consequência do somar-se social dos atos singulares podem em geral ter lugar objetividades, processos, etc., socialmente relevantes. No processo de produção, todavia, esta síntese somadora surge tão irresistivelmente espontânea que o desempenho do ser humano singular, sua peculiaridade que nele se expressa, apenas pode obter validade na totalidade econômica como tipo de trabalho socialmente necessário, essencialmente apenas como média. Esse efeito da produção sobre as capacidades singulares dos seres humanos se supera quando muito em excepcionais realizações científicas; aqui, todavia, o efeito das forças econômicas que pressionam avante já é mediado. Para uma ontologia do ser social é, todavia, com esse conhecimento igualmente importante enxergar que o efeito sobre a personalidade humana tem de ser um direto, imediatamente e inexoravelmente referido a ela enquanto tal. O que a generalidade social, os efeitos das grandes objetivações mostram, não supera esse caráter individual. Ao contrário. O tão importante estado de fato social de que o surgimento e operatividade da personalidade não mais particular (*partikularen*) apenas pode ter lugar por essa via, dá a cada uma de tais tomadas de posição individuais uma — mesmo se com frequência desapareça na prática — relação de possibilidade para com a história do gênero humano. Precisamente porque a personalidade não mais particular (*partikulare*) apenas surge desse jeito, porque, nela, o autodesenvolvimento e o autoesclarecimento significa, por último, um desenvolvimento e um esclarecimento do gênero humano existente para si, pode essa combinabilidade da personalidade não mais particular (*partikularen*)

mit der Gattungsmäßigkeit für sich die wirkliche Überwindung der »Stummheit« der Gattung realisieren.

Erst wenn dieses unzerreißbare Band zwischen nicht mehr partikularer Persönlichkeit und Gattungsmäßigkeit für sich klargeworden ist, kann das Entfremdungsproblem weiter konkretisiert werden. Denn erst dann wird es einerseits evident, daß die Entfremdung vor allem ein Hemmnis für die Entstehung der Nichtpartikularität des Menschen bedeutet. Nicht als ob eine geistig-sittliche Erhebung über die Partikularität ein unfehlbares Schutzmittel gegen Entfremdung sein könnte. Es darf nämlich nicht vergessen werden, daß die gesellschaftlich-ökonomisch wirkenden Komponenten auch in die Lebensführung partikuler bleibenden[746] Menschen entstellend eingreifen können. Um von Sklaverei und Leibeigenschaft gar nicht zu reden, sei nur an die Frage der Arbeitszeit im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts erinnert. Diese Entfremdungen können zwar so drastisch werden, daß sie jeden individuell-ideologischen Widerstand in den Hintergrund drängen, allerdings ohne diesen je völlig zu annullieren. Die eigenartige Dialektik der Entfremdung zeigt sich auf höherem Niveau auch darin, worüber in späteren Zusammenhängen ausführlicher die Rede sein wird, daß entschiedene Bestrebungen auf Hinausgehen über die Partikularität, z. B. bedingungslose Hingabe an eine Sache von objektiv gesellschaftlicher Bedeutung, zu Entfremdungen sui generis führen kann. (Die Problematik der Stalinzeit, des alten Preußentums etc. hängt damit eng zusammen.) Denn gerade eine solche bedingungslose — und sehr oft kritiklose — Hingabe kann zwar zu einer Steigerung bestimmter Seiten der Persönlichkeit führen, kann sie aber auch weitgehend oder völlig entfremden. Andererseits ist es aber sicher, daß je partikularer ein Mensch bleibt, desto hilfloser ist er Entfremdungseinflüssen ausgeliefert. Der große Kampf der antiken sittlichen Kultur gegen die Herrschaft der Affekte über den Einzelmenschen ist — ohne daß damals noch der Begriff der Entfremdung als solcher ins Gedankenleben der Menschheit eingetreten wäre — objektiv ihre gesellschaftlich-moralische Abwehr. Freilich bloß unter den besonderen sozialen Bedingungen der Polis. Denn in dieser bestand die Überwindung der Partikularität noch vorwiegend in der der bloß personengebundenen, egoistischen Affekte, für die nicht mehr partikulare Person gab die Moral des Polisbürgers — tendenziell — Richtung und Halt. Es ist darum kein Zufall, daß erst auf viel späterer und höherer Stufe der Gesamtentwicklung die geniale Einsicht Spinozas entstehen konnte: »Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist als der zu hemmende Affekt.«[747] Erst damit wird die nicht

746 {Nota da tradução} No manuscrito, a palavra »partikularen« vem com um pequeno traço vermelho abaixo do »n« final e, na margem à esquerda, escrito em vermelho, lê-se »Ms: partikuler bleibenden« (p.1.116). Na tradução de Scarponi, lê-se: »codotta di vita degli uomini [non-]particolari« (p.586-7), a edição alemã não levou em consideração essa anotação em vermelho e nela lemos »der partikularen«. Chicote (p.57) seguiu Benseler (»hombres particulares«); o mesmo fazendo Schneider (p.606) e Morbois (p.309). De quem seria a autoria da anotação em vermelho ao lado da página? »Ms« corresponderia, de fato, a »Manuskript«?

747 {21} Spinoza: Sämtliche Werke I, S. 180.



com a generidade para si realizar a verdadeira ultrapassagem da »mudez« do gênero.

O problema da alienação pode ser mais amplamente concretizado apenas quando essa ligação inseparável entre personalidade não mais particular (*partikularer*) e generidade para si houver se esclarecido. Pois apenas então torna-se, por um lado, evidente que a alienação significa um obstáculo para o surgimento da não-particularidade (*Nichtpartikularität*) do ser humano. Não como se uma elevação moral-espiritual para além da particularidade (*Partikularität*) pudesse ser um infalível meio de proteção contra a alienação. Não pode nunca ser esquecido que os componentes econômico-socialmente operantes podem intervir desfiguradoramente também sobre o modo de vida dos seres humanos que permanecem particulares (*partikularen*). Para não falar da escravidão e da servidão, seja lembrada tão somente a questão do tempo de trabalho no capitalismo do século 19. Essas alienações podem, de fato, tornar-se tão drásticas que podem empurrar ao último plano toda resistência ideológico-individual, todavia sem jamais anulá-la completamente. A peculiar dialética da alienação mostra-se em um nível mais elevado também em que, sobre o que será falado detalhadamente em conexões posteriores, esforços categóricos de ir para além da particularidade (*Partikularität*), p. ex., a devoção incondicional a uma causa (*Sache*) de objetivo significado social podem conduzir a alienações *sui generis*. (A problemática da época de Stalin, do velho prussianismo, etc., conecta-se intimamente a isso.) Pois precisamente uma tal devoção incondicional — e com muita frequência acrítica — pode de fato conduzir a uma intensificação de determinados aspectos da personalidade, mas pode também aliená-la ampla ou completamente. Por outro lado, é, todavia, seguro, que quanto mais particular (*partikularer*) permanece um ser humano, tanto mais indefeso está à mercê das influências da alienação. A grande luta da cultura moral da Antiguidade contra o domínio dos afetos sobre os seres humanos singulares — sem que, então, o conceito de alienação enquanto tal houvesse adentrado a vida intelectual da humanidade — é objetivamente a sua defesa moral-social. Claro, apenas sob as peculiares condições sociais da pólis. Pois, nela, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) ainda consistia preponderantemente na ultrapassagem dos afetos meramente ligados às pessoas, egoístas, para a pessoa não mais particular (*partikulare*) a moral do cidadão da pólis dava — tendencialmente — direção e suporte. É por isso que não é nenhum acaso que apenas em um patamar muito posterior e superior do desenvolvimento como um todo pôde surgir o genial discernimento de Espinosa: »Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto coibido.«[748]. Apenas com isso

748 {21} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica. EDUSP, São Paulo, 2015, p.389.

partikulare Persönlichkeit zu einem sozialen »Mikrokosmos«, also zu einem echt wirkungsvollen Gegenpol der Entwicklung der Gesellschaft als Totalität. Natürlich ist dabei Spinoza ein später theoretischer Gipfelpunkt. Die Persönlichkeit in diesem eigentlichen, höheren Sinn entsteht erst dann, wenn der Zusammenbruch des vom Sein in der Polis geregelten Lebens die soziale Geborgenheit des nicht partikularen Ichs in der polisbürgerlichen Lebensführung vernichtet hat. Die Krise, die daraus entstand, hat das Christentum und ihre langwährende ideologische Herrschaft möglich gemacht, indem das in der Antike heimatlos gewordene, nicht partikulare Ich mit Hilfe einer religiösen Entfremdung einen Boden für ihre Entfaltung zu finden schien. (Über diese Frage wird im nächsten Abschnitt ausführlich die Rede sein.) Erst die Krisenzeit, die die Geburt der modernen bürgerlichen Gesellschaft, mit dem niemals so entschiedenen Zurückweichen der Naturschranke, mit der sich rasch steigernden Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen und mit ihm eng verbunden der der Persönlichkeit im eigentlichen Sinne (samt all ihrer spezifischen Problematik) entstehen ließ, konnte zu einer solchen dialektisch totalen Auffassung der Beziehung des Menschen zu den eigenen Affekten auf dem Weg zu einer nicht partikularen Persönlichkeit führen.

Mit alledem erhellt sich für uns der historische, prozeßhafte Grundcharakter der Entfremdung und ihrer (subjektiven, bewußtseinsmäßigen) Überwindung. Zu einem adäquaten Verständnis dieses Phänomens gehört aber noch die darin objektiv eingeschlossene Einsicht, daß Entfremdung in Einzahl bloß einen rein abstrakt theoretischen Begriff vorstellt. Will man zu ihrem echten Sein gedanklich vordringen, so muß man zum Verständnis dessen gelangen, daß die Entfremdung als reales Phänomen des gesellschaftlichen Seins real nur in der Form der Pluralität auftreten kann. Damit sind nicht bloß die individuellen Unterschiede innerhalb dieses seinshaften Phänomens gemeint; jeder Allgemeinbegriff hat ja als Seinsgrundlage eine solche Differenzierung der individuell verschiedenen Einzelheiten. Die pluralistische Seinsweise der Entfremdungen bedeutet jedoch, darüber weit hinausgehend, voneinander qualitativ verschiedene dynamische Komplexe der Entfremdung und ihrer bewußtseinsmäßigen, subjektiven Überwindungsversuche. Ja, die einzelnen Entfremdungen sind voneinander in einer so weitgehenden seinsmäßigen Selbständigkeit vorhanden, daß es immer wieder Menschen in der Gesellschaft gibt, die entfremdende Einflüsse in einem Komplex ihres Seins bekämpfen, andere Komplexe dagegen widerstandslos hinnehmen, ja es kommt sogar nicht allzu selten vor, daß zwischen solchen — vom Standpunkt der Entfremdung — entgegengesetzten Tätigkeitsrichtungen ein die Persönlichkeit stark beeinflussender kausaler Zusammenhang besteht. Ohne auf diese Frage jetzt



a personalidade não mais particular (*partikulare*) converte-se em um »microcosmo« social, portanto, em um autêntico polo oposto plenamente operante do desenvolvimento da sociedade como totalidade. Naturalmente, disso Espinosa é um tardio ponto culminante teórico. A personalidade, nesse sentido próprio, mais elevada, surge apenas quando o colapso da vida regulada pelo ser da polis destruiu a segurança social do eu não particular no modo de vida dos cidadãos da pólis. A crise que disto surge tornou possível o cristianismo e seu prolongado domínio ideológico na medida em que o eu não particular (*partikulare*), que se tornou sem morada na Antiguidade, com a ajuda de uma alienação religiosa parece encontrar um solo para seu desdobramento. (Sobre essa questão será falado detalhadamente na próxima seção.) Somente a época da crise, que permitiu surgir o nascimento da moderna sociedade burguesa, com o afastamento da barreira natural nunca tão categórico, com a rápida intensificação da socialização de todo o social e, com ela intimamente ligada, a da personalidade em sentido estrito (junto com sua problemática específica), pode conduzir a uma tal visão dialeticamente total da relação do ser humano com seus próprios afetos na via de uma personalidade não mais particular (*partikularen*).

Com tudo isso se esclarece, para nós, o fundamental caráter histórico, processual da alienação e sua (subjetiva, consciente) ultrapassagem. A uma compreensão adequada desse fenômeno pertence, contudo, ainda, o discernimento nisso objetivamente incluído, de que a alienação no singular representa apenas um conceito teórico puramente abstrato. Se se quer avançar intelectualmente ao seu ser autêntico, deve-se alcançar o entendimento de que a alienação, como fenômeno real do ser social, apenas pode ser encontrada na forma da pluralidade. Com isso não são pensadas meramente as diferenças individuais desse fenômeno ontológico; todo conceito geral tem, como sua base de ser, uma tal diferenciação das singularidades individualmente diferentes. O modo pluralista de ser das alienações significa, todavia, muito além disso, complexos dinâmicos de alienação qualitativamente diferentes entre si e suas tentativas de ultrapassagem conscientes, subjetivas. Pois as alienações singulares existem em uma tão ampla independência ontológica entre si que há seguidamente seres humanos na sociedade que combatem as influências alienantes em um complexo de seu ser, enquanto, em outros complexos, aceitam sem resistência; de fato não é muito raro que exista — do ponto de vista da alienação — em uma personalidade a conexão causal intensamente influente entre tais direções contrapostas de atividade. Sem agora poder detalhadamente entrar nessa

detailliert eingehen zu können, verweise ich nur auf den in der Arbeiterbewegung oft vorkommenden Fall, daß Menschen, die ihre Entfremdung als Arbeiter leidenschaftlich, auch erfolgreich bekämpfen, im Familienleben ihre Frauen tyrannisch entfremden, um dadurch bei einer neuen Entfremdung ihrer selbst landen zu müssen. Das ist kein Zufall, auch nicht einfach eine »menschliche Schwäche«. Wir haben bereits wiederholt auf die qualitativ verschiedene Dynamik hingewiesen, mit der sich bei den Menschen die Entwicklung ihrer Fähigkeiten bzw. die ihrer Persönlichkeit durchsetzt. Daraus folgt, im Gegensatz zum von der Entwicklung der Produktivkräfte diktierten primären, spontan-notwendigen Prozeß (die Differenzierungen innerhalb dieses Bereichs sollen keineswegs geleugnet werden, sie haben aber mit unserer gegenwärtigen Frage nur ausnahmsweise etwas Näheres zu tun), in dem es sich vor allem um die Ausbildung, um die Umbildung etc. von einzelnen Fähigkeiten handelt, daß sich hier die Intention der menschlichen Aktivität auf die Persönlichkeit als Totalität richten muß.

Um jede entstellende Vereinfachung auszuschließen, muß festgestellt werden, daß sich natürlich auf dem Niveau der Partikularität im Laufe der Ausbreitung und Vervollkommnung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ebenfalls eine Art von Persönlichkeit bilden muß, und zwar ebenso gesellschaftlich, wie die Entwicklung der einzelnen Fälligkeiten vor sich geht. Es ist eine bestimmte, von der Produktion in Gang gebrachte Spontaneität darin, wie die einzelnen Fähigkeiten untereinander, wie die gesellschaftlich geleistete Arbeit mit dem Privatleben in Einklang gebracht werden usw. Aus solchen Wechselwirkungen entstehen fraglos individuelle Differenzierungen mit deutlich sichtbar werdenden persönlichen Zügen, mit persönlichen Arten auf die Zusammenhänge zu reagieren, mit betont subjektiven Affekten etc. All das spielt sich jedoch wesentlich auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich ab, was sich schon darin zeigt, daß einige ausgesprochene Formen der Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch dabei als persönliche Eigenarten anerkannt zu sein pflegen. Man denke bloß an bürokratisch-erstarrte Routinemenschen, an Streber und Kleber, an Haustyrannen etc., die nicht nur selbst diese ihre Eigenschaften als Bestandteile ihrer Persönlichkeit bejahen, sondern auch von ihrer Umwelt, kraft und nicht trotz ihrer Eigenschaften, als Persönlichkeiten geachtet werden. Das Entstehen von Persönlichkeiten dieser Art ist natürlich ein gesellschaftlich-geschichtliches Faktum von hoher Bedeutung. Denn diese ersten spontanen, unmittelbaren, oft weitgehend entfremdeten Persönlichkeitssynthesen bilden jene soziale Seinsbasis, aus der allein das nicht mehr partikulare Individuum herauswachsen kann. Es darf nämlich dabei nie vergessen werden, daß die ordnenden Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens (von Tradition bis zu Recht und Moral) ideologische Waffen sind, um gesell-



questão, remeto apenas ao caso encontrado com frequência no movimento dos trabalhadores de que seres humanos que combatem apaixonadamente, mesmo exitosamente, sua alienação enquanto trabalhadores, na vida familiar tiranicamente alienam suas mulheres e, através disso, devem eles próprios terminar em uma nova alienação. Isso não é nenhum acaso, e tampouco simplesmente uma »fraqueza humana«. Já apontamos seguidamente a dinâmica qualitativamente diferente com a qual se impõe nos seres humanos o desenvolvimento de suas capacidades, quer dizer, de sua personalidade. Disso se segue, em oposição ao processo espontâneo-necessário primariamente ditado pelo desenvolvimento das forças produtivas (as diferenciações no interior dessa esfera não devem, de algum modo, ser negadas; contudo, elas apenas excepcionalmente têm algo mais próximo à nossa presente questão), no qual se trata antes de tudo da formação, da remodelação, etc., das capacidades singulares, que aqui a intenção da atividade humana deve se dirigir à personalidade enquanto totalidade.

Para excluir toda simplificação desfiguradora, tem de ser constatado que, naturalmente, tem de se constituir, no nível da particularidade (*Partikularität*), no curso da extensão e aperfeiçoamento da divisão social de trabalho, igualmente um tipo de personalidade e, de fato, ocorre tão socialmente quanto o desenvolvimento das capacidades singulares por si. É uma determinada espontaneidade, posta em andamento pela produção, em que as capacidades singulares são levadas à harmonia uma com as outras, tal como o trabalho socialmente realizado com a vida privada e assim por diante. A partir de tais interações surgem inquestionavelmente diferenciações individuais com traços pessoais tornados nitidamente visíveis, com maneiras pessoais para reagir às conexões, com afetos marcadamente subjetivos, etc. Tudo isso ocorre, todavia, essencialmente ao nível da generidade em si, o que já se mostra em que algumas formas manifestas de alienação entre o ser humano e seu semelhante costumam ser reconhecidas como peculiaridades pessoais. Pense-se apenas no rígido-burocrático ser humano rotineiro, no Streber und Kleber[749], no tirano doméstico, etc., que não apenas aprovam eles mesmos essas qualidades como componentes de sua personalidade, mas ainda são respeitados como personalidades por seu mundo ambiente em virtude, e não apesar, de suas qualidades. O surgimento de personalidades desse tipo é, naturalmente, um fato histórico-social do mais elevado significado. Pois essas primeiras sínteses de personalidades espontâneas, imediatas, com frequência amplamente alienadas, constituem aquela base ontológica social, a única a partir da qual pode crescer o indivíduo não mais particular (*partikulare*). Quer dizer, não pode jamais ser esquecido que os princípios ordenadores da vida social (da tradição até o Direito e a moral) são armas ideológicas para dirimir

749 {Nota da tradução} Expressão antiga, do início do século passado. »Streber« significa um indivíduo socialmente incompetente, algo como um »nerd« dos nossos dias. »Kleber« é uma cola, não é uma pessoa. »Streber und Kleber« compõem um antagonismo: »Streber« quer ficar rico e »Kleber« não quer perder o dinheiro que tem; ou »Streber« quer abolir todas as penalidades e »Kleber« quer introduzi-las para todos os detalhes da vida, mesmo os mais ínfimos. Ambos são pedantes e convencidos, o que compõe um todo ridículo. Scarponi (p.589) traduziu por »uomo ossificado nella routine del burocratismo«, no que foi seguido de perto pelas demais traduções. Chicote (p.60) traduziu por »el hombre rutinario petrificado por la burocracia«; Morbois (p.311) preferiu »aux hommes figés dans une routine burocratique«; Schneider (p.609) optou por »homens que seguem uma rotina burocraticamente petrificada«.

schaftliche Konflikte auszufechten, daß sie deshalb in vielen Fällen Träger des gesellschaftlichen Fortschritts sind. Ihr Einfluß auf jene teleologischen Setzungen der Einzelmenschen, der für das jetzt behandelte Niveau der Persönlichkeitsentwicklung weitgehend charakteristisch ist, darf also keineswegs einfach als negativ, als ausschließlich entfremdend aufgefaßt werden. Da die Gattungsmäßigkeit an sich stets einen Möglichkeitsspielraum für die für sich seiende schafft, muß ihr Verhältnis auch solche Zusammenhänge aufweisen. Das bedeutet objektiv die Möglichkeit eines latenten Vorhandenseins und Wirkens von Tendenzen, die auf eine Gattungsmäßigkeit für sich, auf eine nicht partikulare Individualität gerichtet sind. Freilich: bloß die Möglichkeit, und zwar eine, die sowohl allgemein wie in den Einzelentscheidungen immer wieder ins Entgegengesetzte umschlagen kann. Subjektiv kann gerade aus der apodiktischen Sicherheit, mit der solche ideologischen Regelungsprinzipien aufzutreten pflegen, eine innere Erstarrung, eine Kritiklosigkeit etc. der beteiligten Menschen entstehen. Man muß also bei Betrachtung der Beziehungen dieser beiden Systeme nicht bloß auf die sehr vielfältigen Übergangserscheinungen zwischen partikularen und nicht partikularen Persönlichkeiten faktisch achten, sondern zugleich die gesellschaftliche Notwendigkeit ihres Herauswachsens aus demselben Boden der sozialen Wirklichkeit theoretisch zu erfassen suchen. Dabei spielt natürlich die Klassenzerklüftung dieser Gesellschaften eine entscheidende Rolle, vor allem darin, wohin sich die Einzelmenschen auch als Einzelmenschen im Alltagsleben orientieren. Es ist interessant zu beobachten, wie früh dieses Problem schon in der Antike erkannt wurde. Es gehört zu den wichtigsten dramaturgischen Neuerungen von Sophokles, daß er in der Gegenüberstellung von Antigone und Ismen, von Elektra und Chrysthemis diesen gesellschaftlich fundamentalen Gegensatz zwar nicht theoretisch formuliert, aber von der Gestaltung der Praxis der Menschen aus als entscheidendes Faktum klar erkannt hat.

Dieser lange Exkurs war notwendig, um unsere bloß begonnenen Betrachtungen über die Entfremdung im Verhältnis von Mann und Weib konkretisiert zu Ende zu führen. Denn erst jetzt wurde es möglich, die unlösbare Verbundenheit und zugleich die praktisch-menschliche Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher und individueller Bestimmungen des Entfremdungsgebiets zu überblicken. Natürlich sind sämtliche Lebensbedingungen in diesem Verhältnis gesellschaftlich bestimmt; selbst das individuelle Streben, über das unmittelbar gesellschaftlich Gegebene hinauszugehen, hat hier seine Quelle. Darum kommt es wiederholt vor, daß zwar die Grundrichtung der gesellschaftlichen Entwicklung enge und entfremdende Formen für dieses Verhältnis schafft, daß jedoch dieselben Entwicklungstendenzen spontane Wege finden, um Bedürfnisse höherer Ordnung



conflitos sociais, que por isso são, em muitos casos, suportes para o progresso social. Sua influência sobre aquelas posições teleológicas dos seres humanos singulares, que é amplamente característica do nível agora tratado do desenvolvimento da personalidade, não deve, portanto, ser apreendida simplesmente como negativa, como exclusivamente alienante. Já que a generidade em si sempre cria um espaço de manobra de possibilidade para a generalidade para si existente, tem de mostrar a sua relação também com tais conexões. Isso significa objetivamente a possibilidade de um existir e operar latentes de tendências que são dirigidas a uma generidade para si, a uma individualidade não particular (*partikulare*). Contudo: meramente a possibilidade e, de fato, uma possibilidade que, tanto no geral quanto nas decisões singulares, pode virar subitamente em seu oposto. Subjetivamente, pode surgir, justamente a partir da segurança apodítica, costuma aparecer com tais princípios ideológicos reguladores um enrijecimento interior, uma acriticidade, etc., dos seres humanos participantes. Portanto, na consideração das relações de ambos esses sistemas, não se deve apenas prestar atenção aos, de fato, fenômenos de transição muito variados entre personalidade particular (*partikularen*) e não particular (*partikularen*), mas, ao mesmo tempo, buscar apreender teoricamente a necessidade social de seu crescimento a partir do mesmo solo da realidade social. Nisso desempenha, naturalmente, um papel decisivo a segmentação em classes dessas sociedades, antes de tudo para onde se orientam, na vida cotidiana, os seres humanos singulares enquanto seres humanos singulares. É interessante observar o quão cedo esse problema foi reconhecido na Antiguidade. Pertence às mais importantes inovações dramatúrgicas de Sófocles que ele, na contraposição de Antígona e Ismene, de Electra e Crístemis, de fato, não formulou teoricamente essa oposição socialmente fundamental, contudo, claramente a reconheceu como fato decisivo na conformação da práxis dos seres humanos.

Esse longo excurso era necessário para conduzir nossas considerações meramente iniciadas sobre a alienação na relação de homem e mulher a um término concretizado. Pois apenas agora tornou-se possível enxergar a incindível combinabilidade e, ao mesmo tempo, a contraditoriedade humano-prática de determinações sociais e individuais da esfera da alienação. Naturalmente, todas as condições de vida nessa relação são socialmente determinadas; mesmo a aspiração individual de ir para além do imediatamente dado socialmente, tem aqui sua fonte. É por isso que é encontrado seguidamente que, ainda que a direção básica do desenvolvimento social crie formas alienadas e estreitas para essa relação, essas mesmas tendências de desenvolvimento encontram vias espontâneas para de algum modo

doch irgendwie zu befriedigen. Es genügt vielleicht, an die griechische Ehe der Polisblüte zu erinnern, deren Monogamie aus der Frau eine Art von entfremdeter Haussklavin macht; der gesellschaftlich unwiderstehliche Drang für einen Verkehr der Geschlechter auf menschlich höherem Niveau erobert jedoch für sich spontan ein Erfüllungsgebiet im Hetairismus, wo sich »die einzigen griechischen Frauencharaktere entwickelten, die durch Geist und künstlerische Geschmacksbildung … über das allgemeine Niveau der antiken Weiblichkeit hervorragen …«[750] Daß solche Frauen diese ihre Erhebung über ihre »normale« Entfremdung nur durch ihre Prostitution, also durch ein anderes Selbstentfremden erringen konnten, zeigt, wie eng damals die objektiven Grenzen für die innere wie äußere Menschlichkeit auf diesem Gebiet gezogen waren. Ideologisch zeigt freilich die Entwicklung der griechischen Tragödie, daß ein deutliches Gerichtetsein auf die Gattungsmäßigkeit für sich auch über diese im Leben unübersteigbare Realität sich hinwegsetzt.

In den letzten Jahrhunderten bringt die ökonomische Entwicklung auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich ungeheuere Fortschritte hervor: Die ökonomisch selbständigen Existenzmöglichkeiten der Frauen werden in steigendem Maße gesellschaftlich verwirklicht, und bedeutende Frauen (es genügt, an Madame Curie zu denken) zeigen die Lügenhaftigkeit ihrer intellektuellen Minderwertigkeit dem Manne gegenüber deutlich auf. Ist aber damit das von Fourier bis Marx aufgeworfene große Problem von der fundamentalen Entfremdung in der Beziehung von Mann und Weib, die Selbstentfremdung beider in diesem Verhältnis, ihr wechselseitiges Entfremden und Entfremdetwerden wirklich zur Lösung gelangt? Niemand darf das behaupten, im Gegenteil, die Krisenhaftigkeit der Lage wird in weiten Kreisen immer offenbarer. Wir haben gelegentlich in anderen Zusammenhängen darauf angespielt, daß viele der heutigen Sexbewegungen zwar auf die Befreiung des Weibes von seiner Entfremdung in der Beziehung zum Mann gerichtet sind, daß sie aber, mit dem ideologischen Maßstab der revolutionären Arbeiterbewegung als Befreiungskampf gegen die ökonomisch-soziale Entfremdung gemessen, bloß auf dem Niveau der Maschinenstürmerei, also auf einem sachlich höchst anfänglichen Niveau stehen. Es wird in ihnen mit Recht betont, daß der bloß wirtschaftliche Fortschritt als Grundlage für die ökonomische Selbständigkeit in der Lebensführung der Frau, als ökonomisches Sprengen der altgewohnten sozialen Entfremdungsformen noch sehr wenig zur wirklichen Lösung der Probleme, zum Durchsetzen der de facto Gleichheit[751] der Frauen in der Arbeit und im Familienleben beigetragen hat. Die Gleichheit

750 {22} Engels: Der Ursprung der Familie, a. a. O., S. 50-5i; ebd., S. 67.

751 {Nota da tradução} Na edição de Benseler, lê-se »De-facto-Gleichheit«. Corrigido segundo o manuscrito p.1124.



satisfazer necessidades de ordenação superior. Basta, talvez, recordar o matrimônio grego do florescimento da pólis, cuja monogamia faz da mulher um tipo de escrava doméstica alienada; contudo, a pulsão socialmente irresistível para um intercâmbio dos sexos em um nível humano mais elevado conquista para si espontaneamente uma esfera de satisfação no heterismo, no qual se »desenvolveram as únicas mulheres gregas que se destacaram do nível geral da mulher do Mundo Antigo por seu talento e gosto artístico (...)«[752]. Que tais mulheres pudessem conseguir essa sua elevação acima de sua alienação »normal« apenas através da sua prostituição, portanto através de uma outra autoalienação, mostra quão estreitos então eram os limites objetivos, interior bem como exterior, traçados para a humanidade nessa esfera. Todavia, ideologicamente, o desenvolvimento da tragédia grega mostra um nítido ser-dirigido para a generidade para si que ignora essa realidade intransponível na vida.

Nos últimos séculos, o desenvolvimento econômico no nível da generidade em si produz enormes progressos: as possibilidades de existência economicamente independente das mulheres tornam-se socialmente realidade em medida crescente, e mulheres insignes (basta pensar em Madame Curie) demostram nitidamente a falsidade de sua inferioridade intelectual ante os homens. Com isso, todavia, realmente alcançou solução o grande problema levantado de Fourier até Marx, acerca da alienação fundamental na relação de homem e mulher, a autoalienação de ambos nessa relação, suas mútuas alienações e tornar-se-alienados? Ninguém pode alegar isso; ao contrário, a criticidade da situação torna-se sempre mais aparente em amplos círculos. Ocasionalmente, em outros contextos, sobre isso aludimos a que muitos dos movimentos sexuais de hoje são de fato dirigidos para a libertação da mulher de sua alienação na relação com o homem, mas que, contudo, medidos com o critério ideológico do movimento revolucionário dos trabalhadores como luta de libertação contra a alienação socioeconômica, estão meramente ao nível dos ludistas, portanto a um nível de fato altamente inicial. Neles, com razão, é sublinhado que o mero progresso econômico com base para a independência econômica no modo de vida da mulher, como o romper econômico das formas de alienação sociais há muito familiares, contribuiu ainda muito pouco para a real solução do problema, para o impor da igualdade *de facto* da mulher no trabalho e na vida familiar. A igualdade

752 {22} Engels: A origem da família, da propriedade e do Estado. Expressão Popular, São Paulo, 2012, p.86.

muß also vor allem auf dem spezifischen Boden ihrer Konfiskation, auf dem der Sexualität selbst erkämpft werden. Die sexuelle Hörigkeit der Frau ist sicher eine der fundamentalsten Grundlagen ihrer Hörigkeit überhaupt, um so mehr als die ihr entsprechenden menschlichen Einstellungen nicht nur im Vorstellungs- und Affektenleben der Männer eine bedeutende Rolle spielen, sondern im Laufe von Jahrtausenden sich ganz tief in die eigene Psychologie der Frau eingegraben und sich dort festgesetzt haben. Der Befreiungskampf der Frau gegen diese ihre Entfremdung ist also deshalb seinsmäßig nicht bloß gegen die vom Mann ausgehenden Entfremdungsbestrebungen gerichtet, sondern muß auch eine eigene innere Selbstbefreiung intentionieren. In dieser Hinsicht hat die moderne Sexbewegung einen entschieden positiven, progressiven Kern. Es ist in ihr — bewußt oder unbewußt — eine Kriegserklärung gegen jene Ideologie des »Habens« enthalten, die, wie wir es bei Marx gesehen haben, eine der fundamentalen Grundlagen jeder menschlichen Entfremdung ist, die auch auf diesem Gebiet ohne eine radikale Kündigung der sexuellen Hörigkeit der Frau unmöglich überwunden werden kann.

Bei aller grundlegenden Bedeutung ist dies aber doch nur ein Moment, wenn auch ein noch so wichtiges der realen, der gesamten Befreiung. Der Mensch bleibt, bei einem noch so weitgehenden Zurückweichen der Naturschranke in unaufhebbarer Weise doch eine Art von Naturwesen, und die Konfiskation, die Verkümmerung seines naturhaften Daseins muß deshalb sein gesamtes Leben entstellen. Es darf aber gleichzeitig nie vergessen werden, daß das Zurückweichen der Naturschranke, das Immergesellschaftlicher-Werden seines Naturwesens nicht minder die Grundlage seiner Existenz als Mensch, als menschliches Gattungswesen, als Individuum bildet. Eine isolierte sexuelle Befreiung allein kann also die zentrale Frage, das Menschlichwerden der Geschlechtsbeziehungen unmöglich zu einer echten Lösung bringen. Sie birgt in sich vor allem die Gefahr, daß vieles, was die bisherige Entwicklung an gesellschaftlicher Vermenschlichung der puren Sexualität errungen hat (Erotik), dabei wieder verlorengeht.[753] Erst wenn die Menschen Beziehungen zueinander finden, die sie in untrennbarer Weise als (gesellschaftlich gewordene) Naturwesen und zugleich als gesellschaftliche Persönlichkeiten vereinen, kann die Entfremdung im Geschlechtsleben wirklich überwunden werden. Die alleinige Betonung des rein sexuellen Moments in diesem — berechtigten und wichtigen — Befreiungskampf kann sehr leicht, wenigstens zeitweilig, die altmodi-

753 {23} Leider ist unsere Erkenntnis dieses Gebiets höchst beschrankt und unsicher. Über die Größenverhältnisse, z. B. der verschiedenen Lösungstypen dieser Frage, wissen wir viel zu wenig. Und zwar nicht nur darüber, wie groß der faktische Umkreis der Befreiungsbewegung überhaupt ist, sondern auch darüber, wie groß der Anteil von echt menschlichen Lösungen an ihr ist.



deve, portanto, ser conquistada antes de tudo no próprio solo de seu confisco, o da sexualidade. A submissibilidade sexual da mulher é certamente uma das bases mais fundamentais de sua submissibilidade em geral, tanto mais na medida em que tanto as atitudes humanas que lha correspondem não apenas desempenham um papel significativo na vida de representação (*Vorstellungs-*) e de afeto do homem, como no curso de milênios gravam-se de todo profundamente na própria psicologia da mulher e nela criaram raízes. Por isso a luta de libertação da mulher ante essa sua alienação, portanto, não é dirigida, ontologicamente, meramente contra esforços de alienação que partem dos homens, mas deve também intencionar a uma própria autolibertação interior. Nesse sentido, o movimento sexual moderno tem um âmago decisivamente positivo, progressista. Há nele — consciente ou inconsciente — uma declaração de guerra contra aquela ideologia do »ter« que, como vimos em Marx, é uma das bases fundamentais de toda alienação humana, a qual, também nessa esfera, é impossível de ser ultrapassada sem um rompimento radical da submissibilidade sexual da mulher.

Não obstante todo o significado fundamental, é, todavia, apenas um momento, ainda que um momento tão importante, da real libertação como um todo. O ser humano permanece, por mais amplo o afastamento das barreiras naturais, de modo inexorável uma espécie de ser natural, e o confisco, a atrofia de sua existência natural deve, por isso, desfigurar sua vida como um todo. Ao mesmo tempo, não pode jamais ser esquecido que o afastamento da barreira natural, o seu tornar-se-sempre-social de seu ser natural, constitui não menos a base de sua existência como ser humano, ser humano genérico, enquanto indivíduo. Portanto uma libertação sexual isolada, por si só, é impossível que traga uma autêntica solução para a questão central, o tornar-se-humano das relações entre os sexos. Ela esconde em si antes de tudo o perigo de que, muito do conquistado no desenvolvimento até agora da humanização social da pura sexualidade (erotismo), com isso perca-se novamente[754]. Apenas quando os seres humanos encontrarem relações mútuas que de modo inseparável os unam como seres naturais (tornados sociais) e, ao mesmo tempo, como personalidades humanas, pode a alienação na vida sexual ser realmente ultrapassada. A ênfase exclusiva no momento puramente sexual nessa luta de libertação — justificada e importante — pode muito facilmente, ao menos temporariamente, substituir as alienações

754 {23} Infelizmente, nosso conhecimento dessa esfera é altamente limitado e inseguro. Sobre a proporção, p. ex., dos diferentes tipos de solução a essa questão, sabemos demasiadamente pouco. E não apenas acerca de quão grande o círculo do movimento de libertação em geral de fato é, mas também acerca de quão grande é, nele, a porção das autênticas soluções humanas.

sehen Entfremdungen durch neumodische ersetzen. Denn Sexualität, etwa nach dem Ausdruck der Kommunistin Kollontai, als »Glas Wasser« hat auch eine wichtige Komponente, die weitgehend jener männlichen Sexualität entspricht, mit der diese die Frauen jahrtausendelang entfremdeten, zugleich freilich auch sich selbst entfremdend. Das häufige Umschlagen solcher Bewegungen ins plattaltmodisch Philisterhafte, das unter dem Deckmantel einer pornographischen Exzentrizität zur Verherrlichung eines wirklichen Masochismus, der selbstgewählten bedingungslosen Unterwerfung der Frau führen kann, zeigt an einem Beispiel diese Gefahr, diese Schranke im Befreiungsprozeß klar auf. Der subjektive Faktor dieses Entfremdungsgebiets ist also noch weit entfernt von einem Ausnützenkönnen jenes Möglichkeitsspielraums, den die ökonomische Entwicklung für die Gattungsmäßigkeit an sich sozial bereits geschaffen hat. Dieses Gebiet ist aber für das Verständnis des dialektischen Zusammenhangs zwischen Gattungsmäßigkeit an sich und für sich und zugleich für die widerspruchsvolle Dynamik des objektiven und des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit — gerade wegen seiner extremen Beschaffenheit — außerordentlich lehrreich. Denn ebenso wie die sozialen Errungenschaften in der objektiven Sphäre der Gattungsmäßigkeit an sich zwar die unerläßlichen Bedingungen für die Überwindung der Entfremdungen schaffen, können sie auf ihre faktische Verwirklichung weitgehend einflußlos bleiben. Das zeigt die Sphäre der geschlechtlichen Verhältnisse in deutlichster Plastik, denn in ihr kann die reale Verwirklichung, die reale Wirksamkeit des subjektiven Faktors nur in der Form einer unaufhaltbar individuellen Praxis zur Verwirklichung gelangen. Die echte Beziehung von Mann und Weib, das volle Inslebenversetzen der Einheit von Sexualität und Menschsein, Persönlichkeitsein kann nur im individuellen Verhältnis je eines konkreten Mannes zu einer konkreten Frau real hervortreten. Der bekannte Engelssche Ausspruch, daß bei aller Allgemeinheit einer jeden gesellschaftlichen Praxis die Bedeutung der Einzelmenschen nie gleich Null ist, erhält hier eine Bestätigung in der Form einer qualitativen Steigerung, die deutlich zeigt, daß der einzelmenschliche Gegenpol der gesellschaftlichen Totalität eine nicht zu unterschätzende, oft Entscheidung bringende Komponente des sozialen Gesamtprozesses ist.

Diese Widerlegung einer — Marx immer völlig fernstehenden — »rein objektiven« gesellschaftlichen Entwicklung, verknüpft mit einer totalen Ausschaltung der wirklich lebenden Einzelmenschen, kann auch in einer weiteren Hinsicht zur wirklichkeitstreuen Ontologie des gesellschaftlichen Seins und Werdens beitragen. Marx hat die menschlichen Probleme des Kommunismus immer in einer sehr zurückhaltenden, absichtlich abstrakt bleibenden Weise behandelt. Mit vollem



antiquadas por novas alienações em moda. Pois a sexualidade segundo, por exemplo, a expressão da comunista Kollontai, enquanto »copo de água«, tem um importante componente que brota amplamente daquela sexualidade masculina com a qual alienaram as mulheres por milênios, ao mesmo tempo, todavia, que alienavam a si próprios. A frequente conversão de tais movimentos ao banal filisteísmo antiquado que, sob o manto de uma excentricidade pornográfica, pode conduzir à glorificação de um masoquismo real, à incondicionada submissão autorrefinada da mulher, demonstra claramente em um exemplo esse perigo, esse limite no processo de libertação. O fator subjetivo dessa esfera de alienação, portanto, está ainda muito longe de poder fazer uso daquele espaço de manobra de possibilidade para a generidade em si que o desenvolvimento econômico já criou socialmente. Essa esfera é, contudo, extraordinariamente instrutiva para a compreensão da conexão entre generidade em si e para si e, ao mesmo tempo, para a dinâmica plena de contradição dos fatores objetivo e subjetivo do desenvolvimento social da humanidade — precisamente devido à sua qualidade extrema. Pois, tal como as conquistas sociais na esfera objetiva da generidade em si criam de fato as condições indispensáveis para a ultrapassagem das alienações, podem permanecer amplamente sem influência sobre a sua realização de fato. Isso mostra a esfera das relações sexuais plasticamente de maneira nítida pois, nela, a real realização, a real operatividade, do fator subjetivo pode alcançar realização apenas na forma de uma práxis individual inexorável. A autêntica relação de homem e mulher, o pleno colocar-na-vida da unidade de sexualidade e ser ser humano, ser personalidade, pode apenas emergir realmente em uma relação individual de um homem concreto com uma mulher concreta. O conhecido dito de Engels de que, apesar de toda generalidade de cada práxis social, o significado do ser humano singular não é jamais igual a zero, recebe aqui uma corroboração na forma de uma intensificação qualitativa a qual mostra nitidamente que o polo oposto à totalidade social, o do ser humano singular, é um componente não desprezível, com frequência portador da decisão do processo social como um todo.

Essa refutação de um desenvolvimento social »puramente objetivo« — sempre completamente distante de Marx —, enlaçado a uma eliminação total do ser humano singular realmente vivo, pode também em um sentido mais amplo contribuir para a, fiel à realidade, ontologia do ser e do devir sociais. Marx tratou dos problemas humanos do comunismo sempre em modo muito contido, mantido deliberadamente abstrato. Com toda

Recht, da es prinzipiell unmöglich ist, konkrete Formen und Inhalte von künftigen menschlichen Reaktionen auch für relativ kurze Strecken des sozialen Prozesses, auch in Fällen, in denen die ökonomischen Komponenten mit hoher Wahrscheinlichkeit vorausbestimmbar sind, vom Standort der jeweiligen Gegenwart auch nur einigermaßen in konkreter Bestimmtheit zu erfassen. Marx hat sich deshalb — in bewußt schroffem Gegensatz zu jedem Utopismus — auf die allerallgemeinsten Prinzipien, oft auf die seinsmäßigen objektiven Voraussetzungen der notwendigen Wandlungen im Wesen der Einzelmenschen beschränkt. Dieses kritische Vermeiden einer jeden utopistischen Einstellung ermöglicht, aus den Perspektiven des Gesamtprozesses bestimmte menschlich konkrete Folgerungen zu ziehen, die geeignet sind, die menschlichen Vorbedingungen einer kommunistischen Gesellschaft mit der ihr entgegenführenden ökonomischen Bewegung in Einklang zu bringen. Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem das Problem der Entfremdung und hier gerade ihre Auswirkungen auf den Menschen als sinnliches Gesellschaftswesen. Wir haben bereits früher die sehr bedeutende Feststellung von Marx angeführt, daß die gesellschaftliche Überwindung des »Habens«, als Grundkategorie der Beziehung der entfremdeten Menschen zu der sie umgebenden Wirklichkeit dahin führen kann, daß die Sinne »unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden« sind. Für den durchschnittlichen Menschen der Klassengesellschaft ist damit etwas ausgesprochen, das — unmittelbar — sehr utopisch klingt. Steht doch sein ganzer Lebensprozeß in schroffer Gegensätzlichkeit dazu, und zwar nicht nur zur Zeit von Marxens Wirksamkeit, in der das materielle Elend der Werktätigen einen solchen Gebrauch der Sinne unmöglich machte, sondern auch, und sogar erst recht in unserer Gegenwart des kapitalistisch manipulierten Wohlstandes. Wenn man nun darin eine Art Utopismus erblicken will, daß Marx diese Verhaltensweise der überwältigenden Mehrzahl der Menschen für gesellschaftlich überwindbar hält, so denke man vor allem — aber bloß vorläufig — an ein so uraltes und auch heute wirksames gesellschaftliches Phänomen wie die Kunst. Freilich muß man dabei von ihrer unbefangenen Betrachtung als gesellschaftlicher Tätigkeit der Menschen in der Gesellschaft ausgehen, nicht von entstellenden Theorien, die entweder in ihr ein — in der Wirklichkeit nirgends vorhandenes — rein kontemplatives Verhalten erblicken oder das in ihr immer enthaltene Parteinehmen ebenso sinnlos einheitlich verabsolutieren.

Die Kunst ist als gesellschaftliche (ideologische) Praxis letzten Endes nur aus dem Modell dieses Gebiets der Arbeit zu verstehen. Wir haben seinerzeit feststellen können, daß jedem praktischen Arbeitsakt eine — möglichst genau wahrheitsgemäße — gedankliche Widerspiegelung des teleologischen Prozesses und seiner



razão, pois é por princípio impossível apreender, mesmo que apenas em uma determinabilidade relativamente concreta, formas concretas e conteúdos de reações humanas futuras, mesmo que por prazos relativamente curtos do processo social, mesmo nos casos em que os componentes econômicos são antecipadamente determináveis com elevada probabilidade do ponto de vista do respectivo presente. É por isso que Marx — em abrupta consciente oposição a todo utopismo — limitou-se aos princípios os mais gerais, com frequência aos pressupostos ontológicos objetivos das transformações necessárias na essência dos seres humanos singulares. Esse evitar crítico de toda postura utópica possibilita enxergar, a partir da perspectiva do processo como um todo, determinadas consequências humanas concretas que são apropriadas para alinhar as pré-condições humanas de uma sociedade comunista com seu movimento econômico que a ela conduz. A nós interessa, nessa conexão, antes de tudo o problema da alienação e, aqui, precisamente seus efeitos sobre o ser humano enquanto ser social sensível. Já citamos anteriormente a constatação muito significativa de Marx de que a ultrapassagem social do »ter« como categoria fundamental da relação do ser humano alienado para com a realidade que o cerca pode levar a que os sentidos »tornaram-se teóricos imediatamente na sua prática«. Para o ser humano médio da sociedade de classe com isso é pronunciado algo que — imediatamente — soa muito utópico. Pois, todo seu processo de vida está em abrupta opositividade com isso e, de fato, não apenas na época da realidade de Marx, na qual a miséria material dos empregados torna impossível um tal uso dos sentidos, mas também, e mesmo ainda mais, em nosso presente da prosperidade capitalisticamente manipulada. Agora, se se quiser divisar um tipo de utopismo em que Marx assegura como socialmente ultrapassável esse modo de comportamento da esmagadora maioria dos seres humanos, pense-se antes de tudo — mas apenas provisoriamente — em um fenômeno social tão antigo e mesmo hoje operante como a arte. Todavia, para isso deve-se partir de sua consideração imparcial enquanto atividade social dos seres humanos na sociedade, não de teorias desfiguradoras que, ou nela divisam um comportamento — na realidade nunca existente — puramente contemplativo ou que, igualmente sem sentido, absolutizam uniformemente o tomar partido nela sempre contido.

A arte, enquanto práxis (ideológica) social, é compreensível apenas a partir do modelo dessa esfera do trabalho. Pudemos constatar, a seu tempo, que a todo ato de trabalho prático deve preceder um reflexo intelectual — o mais verdadeiro possível — do processo teleológico e seu

Objektwelt vorangehen muß. Diese Ineinanderverschlungenheit von teleologisch-praktischer Setzung und wahrheitsgetreuer Wirklichkeitsbetrachtung charakterisiert nun auch das schöpferische Verhältnis in der Kunst und — mutatis mutandis — auch die Rezeptivität ihr gegenüber. Natürlich bringt der Gegensatz von materieller und ideologischer Praxis zugleich wichtige Unterschiede, sogar Gegensätze zwischen ihnen hervor. Der für uns hier wichtigste ist, daß die wahrheitsgetreue Wiedergabe der Wirklichkeit zwar in beiden Gebieten die Voraussetzung des Gelingens (des Werts des Produkts) bildet, daß es sich aber erstens im Arbeitsprozeß um das Herstellen eines für konkrete Aufgaben nützlichen konkreten Objekts handelt und das Erfassen der Wirklichkeit ausschließlich auf dessen bestmögliche konkrete Brauchbarkeit gerichtet ist, das Objekt der Kunst dagegen die gesamte, für den Menschen in Betracht kommende Wirklichkeit sein muß (der Stoffwechsel mit der Natur inbegriffen). Zweitens, daß auf je einer konkreten Produktionsstufe der Wert des Produkts der Arbeit sich scharf danach scheidet, ob es unmittelbar brauchbar oder unbrauchbar ist, während im künstlerischen Schaffen das Feld, die Möglichkeit von Wert oder Unwert außerordentlich weit gestreckt, im voraus kaum bestimmbar ist. Drittens ist der Wert der Arbeit streng zeitgebunden, jeder Schritt der Produktivität kann etwa bis dahin höchst Wertvolles zu völliger Wertlosigkeit degradieren, während für die bedeutenden Produkte der Kunst eine Jahrtausende überdauernde Wirkung möglich ist.

All das hat zur Folge, daß das Arbeitsprodukt der Entfremdung vorwiegend gleichgültig gegenübergestellt ist, aus der höchsten Entfremdung im Arbeitsprozeß können Produkte von höchster gesellschaftlicher Nützlichkeit entstehen, worin gerade diese Neutralität zum Ausdruck kommt. Das Kunstwerk, wenn es wirklich eines ist, hat dagegen ein permanentes, immanentes Gerichtetsein gegen die Entfremdung.[755] Eine einfache »photographisch« noch so vollkommen treue Reproduktion der Wirklichkeit könnte unmöglich derartige Wirkungen auslösen. Es war und ist die Aufgabe der Kunst, den Wegen zur Defetischisierung nachzugehen; hier können und müssen wir uns auf das ontologische Problem beschränken. Die Antwort lautet stets einfach: Indem der Künstler die Welt mit den Augen der echten Individualität, die eine tiefe und energische Intention auf die Gattungsmäßigkeit für sich, des Menschen und seiner Welt in sich schließt, betrachtet, kann mit ihrem bloßen Dasein eine die Entfremdung bekämpfende und eine von ihr befreite Welt in der künstlerischen Mimesis entstehen, ganz unabhängig von den subjektiv-partikularen Anschauungen des Künstlers selbst.

755 {24} Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen 1, S. 696 ff.; GLW II.



mundo de objetos existente. Essa mútua entrelaçabilidade de posição prático-teleológica e consideração fiel da realidade caracteriza, agora, também a relação criativa na arte e — *mutatis mutandis* —também a receptividade ante a ela. Naturalmente, a oposição da práxis material e ideológica produz, ao mesmo tempo, importantes diferenças, até mesmo oposições entre elas. Para nós, aqui, o mais importante é que a descrição fiel da realidade constitui, de fato, em ambas as esferas, o pressuposto do êxito (o valor do produto), pois se trata, antes de tudo, no processo de trabalho de produzir um objeto concreto útil para uma tarefa concreta, e o apreender da realidade está dirigido exclusivamente à sua melhor possível usabilidade concreta, o objeto da arte, pelo contrário, tem de ser a realidade como um todo que entra em consideração para os seres humanos (o metabolismo com a natureza incluso). Segundo, que em cada patamar concreto da produção, o valor do produto do trabalho separa nitidamente se é imediatamente útil ou inútil, enquanto no criar artístico o campo de possibilidade do valor ou do não-valor é extraordinariamente alargado e dificilmente é determinável antecipadamente. Terceiro, o valor do trabalho é estritamente ligado à época, cada passo da produtividade pode degradar algo até então altamente valioso em plenamente sem valor, enquanto para os produtos significativos da arte é possível um efeito que sobreviva por milênios.

Tudo isso tem por consequência que o produto do trabalho é ante a alienação plenamente indiferente, da mais elevada alienação no processo de trabalho podem surgir produtos da mais elevada utilidade social, nos quais se expressa justamente essa neutralidade. A obra de arte, quando de fato é de arte, ao contrário, tem um permanente, imanente, ser-dirigido contra a alienação[756]. Uma simples reprodução »fotográfica« da realidade, por mais perfeitamente fiel, é impossível que possa desencadear tais efeitos. Foi e é tarefa da arte perseguir as vias para a desfetichização; aqui podemos e devemos nos limitar ao problema ontológico. A resposta sempre soa simples: na medida em que o artista considera o mundo com os olhos da autêntica individualidade, que encerra em si uma profunda e enérgica intenção para com a generidade para si, do ser humano em seu mundo em si, de sua mera existência, pode surgir, na mímese artística, um mundo que combate a alienação e dela liberto, de todo independente das concepções particular-subjetivas do próprio artista.

756 {24} Lukács: Ästhetik I: Die Eigenart des Ästhetischen. Luchterhand Verlag, Neuwied, 1963, p.696s; Georg Lukács Werke, vol. II. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlin, p.696 s.

(Die Sinne sind eben, wie Marx fordert, Theoretiker geworden.) Die Klassiker des Marxismus (Marx selbst bereits in der »Heiligen Familie«, Engels über Balzac, Lenin über Tolstoi sprechend) haben auf diese ontologische Grundfrage im Entstehen der Kunstwerke unmißverständlich klar hingewiesen. Die frühe Formulierung von Marx lautet noch einfach und lapidarisch: »Eugene Sue hat sich über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben.« Engels und Lenin geben bereits ausführliche Analysen darüber, wie und wo eine solche konkrete Erhebung stattfinden kann.[757] Das ontologisch Gemeinsame und Bedeutsame liegt darin, daß es sich in sämtlichen untereinander noch so verschiedenen Fällen darum handelt, wie der betreffende Künstler eine persönliche Welt an sich hat, die spontan aus seiner Gattungsmäßigkeit an sich herauswächst, und die er im Schaffensprozeß zu der praktisch vollendeten Überwindung seiner eigenen Partikularität (kritiklose Hinnahme der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich) verwendet, und wie er dadurch als Schaffender eine nicht mehr partikulare Persönlichkeit wird. So Balzac aus einem Menschen mit royalistisch reaktionären Sympathien zum großen synthetischen Kritiker der kapitalistischen Zivilisation, so Tolstoi aus einem Aristokraten mit gefühlsmäßigen Sympathien für die Bauern zu dem Verkünder eines plebejisch-demokratischen Humanismus und zu einer daraus folgenden vernichtenden Kritik der Klassengesellschaft. Diese für die weltgeschichtliche Rolle der Kunst fundamentale Anschauungwird im wesentlichen von vielen großen Künstlern, besonders in ihrer Praxis geteilt, wenn sie auch — falls sie dieses Problem theoretisch überhaupt aufwerfen und nicht bloß in ihrer Praxis realisieren — terminologisch oft ganz anders sprechen.

Diese Frage kann hier natürlich nicht in der ihr geziemenden Breite behandelt werden. Um ihre direkte Beziehung zu unserem Problem, zu dem der Sinne als Theoretiker klar hervortreten zu lassen, sei nur an einzelne Stellungnahmen großer Künstler kurz erinnert. Wir gehen dabei auf die mythisch verdinglichten, oft ins Überirdische projizierten Inspirationslehren nicht näher ein. Wichtiger ist, wie moderne Künstler, für die es selbstverständlich ist, daß ihre partikulare Subjektivität die Basis der sinnlichen Reproduktion der Wirklichkeit in ihren Werken bildet, dennoch das Ich, das der Vollendung des Werks zugrunde liegt, gerade mit der eigenen Partikularität scharf kontrastieren. Die verachtungsvolle Ausschaltung des Autors in seiner Partikularität seitens Flauberts ist wohlbekannt. Tolstoi kritisiert sich wegen seines oft wiederkehrenden partikularsubjektiven Verhaltens zu einzelnen Figuren mit großer Härte. Cezanne hält die eigene partikulare Person für einen guten Registrier-Apparat der Wirklichkeit,

757 {25} MEGA, III, S. 348; MEW 2, S. 181. Lenin: Sämtliche Werke XV, S. 127-131; LW 17, S. 33-37.



(Os sentidos se tornaram, como Marx demanda, teóricos.) Os clássicos do marxismo (o próprio Marx falando já na »Sagrada Família«, Engels acerca de Balzac, Lenin acerca de Tolstoi) apontaram inequivocamente claro essa base ontológica para o surgir das obras de arte. A formulação inicial de Marx soa simples e lapidar: »Eugène Sue elevou-se acima do horizonte de sua estreita concepção de mundo«. Engels e Lenin já deram análises detalhadas de como e onde uma tal elevação concreta pode ocorrer.[758] O ontologicamente comum e significativo está em que, em todos os casos entre si tão diferentes, de como o artista em questão tem um mundo pessoal em si que brota espontaneamente a partir de sua generidade em si e que ele, no processo de criar, emprega-o para a consumada ultrapassagem na prática de sua própria particularidade (*Partikularität*) (aceitação acrítica da respectiva generidade em si) e como ele, enquanto criador, através disso torna-se uma personalidade não mais particular (*partikulare*). Assim Balzac, de um ser humano com simpatias realistas reacionárias, ao grande crítico sintético da civilização capitalista; assim Tolstoi, de um aristocrata com simpatias emocionais para com os camponeses, ao pregador de um humanismo democrático-plebeu e a uma, que disso se segue, crítica aniquiladora da sociedade de classes. Essa concepção, fundamental para o papel histórico-mundial da arte, é essencialmente compartilhada por muitos grandes artistas, — no caso em que levantam esse problema teoricamente em geral, e não apenas o realizem em sua práxis — mesmo se, com frequência, terminologicamente, falem de todo diferente.

Essa questão não pode aqui, naturalmente, ser tratada em sua amplitude apropriada. Para permitir esclarecer a sua direta relação com nosso problema, o dos sentidos enquanto teóricos, seja brevemente relembrada apenas as tomadas de posição singulares de grandes artistas. Para isso não nos aproximaremos das doutrinas de inspiração miticamente coisificadas, com frequência projetadas ao supraterreno. O importante é como artistas modernos, para os quais é evidente que sua subjetividade particular constitui a base da reprodução sensível da realidade em suas obras, apesar disso contrastem agudamente o eu, que repousa na base da consumação da obra, justamente com a própria particularidade (*Partikularität*). A depreciativa exclusão do autor em sua particularidade (*Partikularität*) por parte de Flaubert é bem conhecida. Tolstoi se critica com grande dureza por seu frequentemente recorrente comportamento subjetivo-particular para com figuras singulares. Cézanne toma sua própria pessoa particular (*partikulare*) como um bom aparato-registrador da realidade,

758 {25} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.194; Lenin: Sämtliche Werke. Verlag für Literatur u. Politik, Viena, 1927, Vol. XV, p. 127-31; LW, Vol. 17, p.33-7.

wenn diese aber sich in die Reproduktion der Wirklichkeit einmengt, lehnt er diese Tätigkeit des »Erbärmlichen« radikal ab, da sie das Wesentliche, was er vom Kunstwerk fordert, der Natur in den erscheinungsmäßigen Veränderungen ihres Ansichseins Dauer zu verleihen, trübt und stört. Der Gegensatz von partikulärer Persönlichkeit und Erhebungen über sie ließe sich noch durch zahlreiche Bekenntnisse dieser Art belegen; unabhängig davon, wie dies formuliert wird, liegt dieser Gegensatz der Selbstverständigung echter großer Künstler immer wieder zugrunde.

In jeder dem Wesen nach angemessenen Rezeptivität spielt sich ein vielfach ähnlicher Prozeß ab. Die theoretisch von der Kunstgeschichte (im weitesten Sinne) höchst selten registrierte Tatsache, daß bloß naturalistische Werke (Wiedergabe der Welt vom Blickpunkt des partikular-unmittelbaren Menschen) sehr rasch veralten, während das künstlerische Erfassen der Erhebung darüber, in die Welt der Gattungsmäßigkeit für sich jahrtausendelang lebendig wirkend überdauern kann, ist ein Zeichen der gesellschaftlichen Realität und Bedeutsamkeit dieser ontologischen Konstellation. Darin kommt ein weiterer, äußerst wichtiger Zug der Gattungsentwicklung zum Vorschein, daß nämlich die spontan gesellschaftliche Ausbreitung der Gattungsmäßigkeit an sich zwar bei sehr vielen Menschen zumeist auf dem Niveau der Partikularität stehenzubleiben pflegt, daß sie aber ebenfalls spontan stets Möglichkeitsspielräume für die Gattungsmäßigkeit für sich hervorbringt. Um vorläufig auf dem Gebiet der Kunst, und zwar auf dem ihrer wesentlich sinnlichen Objektivationen zu bleiben, ist in Ungarn vom Komponisten Zoltän Kodály, dem Freund und Mitstreiter Bela Bartók s, die Initiative zu einer sehr erfolgreichen und noch mehr versprechenden pädagogischen Bewegung eingeleitet worden. Sie geht von der Überzeugung Kodálys aus, daß es keinen unmusikalischen Menschen gibt, nur musikalisch schlecht erzogene. Von dieser Grundanschauung aus sind Lehrpläne entstanden und zum Teil verwirklicht worden, denen zufolge schon bis jetzt breite Massen zur Fähigkeit, höchste Musik von Bach bis Bartóknicht nur rezeptiv angemessen aufzunehmen, sondern bis zu einer bestimmten Höhe auch adäquat zu reproduzieren, ausgebildet wurden. Andererseits zeigt die Massenhaftigkeit der spontan entstandenen, von ursprünglicher künstlerischer Empfindung erfüllten Kinderzeichnungen, daß solche Möglichkeiten generell vorhanden und wirksam sind. Daß diese urwüchsig visuellen Fähigkeiten der Kinder am Problem der wahrhaften Wiedergabe der Wirklichkeit zu scheitern pflegen, zeigt bloß die allgemeinen Grenzen einer solchen Spontaneität auf, ist aber keine Widerlegung der These, daß die bloß partikular-sinnliche Einstellung zur Welt die Möglichkeit in sich birgt, ins Nichtpartikulare hinüberwachsen zu können.



mas quando isto se imiscui na reprodução da realidade, rejeita radicalmente essa atividade da »miserável«, já que ela turva e perturba o essencial que ele demanda da obra de arte, conferir duração à natureza nas alterações aparentes de seu ser-em-si. A oposição da personalidade particular (*partikularer*) e elevações acima dela deixa-se evidenciar ainda através de numerosas confissões desse tipo; independentemente de como é formulada, essa oposição repousa seguidamente na base do autoentendimento dos grandes artistas autênticos.

Em toda receptividade adequada à essência tem lugar um processo em muitos casos semelhante. O fato, teoricamente muitíssimo raramente registrado pela história da arte (no sentido mais amplo), de que a obra meramente naturalista (descrição do mundo com o foco do ser humano imediato-particular (*partikular*)) muito rapidamente torna-se ultrapassada, enquanto o apreender artístico da elevação para além dela pode sobreviver ativamente viva por milênios no mundo da generidade para si, é um sinal da realidade social e significabilidade dessa constelação ontológica. Nisso aflora um traço mais amplo, extremamente importante do desenvolvimento social, a saber, que a expansão social espontânea da generidade em si costuma, de fato, para muitíssimos seres humanos, na maioria das vezes, interromper-se no nível da particularidade (*Partikularität*), mas que ela, também espontaneamente sempre produz espaços de manobra de possibilidade para a generidade para si. Para provisoriamente permanecer na esfera da arte e, de fato, nas suas objetivações essencialmente sensíveis, foi implementada na Hungria, pelo compositor Zoltán Kodály, amigo e companheiro de Bela Bartók, a iniciativa para um movimento pedagógico muito exitoso e ainda mais promissor. Ele parte da convicção de Kodály de que não há nenhum ser humano não-musical, apenas musicalmente mal-educado. Dessa concepção fundamental surgiram currículos que foram em parte realizados, de acordo com os quais já foram até agora instruídas amplas massas, não apenas para a capacidade de adequadamente receber receptivamente a mais elevada música de Bach e Bartók mas, ainda, mesmo a de reproduzi-la até um determinado nível. Por outro lado, a massa de desenhos infantis que surge espontaneamente, plenos de originárias emoções artísticas, mostra que tais possibilidades são em geral existentes e operantes. Que essas capacidades visuais originárias das crianças costumem falhar ante o problema da descrição verdadeira da realidade mostra meramente os limites gerais de uma tal espontaneidade, mas não é nenhuma refutação da tese de que a mera atitude sensível-particular (*partikular*) para com o mundo traz em si a possibilidade de poder ir para além do não-particular (*Nichtpartikulare*).

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, daß die Überwindung der Partikularität als Möglichkeit für alle Menschen in den verschiedensten Lebenssphären latent ständig vorhanden ist. Der Unterschied dieser Art der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Höherentwicklung von der rein ökonomischen der Gattungsmäßigkeit an sich ist eben, daß diese sich dem Wesen nach unabhängig von Wissen und Wollen der Menschen durchsetzt, während in jener die Intentionen der teleologischen Setzungen auf die Ergebnisse unmittelbar und entscheidend einwirken, wenn sie auch nicht notwendig von einem richtigen Bewußtsein begleitet werden. Und zwar naturgemäß in einer widerspruchsvolleren, ungleichmäßigeren Weise als die rein oder vorwiegend ökonomischen Tendenzen. Beide beruhen zwar unmittelbar auf teleologischen Setzungen der Einzelmenschen. Die ökonomischen Tendenzen setzen sich aber in einer Weise durch, daß sie den Einzelmenschen Aufgaben stellen, die diese, bei Strafe des Untergangs, nur in bestimmten, ökonomisch vorgeschriebenen Weisen beantworten können. Wir haben freilich gesehen, daß der direkt wirkende Überbau der jeweiligen ökonomischen Struktur auf den Gebieten der sie unmittelbar ergänzenden Ideologien (Recht etc.) schon bedeutendere Ungleichmäßigkeiten zeigt (etwa Rezeption oder Nichtrezeption des römischen Rechts). Diese Ungleichmäßigkeiten können jedoch von den Subjekten aus wirksam werden, wenn die einzelmenschlichen teleologischen Setzungen sich zu einem gesellschaftlich relevanten subjektiven Faktor der jeweiligen Ordnung verdichten. Die Beschaffenheit ihrer Wirksamkeit muß also, bei bestimmten Abweichungen von der rein ökonomischen Praxis, doch manche und nicht unwichtige Züge von deren Wesensart als Grundlage der eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit besitzen.

Die Objektivationen auf dem Niveau der reinen Ideologie sind natürlich ebenfalls den allgemeinen Entwicklungsnotwendigkeiten der Menschheitsgeschichte unterworfen. Sie unterscheiden sich von den oben erwähnten vor allem darin, daß ihre Objektivation und Verwirklichung neue Nuancen des Sinnes erhält. Dieses Neue tritt darin zutage, welches Gewicht die Entäußerung innerhalb ihrer untrennbaren Einheit mit der Vergegenständlichung besitzt. Es ist klar, objektiv kann jene aus keiner real vollzogenen teleologischen Setzung eliminiert werden; ob sie bewußt oder gar zum Problem wird, kann allerdings zuweilen gesellschaftlich unmittelbar vernachlässigt werden, so etwa in der Sklavenarbeit; aber gerade hier zeigt es sich — objektiv ökonomisch —, daß die gesellschaftliche Summe dieser ignorierten individuellen Komponente als letzter Grund für ihre Minderwertigkeit, für den geringen Grad ihrer Produktivität zum Ausdruck gelangt. Über den anderen Pol muß gesagt werden, daß die innere Tendenz zur Entäußerung, zum Ausdruck der menschlichen Individualität eine physiognomielose bloße Stim-



Já essas poucas indicações mostram que a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) como possibilidade para todos os seres humanos nas mais diferentes esferas da vida é latente e permanentemente existente. A diferença desse tipo de práxis social e seu desenvolvimento ascendente da generidade em si puramente econômica é justamente que esta se impõe independentemente dos desejos e vontades dos seres humanos, enquanto naquela as intenções das posições teleológicas afetam imediata e decisivamente os resultados, mesmo se não são necessariamente acompanhadas por uma consciência correta. E, de fato, naturalmente, em um modo muito mais pleno de contradição, mais desigual, que as tendências pura ou prevalentemente econômicas. Ambas, de fato, baseiam-se imediatamente em posições teleológicas dos seres humanos singulares. As tendências econômicas se põem, todavia, em um modo que colocam aos seres humanos singulares tarefas que, sob pena de ruína, devem ser respondidas apenas em modos determinados, economicamente prescritos. Vimos, contudo, que a infraestrutura diretamente operante da respectiva estrutura econômica sobre as esferas das ideologias (Direito, etc.) que a imediatamente complementam (por exemplo, recepção ou não-recepção do Direito romano) já mostra significativas desigualdades. Essas desigualdades podem se tornar operantes, todavia, a partir dos sujeitos, quando as posições teleológicas dos seres humanos singulares se condensam em um fator subjetivo socialmente relevante da respectiva ordenação. A qualidade de sua operatividade, portanto, apesar de determinados desvios da pura práxis econômica, deve ainda possuir muitos e não desimportantes traços de seu tipo de essência como base da própria realidade social.

As objetivações ao nível da pura ideologia são, naturalmente, igualmente sujeitas às necessidades gerais de desenvolvimento da história da humanidade. Elas se diferenciam das acima mencionadas antes de tudo por sua objetivação e realização conterem novas nuanças de sentido. Esse novo vem à luz no peso que exteriorização possui no interior de sua inseparável unidade com a objetivação. É claro que, objetivamente, aquela não pode ser eliminada de nenhuma posição teleológica realmente consumada; se ela se torna consciente ou, mesmo, um problema, pode contudo ser imediatamente por vezes socialmente negligenciada, como por exemplo no trabalho escravo; todavia precisamente aqui se mostra — econômico-objetivamente — que a soma social desses componentes individuais ignorados alcança expressão como fundamento último para sua inferioridade, para o pequeno grau de sua produtividade. Sobre o outro polo deve ser dito que a tendência interior à exteriorização, à expressão da individualidade humana, permanece uma mera propensão de ânimo sem fisionomia,

mung, eine unbestimmte, abstrakte Möglichkeit bleibt, wenn sie nicht imstande ist, für sich eine wie immer geartete Vergegenständlichung zu finden. Die bei allen inneren Divergierungen der beiden Komponenten untrennbare Einheit im Akt der teleologischen Setzung enthält die klare, unwiderlegliche Kritik aller Anschauungen, die der spiritualistisch isolierten menschlichen Individualität (der »Seele«) ein Sein sui generis, das vom gesellschaftlichen Sein des Menschen unabhängig existieren könnte, zusprechen. Die Geltung etwa für alle Vernunftwesen, womit die Ethik Kants diese Unabhängigkeit von der Gesellschaft zu begründen vermeint, hält keiner ontologischen Kritik stand. Denn der kategorische Imperativ, mit dessen Hilfe Kant zu dem nicht partikularen Mensch gelangen will, isoliert diesen zwar unmittelbar und scheinbar von der Welt der Partikularitäten, kann jedoch kein reales Kriterium für die in ihm enthaltenen Vergegenständlichungen und Entäußerungen bieten. Denn sowohl dieser Imperativ selbst wie sein alleiniges Geltungsgebiet (Vernunftwesen) sind nichts weiter als eine sich auf Logik beschränkende, das Seinsfundament logisch entstellende Abstraktion der eigentlichen gesellschaftlichen Welt von allen ihren Tendenzen auf Gattungsmäßigkeit für sich. Die Logisierung versetzt diese Akte in einen sozial luftleeren Raum, und die daraus gefolgerte Widerspruchslosigkeit, als abstraktive Verallgemeinerung, führt in allen wesentlichen konkreten Fragen zu unlösbaren Antinomien.(Man denke an das bekannte, auch hier bereits erwähnte Beispiel von Deposit.) Durch diese logizistische Struktur ist nämlich einerseits der kategorische Imperativ aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Sphäre abstraktiv herausgehoben, er verliert ihren seinsmäßig ursprünglichen und entscheidenden, auf die Ereignisse der Wirklichkeit konkret antwortenden Charakter, andererseits muß die hier postulierte Vernunftswelt eine prinzipiell widerspruchslose sein, womit derartige fundamental ethische Phänomene wie der Konflikt der Pflichten aufhören, Gegenstände der Ethik zu sein, usw. usw.

Wenn wir also dieser für das Verständnis der Entfremdung entscheidend wichtigen Konstellation wirklich näher kommen wollen, müssen wir alle derartigen idealistischen Isolierungsversuche der individuellen Ethik von ihrem real seinsmäßigen, gesellschaftlich-geschichtlichen Boden beiseite schieben, uns ausschließlich auf die wirkliche Dialektik der Vergegenständlichung und Entäußerung (Entwicklung der Fähigkeiten und der Persönlichkeit) konzentrieren. Die spontan notwendige Entstehung und Entfaltung der Vergegenständlichung haben wir soeben geschildert. Um die Eigenart der Entäußerung zu begreifen, mußten wir kurz auf den Gegensatz des hier Gemeinten zu der idealistischen Entgesellschaftung der Individualität hinweisen. Denn es handelt sich um ein Verhalten, dessen Genesis und Auswirkung zu allertiefst gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist,



uma possibilidade indeterminada, abstrata se se ela não é capaz de encontrar para si como sempre uma objetivação adequada. Apesar das divergências de ambos os componentes, a inseparável unidade no ato da posição teleológica contém uma clara, irrefutável, crítica a todas as concepções que adjudicam à individualidade humana espiritualmente isolada (a »alma«) um ser *sui generis*, que poderia existir independente do ser social dos seres humanos. A validade, por exemplo, para todos os seres racionais, com a qual a ética de Kant pensa justificar essa independência da sociedade, não resiste a nenhuma crítica ontológica. Pois o imperativo categórico, com a ajuda do qual Kant quer alcançar o ser humano não particular (*partikularen*), o isola, de fato, imediata e aparentemente, do mundo da particularidade (*Partikularitäten*), não pode, todavia, oferecer nenhum critério real para as objetivações e exteriorizações nele contidas. Pois tanto esse próprio imperativo, quanto sua exclusiva esfera de validade (seres racionais) não são mais que uma abstração limitada à lógica, o fundamento ontológico da abstração logicamente desfigurante de todas as tendências do mundo social real para a generidade para si. A logicização move esses atos a um espaço social vazio, e a não contraditoriedade daí deduzida, como generalização abstrativa, conduz a antinomias insolúveis em todas as questões essencialmente concretas. (Pense-se no exemplo conhecido, aqui já mencionado, do depósito.) Através dessa estrutura logicista, o imperativo categórico é de fato, por um lado, abstrativamente retirado da esfera histórico-social, perde seu caráter ontológico originário e decisivo de responder concretamente aos eventos da realidade; por outro lado, o aqui postulado mundo da razão tem de ser, por princípio, sem contradição, com o que fenômenos éticos fundamentais como o conflito das obrigações cessam de ser objetos da ética e assim por diante.

Se quisermos realmente nos aproximar, para o entendimento da alienação, dessa constelação decisivamente importante, devemos colocar de lado todas estas tentativas idealistas de isolamento da ética individual de seu solo ontologicamente real, histórico-social e devemos exclusivamente nos concentrar na dialética real de objetivação e exteriorização (desenvolvimento das capacidades e da personalidade). O surgimento e o desdobramento espontaneamente necessário da objetivação, há pouco descrevemos. Para compreender a peculiaridade da exteriorização tivemos de apontar brevemente à oposição do que aqui se pensa com a dessocialização idealista da individualidade. Pois se trata de um comportamento cuja gênese e efeito são o mais profundamente determinados histórico-socialmente,

wenn auch seine unmittelbare Erscheinungsweise oft Gegensätzlichkeiten zu der spontanen Notwendigkeit der Vergegenständlichungsformen in ihrer jeweils normalen Erscheinungsweise zeigt. Die objektiv untrennbare Einheit von Vergegenständlichung und Entäußerung bleibt dabei selbstredend bestehen, obgleich in ihrer inneren Struktur wichtige Veränderungen vor sich gehen. Die wichtigste dabei ist eine gewisse objektive Präponderanz der Entäußerung in der vollendeten Objektivation der teleologischen Setzungen. Diese Präponderanz darf freilich nicht allzu wörtlich, nicht allzu direkt verstanden werden. Wir haben ja eben in den Feststellungen von Marx und seinen bedeutenden Nachfolgern, in den Konfessionen etwa Cézannes, sehen können, daß das Überwinden der partikularen Subjektivität die entscheidende Voraussetzung gerade der echten Objektivation (also der echten Vergegenständlichung) bildet. Diese ist aber — in sämtlichen Fällen des echten Gelingens — nicht einfach eine Vergegenständlichung, sondern zugleich, untrennbar davon, eine Entäußerung des nicht mehr partikularen Subjekts. Im Gegensatz also zu den Objektivierungen der Gattungsmäßigkeit an sich, wo die Adäquatheit der Entäußerung des Subjekts nichts oder wenigstens wenig Entscheidendes mit dem objektiven Gelingen oder Mißlingen der Vergegenständlichung zu tun hat, ist hier eine angemessene Vergegenständlichung ohne eine Entäußerung gerade dieser Art, die eben das nicht partikulare Subjekt angemessen zum Ausdruck bringt, unmöglich. Es entsteht also eine hohe Form der in die Objektivation rein aufgegangenen Subjektivität, obwohl oder gerade weil die Intention der Setzung gerade auf das Eliminieren (allerdings der partikularen) Subjektivität gerichtet war. Diese Struktur zeigt sich in allen hohen Formen der Ideologie, selbstredend, was hier leider nicht entsprechend behandelt werden kann, die echt ethische Praxis der Individuen mitinbegriffen.

Damit sind natürlich bloß die beiden Pole der Objektivationen ihren wichtigsten, inneren dynamischen Strukturverhältnissen entsprechend charakterisiert. Wenn wir nun einen Blick auf die Prinzipien der Übergänge zwischen ihnen werfen, so müssen wir, wie schon bis jetzt, davon ausgehen, daß die Entfremdung nur eines der Phänomene der Vergesellschaftung ist. Sei ihre Wichtigkeit noch so groß, darf sie nie als alleinige Objektivation des gesellschaftlichen Prozesses betrachtet werden. Eine solche Auffassung wäre bloß eine sozial transformierte Wiedergeburt von Hegels Fehler, nämlich der allgemeinen Identifikation von Entfremdung und Gegenständlichkeit (Vergegenständlichung). Die Übergangsformen zwischen den Objektivationen der Gattungsmäßigkeit an sich und für sich, in ihrem Zusammenhang mit der partikularen und nicht mehr partikularen Persönlichkeit, zeigen in ihrer Dynamik zweierlei Richtungen. Erstens garantiert das bloße Faktum der soeben beschriebenen Objektivation mit der Präponderanz der



mesmo quando seu modo de aparência (*Erscheinungsweise*) imediato com frequência mostre opositividades para com a necessidade espontânea das formas de objetivação em seu modo fenomênico (*Erscheinungsweise*)[759] a cada vez normal. A unidade objetivamente indivisível de objetivação e exteriorização permanece, com isso, evidentemente, existente, ainda que em sua estrutura interna recorram importantes alterações. A mais importante delas é uma certa preponderância objetiva da exteriorização na objetivação consumada da posição teleológica. Essa preponderância, contudo, não deve ser compreendida nem demasiado literalmente, nem demasiado diretamente. Já pudemos ver acima, nas constatações de Marx e de seus seguidores significativos, e nas confissões, por exemplo de Cézanne, que a ultrapassagem da subjetividade particular (*partikularen*) constitui o pressuposto decisivo justamente da objetivação (*Objektivation*) autêntica (portanto, da autêntica objetivação (*Vergegenständlichung*)). Esta, todavia, é — em todos os casos de êxito autêntico, não uma simples objetivação (*Vergegenständlichung*), mas ao mesmo tempo, inseparável dela, a exteriorização de um sujeito não mais particular (*partikularen*). Em oposição, portanto, às objetivações (*Objektivierungen*) da generidade em si, em que a adequabilidade da exteriorização do sujeito nada ou quase nada tem a ver com o sucesso ou insucesso objetivo da objetivação (*Vergegenständlichung*), aqui é impossível uma objetivação (*Vergegenständlichung*) adequada sem uma exteriorização precisamente desse tipo, que justamente expresse adequadamente o sujeito não mais particular (*partikulare*). Surge, portanto, uma forma superior de subjetividade puramente absorvida na objetivação, embora ou precisamente porque a intenção da posição era dirigida precisamente à eliminação da subjetividade (evidentemente, da particular). Essa estrutura se mostra em todas as formas elevadas de ideologia, inclusa naturalmente, o que aqui infelizmente não pode ser pertinentemente tratado, a autêntica práxis ética dos indivíduos.

Com isso são meramente caracterizados, naturalmente, ambos os polos das objetivações (*Objektivationen*) em correspondência às suas relações estruturais mais importantes, internamente dinâmicas. Se lançamos um olhar aos princípios de transição entre elas, devemos, como até agora, partir de que a alienação é apenas um dos fenômenos da socialização. Por maior que seja sua importância, ela não deve jamais ser considerada a única objetivação (*Objektivation*) do processo social. Uma tal visão seria meramente um renascimento social transformado do erro de Hegel, a saber, da identificação geral de alienação e objetividade (objetivação (*Vergegenständlichung*)). As formas de transição entre as objetivações (*Objektivationen*) da generidade em si e para si, em sua conexão com a personalidade particular (*partikularen*) e não mais particular (*partikularen*), mostram em sua dinâmica duas direções. Primeiro, o mero fato da há pouco descrita objetivação (*Objektivation*) com a preponderância da

759 {Nota da tradução} »Erscheinungsweise« recebeu, nesta frase, diferentes traduções. Scarponi (p.600), traduziu por »modo imediato di manifestarsi« e »modo di presentarsi«; Schneider (p.620) traduziu por »modo fenomênico imediato« e »modo fenomênico normal«; Chicote (p.72) optou por »modo de manifestación inmediata« e »modos de manifesstaciones normales« e Morbois (p.324): »sa manifestation immédiate« e »manifestations normales«.

Entäußerung keineswegs den Sieg der Gattungsmäßigkeit für sich über die an sich, des Überpartikularen über das Partikulare. Wenn einmal ideologische Formen zum Ausfechten solcher Konflikte entstanden sind, so können die hier stattfindenden teleologischen Setzungen sowohl die Objektivationen der Gattungsmäßigkeit an sich wie die der für sich seienden herbeiführen. Die Geschichte zeigt sogar, daß eine sehr große Anzahl der Kunstwerke, der Philosophien, der — der Form nach — ethischen Lebensentscheidungen nicht nur sich nicht über das Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich, der Partikularität im individuellen Leben erhebt, sondern sogar in bewußter Weise deren gesellschaftlich-menschliche Superiorität unterstützt. Man denke bloß an die »action gratuite« Gides als Prinzip des menschlichen Handelns. Es zeigt sich also sogleich, daß, wenn man Tendenzen innerhalb des gesellschaftlichen Seins verfolgt, man sie stets und vor allem auf Gehalt und Richtung hin zu beurteilen hat, nicht nach dem Formengebiet, dem sie freilich notwendig angehören. Eine Ausnahme bildet bloß die Sphäre der reinen Ökonomie, in der bestimmte Tendenzen sich, freilich dem Tempo, dem konkreten Geradesosein nach, oft in sehr verschiedener Weise, aber doch letzten Endes zwangsläufig durchsetzen. Auf allen ideologischen Gebieten kann man vor allem gesellschaftlich gestellte Fragen und alternative Antworten auf sie als Grundcharakter beobachten. Dieser Alternativcharakter bezieht sich nicht bloß auf die vom jeweiligen gesellschaftlichen Sein aufgeworfenen Fragen — man denke an solche Kontraste wie Descartes—Pascal, Hegel—Kierkegaard etc. —, sondern auch auf Niveau, Richtung, Intention etc. der Antworten, die Möglichkeiten also, daß die höchsten ideologischen Formen nicht dem Bewußtmachen der Gattungsmäßigkeit für sich, der Entfaltung der echten menschlichen Persönlichkeit, dem Bekämpfen der Entfremdung in ihnen dienen, sondern im Gegenteil nicht bloß die Gattungsmäßigkeit an sich als allein mögliche Daseinsform empfinden, sondern mehr oder weniger bewußt darauf gerichtet sind, die Irreführung, die Herabsetzung der Persönlichkeit bis zur bloßen Partikularität, das Befestigen der Entfremdung zu fördern.

Natürlich ist auch eine ideologische Gegenbewegung immer wieder feststellbar. Es wird erst in der Ethik möglich sein, genau klarzulegen, wie die verschiedenen ideologischen Formen, die die menschliche Praxis unmittelbar regeln, faktisch ununterbrochen ineinander übergehen, einander als Begründung, Ergänzung etc. fortwährend benötigen. Diese Beschaffenheit ihrer Dynamik hat für unser gegenwärtiges Problem zur Folge, daß viele ideologische Äußerungsweisen, die unter formalen Bedingungen die Ausbildung, die Verfestigung etc. der Gattungsmäßigkeit an sich zu fördern pflegen, wichtige, oft sogar entscheidende Funktionen in der Entwicklung ihres Fürsichseins spielen können. Die Möglichkeit eines



exteriorização de modo algum garante a vitória da generidade para si sobre a em si, do para-além-do-particular sobre o particular (*Partikulare*). Uma vez surgidas as formas ideológicas para o dirimir de tais conflitos sociais, as posições teleológicas que aqui ocorrem podem levar tanto a objetivações das existentes generidade em si quanto a da generidade para si. A história mostra, até mesmo, um grande número de obras de arte, de filosofias, de — segundo a forma — decisões éticas de vida que não se eleva para além do nível da generidade em si, da particularidade (*Partikularität*) das vidas individuais, mas, mesmo em modo consciente, nela apoia sua superioridade humano-social. Pense-se meramente na »*action gratuite*« de Gide como princípio do agir humano.

Mostra-se, portanto, imediatamente, que, quando se perseguem as tendências sociais, tem-se de julgá-las sempre e antes de tudo sobre o conteúdo e direção a que, de fato, necessariamente pertencem, não segundo a esfera formal. Uma exceção constitui apenas a esfera da pura economia, na qual determinadas tendências se impõem, todavia, de modo muito diferente segundo o ritmo, segundo o concreto ser-precisamente-assim, mas, por último, inevitavelmente. Em todas as esferas ideológicas podem-se observar, como caráter fundamental, antes de tudo questões socialmente postas e respostas alternativas a elas. Esse caráter de alternativa não se relaciona meramente às questões abertas pelo respectivo ser social — pense-se em tais contrastes como Descartes-Pascal, Hegel-Kierkegaard, etc. —, mas ao nível, direção, intenções, etc., das respostas, das possibilidades, portanto, de que as formas ideológicas mais elevadas não auxiliem a tornar consciente a generidade para si, o desdobramento da autêntica personalidade humana, o combate, nelas, da alienação, mas, ao contrário, não apenas sintam a generidade em si como a única forma possível de existência, como ainda, mais ou menos conscientes, são dirigidas ao desencaminhar, ao rebaixamento da personalidade até à mera particularidade (*Partikularität*), a promover a fixação da alienação.

Naturalmente é também repetidamente constatável um contramovimento ideológico. Apenas na ética será possível esclarecer precisamente como as diferentes formas ideológicas, que imediatamente regem a práxis humana, de fato ininterruptamente traspassam uma nas outras, continuamente necessitam uma da outra como fundamentação, complementação, etc. Essa qualidade de sua dinâmica tem para nosso presente problema a consequência que muitas formas de manifestação ideológicas que costumam, em condições normais, promover a formação, a consolidação, etc., da generidade em si podem desempenhar funções importantes, com frequência mesmo decisivas, no desenvolvimento do seu ser-para-si. A possibilidade de uma tal

derartigen Funktionswechsels ist natürlich jeweils gesellschaftlich-geschichtlich bedingt. Darum muß er in den verschiedenen Formationen nicht nur sehr verschiedene Inhalte, Formen, Richtungen etc. zeigen, es erhalten sogar verschiedene Gebiete im Laufe der Menschheitsentwicklung ganz entgegengesetzte Bedeutungen, die nur ein formalistischer Soziologismus auf einen Nenner zu bringen imstande ist. Man denke etwa an die einen Gesellschaftszustand konservierenden Funktionen der Tradition. Auf jener Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung, die wir in anderen Zusammenhängen, mit Marx, dahin charakterisiert haben, daß ihre ökonomische Reproduktion auf einer bestimmten Stufe ein Optimum erreicht, das von der weiteren Entwicklung der Produktivkräfte nur zerstört werden kann, entstand etwa die antike Kunst. In ihr hat die moralischpolitisch ungebrochene Polisbürgerschaft eine entschiedene Tendenz auf die damals mögliche Gattungsmäßigkeit für sich, während der Auflösungsprozeß in der Zerstörung dieses Seins und der aus ihr entsteigenden Traditionen — bei vielfacher Progressivität in anderen Hinsichten — zur Privatisierung des ganzen Lebens, zur Degradierung des Fürsich zu einem bloßen Ansich der Gattungsmäßigkeit führen muß. Ganz anders in den vollendeten vergesellschafteten Formationen, in denen die Entwicklung der Produktivkräfte keine Widersprüche dieser Art aufwirft. Die konservierende Rolle der Tradition kann also bei veränderter ökonomischer Struktur entweder eine Tendenz zum Fürsich oder eine zum Ansich haben. Marx hat, wie wir gesehen haben, mit Recht davor gewarnt, solche »bornierten« Vollendungen zu überschätzen, sie als Vorbilder für die Gegenwart zu betrachten. Er hat aber gleichzeitig die Selbstzufriedenheit in unserer derartigen Gesellschaft als »gemein« charakterisiert[760] und an einer anderen Stelle gezeigt, daß sogar das auf Mißverständnis beruhende Verherrlichen der Polismenschen ideologisch notwendig war, um der Umwandlung des feudalen Absolutismus in die bürgerliche Gesellschaft den notwendigen welthistorischen Schwung zu geben.

Es ist Aufgabe des Historikers, die Mißverständnisse in diesen Ideologien festzustellen. Indem jedoch die Ideologien aus diesen Mißverständnissen Vehikel zum Ausfechten solcher epochalen Gegensätze gemacht haben, wurden sie praktisch zu Förderern des Kampfes um das gattungsmäßige Fürsichsein in der Menschheitsgeschichte. Es ist freilich für die konkrete Charakteristik dieser — und jeder anderen derartigen — Kontinuität notwendig zu wissen, daß im Verbreiten und Durchsetzen dieser Wendung nicht die Tradition, sondern das Recht (Konstitution) das vermittelnde Medium war. Das Recht ist nun im normalen

760 {26} Marx: Rohentwurf, Moskau, 1939, S. 387-388; MEW 42, S. 395 f.



mudança de função é, naturalmente, determinada sempre histórico-socialmente. É por isso que ela tem de, nas diferentes formações, não apenas mostrar diferentes conteúdos, formas, direções, etc., mas mesmo esferas diferentes no curso do desenvolvimento humano recebem significados de todo opostos que apenas um formalismo sociológico é capaz de trazer a um denominador comum. Pense-se, por exemplo, nas funções conservadoras da tradição de uma situação social. Naquele patamar do desenvolvimento social que em outras relações com Marx caracterizamos que sua reprodução econômica alcançou um determinado patamar ótimo, de tal modo que o desenvolvimento mais amplo das forças produtivas apenas pode destruí-lo, surgiu, por exemplo, a arte antiga. Nela, a inquebrantável cidadania político-moral tem uma tendência peremptória à generidade para si então possível, enquanto o processo de dissolução deve conduzir à destruição desse ser e das tradições que a partir dela emergem pela — apesar de multiplamente progressiva em outros sentidos — privatização de toda a vida, para a degradação do para-si em um mero em-si da generidade. De todo diferente nas formações sociais consumadamente socializadas, nas quais o desenvolvimento das forças produtivas não levanta nenhuma contradição desse tipo. O papel conservador da tradição pode, portanto, pela alteração da estrutura econômica, ter ou uma tendência ao para-si ou uma tendência ao em-si. Marx, como vimos, com razão, advertiu sobre sobrestimar tais consumações »tacanhas«, de as considerar como modelos para o presente. Ao mesmo tempo, todavia, ele caracterizou como »vulgar«[761] a autossatisfação em nossa presente sociedade e, em outra passagem, mostrou que mesmo a glorificação baseada em um mal-entendido acerca dos seres humanos da pólis foi ideologicamente necessária para dar, à transformação do absolutismo feudal em uma sociedade burguesa, o necessário ímpeto histórico-mundial.

É tarefa dos historiadores a de estabelecer o mal-entendido dessas ideologias. À medida que, todavia, desses mal-entendidos são feitos veículos para o dirimir de oposições sociais que fazem época, tornam-se eles, na prática, promotores da luta para o genérico ser-para-si na história da humanidade. Claro que, para a concreta característica dessa continuidade — e de todas como essa — é necessário saber que na disseminação e imposição dessa mudança não a tradição, mas o Direito (a constituição), foi meio mediador. O Direito é, em um cotidiano

761 {26} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.400.

gesellschaftlichen Alltag vorwiegend ein Instrument zum geltenden Fixieren des jeweiligen ökonomischen Status quo, zwecks seines glatten Funktionierens; es hat also auf dieser Ebene keinerlei Gerichtetsein auf die für sich seiende Gattungsmäßigkeit der Menschen. Es ist aber auch hier wichtig, klar zu sehen, daß die Intention auf das Fürsichsein als Möglichkeit im Recht ebenfalls enthalten ist, daß diese gegebenenfalls explosiv zum Ausdruck gelangen kann. Man denke etwa an die Dreyfus-Affäre. Sie war natürlich hauptsächlich ein bloß politischer Machtkampf des Tages, jedoch das auch praktisch so wichtige Auftreten von Jaurès, Zola, Anatole France und anderer war von solchen Intentionen geleitet und erfüllt, und die Wirkung dieser verwirklichten Intentionen trug nicht wenig zum Ausgang bei. Man muß also klar sehen, daß eine Ungleichmäßigkeit, ein Auf und Ab bei den ideologischen Austragungsorganen der Gesellschaft sowohl in der Form des Aufschwungs wie in der der Degradation ein generell gesellschaftliches Phänomen ist, und weder das eine noch das andere Extrem kann ihre Kontinuität in der weltgeschichtlichen Trendlinie für die Mission der höheren Ideologien aufheben. Die gesellschaftlich konkrete Untersuchung der typischen und ausnahmsmäßigen Übergänge verhütet aber eine erstarrte Auffassung dieser Mission. Entscheidend bleibt, wo, wann und wie ein beispielgebendes Auftreten für die Gattungsmäßigkeit für sich, für das echte Persönlichkeitwerden der Menschen, gegen ihre Entfremdung faktisch erfolgt.

Die letzten Betrachtungen gingen allerdings über das Phänomen der Entfremdung hinaus; wir müssen aber auch hier wiederholen, daß die Entfremdung nur eine wichtige Form im Unterdrückungsprozeß des Menschseins ist, bei weitem nicht die einzige. Wenn wir nun gegen gewisse einseitige Verabsolutierungen protestieren, so soll damit die Entfremdung nicht als auf sich gestelltes Sondergebiet des gesellschaftlichen Aufbaus aufgefaßt werden, noch weniger als eine ewige »condition humaine«, die wegen ihrer Allgemeinmenschlichkeit jenseits der Klassenkämpfe stehen könnte. Im Gegenteil. Ohne an unserer Grundposition etwas zu ändern, können wir sagen: Es gibt keinen Klassenkampf, in dem das Für und Wider der jeweils wichtigen Formen der Entfremdung gegenüber nicht eine direkte oder indirekte, entscheidende oder episodische Bedeutung hätte. Auch soll man sich vor formalistischen Simplifizierungen hüten, wogegen das wirksamste Mittel die möglichst genaue Erkenntnis der jeweiligen historischen Lage in ihrem gesellschaftlichen Geradesosein ist, selbstredend nur dann, wenn man diese Lage gedanklich nicht zu einer statischen Zuständlichkeit erstarren läßt, sondern sie in ihrer konkreten Dynamik, in ihrem konkreten Woher? und Wohin? zu begreifen bestrebt ist. Tritt man an die Phänomene der Entfremdung mit solchen Methoden heran, so wird sofort sichtbar, daß ein sehr großer Teil ihrer Erscheinungsformen, ihrer Wirkungen, ihrer Verflechtungen mit anderen Erscheinungen usw. nicht spezifisch gesellschaftlich ist, sondern in die Sphäre der Gattungsmäßigkeit gehört.



social normal, principalmente um instrumento para fixar validamente o respectivo *status quo* econômico, visa ao seu funcionamento sem atritos; não tem, portanto, nesse plano, nenhum ser-dirigido ao para si da generidade existente dos seres humanos. É, todavia, importante também aqui ver claramente que a intenção para o ser-para-si enquanto possibilidade está igualmente contida no Direito, e que essa, se for o caso, pode se expressar explosivamente. Pense-se, por exemplo, no caso Dreyfus. Naturalmente ele foi, essencialmente, uma mera luta política pelo poder do dia, todavia o comportamento, também tão importante na prática, de Jaurès, Zola, Anatole France e outros foi dirigido e conforme tais intenções e o efeito dessas intenções realizadas, contribuiu não pouco para o desfecho. Deve-se, portanto, ver claramente que a desigualdade, um vaivém dos, da sociedade, órgãos ideológicos de resolução, tanto na forma da ascensão quanto na da degradação, é um fenômeno social geral, e nem um nem outro dos extremos pode superar sua continuidade, em linha de tendência histórico-mundial, para a missão das ideologias mais elevadas. A investigação socialmente concreta das transições típicas e excepcionais previne, contudo, uma visão enrijecida dessa missão. Decisivo permanece onde, quando e como de fato tem lugar uma ocorrência exemplar para a generidade para si, para o autêntico tornar-se-personalidade dos seres humanos, contra sua alienação.

As últimas considerações, contudo, foram para além do fenômeno da alienação; devemos, todavia, também aqui repetir que a alienação é apenas uma forma importante, mas nem de longe a única, no processo de opressão do ser do ser humano. Quando, agora, protestamos contra certas absolutizações unilaterais, não se deve com isso compreender a alienação como uma esfera especial da estrutura social, muito menos como uma »condição humana«, que devido à sua humanidade-geral estaria para além das lutas de classe. Ao contrário. Sem alterar algo na nossa posição fundamental, podemos dizer: não há nenhuma luta de classes em que o pró e o contra ante as então importantes formas de alienação não tenha um significado direto ou indireto, decisivo ou episódico. Também se deve resguardar ante as simplificações formalistas, contra isso o meio mais eficaz é o conhecimento mais preciso possível da respectiva situação histórica em seu ser-precisamente-assim social, evidentemente apenas quando não se permite enrijecer intelectualmente essa situação em uma situacionabilidade estática, mas se a busca conceber em sua dinâmica concreta, em seus concretos »de onde?«, e »para onde«". Abordado o fenômeno da alienação com tais métodos, torna-se imediatamente visível que uma grande parte de seus modos fe-

nungsweisen vom Standpunkt der Konsolidierung einer ökonomischen und politischen Herrschaft für diese positive Funktionen auszuüben höchst geeignet ist. Und zwar gerade als Entfremdung, man könnte sagen, weitgehend unabhängig davon, ob die entfremdete Ideologie sich gedanklich nach vorne oder nach rückwärts zu orientieren scheint. Das ist gerade heute deutlich sichtbar, indem die am stärksten auf Konformität gerichteten Gedanken- und Gefühlssysteme der modernen Entfremdung im unmittelbaren Ausdruck hypermodern, jede Vergangenheit, Tradition etc. verwerfend zu sein vorgeben. Natürlich hat dabei die Entfremdung objektiv wesentliche Hilfsfunktionen, diese sind aber einerseits nicht ohne Bedeutung, andererseits sind die wichtigsten Entfremdungen mit den zeitgenössischen Ausbeutungsverhältnissen eng verbunden. Man denke an die Kämpfe um die Arbeitszeit. In seiner Broschüre »Lohn, Preis und Profit«, die wesentlich dem gewerkschaftlichen Klassenkampf gewidmet ist, spricht Marx über die Arbeitszeit genau in derselben Weise, wie er in seiner Jugend, in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« die in der Gegenwart herrschende Arbeitszeit als prägnante Form der Entfremdung entlarvt: »Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloß physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier.«[762] Man sieht, wie untrennbar der praktische Klassenkampf des Tages an die ökonomisch ausschlaggebende Lage gebunden ist. Ob ein Arbeiter etwa im 19. Jahrhundert den Zwölfstundentag für ein allgemein menschliches Schicksal hielt oder ein heutiger seine Manipuliertheit durch die großkapitalistisch gewordene Organisation des Konsums und der Dienste für einen endlich erreichten Zustand des menschlichen Wohlstands hält, so entsprechen beide - der Form nach so verschiedene — Entfremdungsweisen ganz genau den jeweiligen ökonomisch-sozialen Zielsetzungen des Großkapitals. Und es ist dabei klar, daß, je stärker die Entfremdung das gesamte Innenleben der Arbeiter erfaßt, desto ungestörter kann die Herrschaft des Großkapitals funktionieren. Der ideologische Apparat des Kapitalismus ist also, je entwickelter, desto stärker darauf eingestellt, solche Entfremdungsformen in den einzelnen Menschen fester zu fixieren, während für die revolutionäre Arbeiterbewegung, für das Erwecken, Fördern, möglichst Organisieren des subjektiven Faktors, das Entlarven der Entfremdung als Entfremdung, der bewußte Kampf gegen sie ein

762 {27} Marx: Lohn, Preis und Profit, Berlin 1928, S. 58; Kleine Ausgabe Dietz, 1973, S. 60; MEW 16, S. 144.



nomênicos é altamente adequada para exercer uma função positiva do ponto de vista da consolidação de um domínio político e econômico. E, de fato, justamente enquanto alienação, poder-se-ia dizer, amplamente independente de que a ideologia alienada parece intelectualmente se orientar para frente ou para trás. Isto é, precisamente hoje, nitidamente visível na medida em que os sistemas de pensamento e sentimento da alienação moderna, na expressão imediata dirigidos o mais intensamente à conformidade, alegam ser hipermodernos rejeitando todo passado, tradição, etc. Naturalmente, com isso a alienação tem funções auxiliares objetivamente essenciais; as quais, por um lado, não são sem significado e, por outro lado, são as alienações mais importantes intimamente combinadas com as relações de exploração da época. Pense-se na luta pela jornada de trabalho. Em sua brochura »Salário, preço e lucro«, dedicada essencialmente à luta de classes sindical, fala Marx da jornada de trabalho exatamente no mesmo modo que ele, em sua juventude, nos »Manuscritos econômico-filosóficos« expõe a jornada de trabalho dominante no presente como a forma incisiva de alienação: »O tempo é o espaço para o desenvolvimento humano. Um homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cujo tempo de vida é todo tomado pelo trabalho para o capitalista, excetuando as interrupções meramente físicas para dormir, tomar as refeições, etc., é menos que um animal de carga«[763]. Vê-se o quão imediatamente a luta de classes prática do dia está combinada com a situação econômica decisiva. Se um trabalhador, por exemplo, no século 19 considera o dia de 12 horas um destino humano geral ou, hoje, sua manipulabilidade através da organização, tornada grande-capitalista, do consumo e dos serviços por uma situação finalmente alcançada do bem-estar humano, ambos os modos de alienação correspondem de todo precisamente — tão diferentes segundo a forma — às das posições de finalidade socioeconômicas do grande capital. E com isso é claro que, quanto mais intensamente a alienação se apoderar de toda a vida interior do trabalhador, tanto mais tranquilamente pode funcionar o domínio do grande capital. Portanto, o aparato ideológico do capitalismo, quanto mais desenvolvido, mais intensamente está preparado para fixar solidamente tais formas de alienação nos seres humanos singulares enquanto, para o movimento revolucionário dos trabalhadores, para o despertar, promover e o mais possível organizar o fator subjetivo, o desmascaramento da alienação como alienação, a luta consciente contra ela, constitui um importante momento

763 {27} Marx: «Salário, preço e lucro«, *in Textos*, volume III, Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.371.

wichtiges Moment (freilich: trotzdem nur ein Moment) der Vorbereitung zur Revolution bildet.

Ohne dabei auf die Entfremdung als solche auch nur in einer Anspielung einzugehen, analysiert Lenin diese Lage in seiner Frühschrift »Was tun?« in erschöpfender Weise. Bekanntlich bildet der Gegensatz von bloßer Spontaneität und Bewußtheit im Klassenkampf der Arbeiter sein zentrales Thema. Dieser Gegensatz ist aber methodologisch angesehen nie ein bloß psychologischer, sondern stets ein gesellschaftlich-inhaltlicher: die Frage, welche Momente der kapitalistischen Ausbeutung das Verhalten der sich gegen sie auflehnenden Arbeiter wesentlich bestimmen. Die Spontaneität ist die unmittelbare Reaktion auf das ökonomische Sein und Werden. Der bloße Kampf um höheren Lohn, um kürzere Arbeitszeit erschüttert das Grundverhältnis von Kapitalist und Arbeiter nicht wesentlich; es ist klar, daß etwa die Herabsetzung der Arbeitszeit von 12 auf 11 1/2 Stunden eine faktische Errungenschaft der Arbeiter sein kann, sie berührt jedoch die Funktion der Arbeitszeit als Mittel der Entfremdung selten entscheidend. Das hier entstehende Bewußtsein ist nach unserer hier gebrauchten Terminologie auf dem Niveau einer Gattungsmäßigkeit an sich verbleibend. Wenn nun Lenin dieser Spontaneität — die er, beiläufig gesagt, auch im individuellen Widerstand gegen den damaligen Zarismus (Terrorismus) wiederfindet — eine Bewußtheit gegenüberstellt, so bedeutet diese das gedankliche Erfassen und zugleich das praktische Bekämpfen des kapitalistischen Systems als Totalität. Darum kann diese Bewußtheit unmöglich in der Arbeiterklasse spontan entstehen, sie muß »von außen« an sie herangebracht werden, damit wird sie allerdings zu einer »Selbsterkenntnis« der Klasse[764]. Es ist nur konsequent, daß bei einer solchen Bewußtheit die klassenmäßigen Unterschiede in der Abstammung der revolutionär gewordenen keine Bedeutung mehr haben.

Der Leser, der unsere früheren Auseinandersetzungen verfolgte, wird unschwer in diesem Verhältnis das Niveau erkennen, das wir als Gattungsmäßigkeit für sich bezeichnet haben; daß Lenin diesen ganzen Fragenkomplex ausschließlich vom Standpunkt der politischen Aktivität betrachtet hat, ist gerade eine Bestätigung unserer Feststellung, daß die Entfremdung nichts auf sich selbst Gestelltes, nichts sozialmenschlich völlig Selbständiges ist, sondern ein Element des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses, in welchem sie, je nach den Umständen, vollständig zu verschwinden scheint oder ihre Eigenart offenkundig bewahrt. Und daß Lenin in seiner Analyse, scheinbar, nicht von den Einzelpersonen ausgeht, deren Setzungen eben für jeden die eigene Entfremdung befestigen oder bekämpfen,

764 {28} Lenin: Was tun?, Sämtliche Werke IV/II, S. 159, S. 190-191, S. 205-206, S. 212; LW 5, S. 435 ff.



(claro: apesar disso, apenas um momento) da preparação da revolução.

Sem entrar, sequer em alusão, à alienação enquanto tal, Lenin analisa essa situação de modo exaustivo em seu escrito de juventude, »O que fazer?«. Como é conhecido, a oposição entre mera espontaneidade e conscienciosidade constitui um tema central na luta de classe dos trabalhadores. Essa oposição não é, metodologicamente, jamais meramente considerada psicologicamente, mas sempre conteudístico-socialmente: a questão de quais momentos da exploração capitalista determina essencialmente o comportamento dos trabalhadores que se rebelam contra ele. A espontaneidade é a reação imediata ao ser e devir econômicos. A mera luta por um salário mais elevado, para encurtar a jornada de trabalho não abala essencialmente a relação fundamental entre capitalista e trabalhador; é claro que, por exemplo, a redução da jornada de trabalho de 12 para 11 horas e meia pode ser, de fato, um feito dos trabalhadores, raramente toca, todavia, decisivamente, a função do tempo de trabalho como meio de alienação. A consciência que aqui emerge, segundo nossa terminologia empregada, permanece ao nível de uma generidade em si. Quando, agora, Lenin contrapõe a essa espontaneidade — a qual, dito de passagem, novamente se encontra na resistência individual contra o czarismo de então (terrorismo) — uma conscienciosidade, esta significa o apreender intelectual e, ao mesmo tempo, o combate prático do sistema capitalista como totalidade. É por isso impossível que essa conscienciosidade surja espontaneamente na classe trabalhadora, ela deve ser trazida »de fora«, tornando-se com isso, contudo, um »autoconhecimento« da classe[765]. É apenas consequente que, em uma tal conscienciosidade, as diferenças de classe na descendência dos revolucionários não mais tenham nenhum significado.

Ao leitor que seguiu nossos argumentos anteriores não será difícil reconhecer nessa relação o nível que temos descrito como generidade para si; que Lenin tenha considerado todo esse complexo de questões exclusivamente do ponto de vista da atividade política é precisamente uma confirmação de nossa constatação de que a alienação não é posta sobre si mesma, plenamente independente humano-socialmente, mas um elemento do processo de desenvolvimento social no qual, segundo as circunstâncias, parece desaparecer completamente ou reter abertamente sua peculiaridade. E que Lenin em sua análise, aparentemente, não parta das pessoas singulares cujas posições justamente fixam ou combatem a própria alienação,

765 {28} Lenin: Que fazer?, Hucitec, São Paulo, 1969, p.144s.

ändert ebenfalls nichts daran, daß in seinen Ausführungen die unseren objektiv mitenthalten sind. Auch wir haben die Beziehung des Einzelmenschen zur Totalität der sozialen Bestimmungen als Grundlage einer jeden Gattungsmäßigkeit für sich dargestellt, und aus Lenins Darlegungen geht klar hervor, daß der Weg von der Spontaneität zur Bewußtheit in jedem Einzelmenschen persönlich zurückgelegt werden muß.

Der noch so prägnant typische Charakter einer bestimmten Entfremdung darf aber ihr historisch wesentliches Werden nie verdecken. Entfremdung ist eine gesellschaftlich-geschichtliche Weise des Menschenlebens. Hier kann natürlich unmöglich der Versuch gemacht werden, diesen Prozeß, wenn auch noch so skizzenhaft, darzustellen. Es kann nur nochmals darauf hingewiesen werden, daß die von uns, nach Marx, charakterisierten zwei großen Etappen der Vergesellschaftung der Gesellschaft sehr wichtige Folgen auch für diese ihre innere Beschaffenheit haben. Wenn wir an jene Gesellschaften erinnern, in denen das ökonomische Überschreiten des eigenen sozialen Optimums innere Zersetzungstendenzen hervorbringen muß (Sklavenwirtschaft vom Typus der Polis und, freilich mit vielen neuen Zügen, Feudalismus), so ist für beide charakteristisch, daß die Stellung des Menschen in der Gesellschaft von seiner Geburt aus gesellschaftlich-naturhaft bestimmt bleibt. Das hat für unser Problem zur Folge, daß einerseits die Gattungsmäßigkeit für sich unmöglich in reiner, entwickelter, alles umfassender Form zum Ausdruck gelangen kann, daß jedoch andererseits und zugleich ihre damals mögliche Form ein — relativ — festes gesellschaftliches Fundament besitzen kann. Auch das spielt sich beim Polisbürger in reineren Formen ab als beim Ständemitglied. Das Gerichtetsein auf eine Gattungsmäßigkeit für sich ist solid gesellschaftlich fundiert, eine bornierte Vollendung nach Marx. Das ökonomische Hinausgehen dieses Gesellschaftssystems über diese sicheren, plastischen, festen, wenn auch eng gezogenen Bedingungen kann erst mit der Auflösung der Polis, mit dem Entstehen der Persönlichkeit als Privatmenschen einsetzen. Jede Ständeschichtung hat ihrerseits diesen Auflösungsprozeß zur Voraussetzung; das Christentum verdankt ja seine Weltgeltung gerade seiner Fähigkeit, auf die neue Entfremdung der Privatmenschen eine — freilich neu entfremdende — gesellschaftlich befriedigend wirkende Antwort gefunden zu haben. (Über die hier auftauchenden konkreten Probleme kann erst im nächsten Abschnitt die Rede sein.[766] Es gehört jedoch ebenfalls zum gesellschaftlichen Schicksal des Christentums, daß es sich von der anfänglichen radikalen Neutralisierung eines jeden objektivierten gesellschaftlichen Aufbaus (»gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist«) zu einer Aufbau- und Stützungsideologie der Ständeschichtung der Gesellschaft durchgearbeitet hat. Marx charakterisiert die dadurch

766 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 1144) esse parênteses está em aberto. Benseler acrescentou o parêntese de fechamento antes desta nota; o mesmo fez Scarponi (p.607). O mesmo fizeram Chicote (p.80), Schneider (p.627) e Morbois (p.331).



igualmente nada altera que em sua exposição objetivamente estejam contidas as nossas. Nós também descrevemos a relação do ser humano singular à totalidade das determinações sociais como base de toda generidade para si, e a partir das exposições de Lenin emerge claramente que a via da espontaneidade à conscienciosidade deve ser pessoalmente percorrida por todo ser humano singular.

O caráter por mais tipicamente conciso de uma determinada alienação nunca pode, todavia, velar seu devir essencialmente histórico. A alienação é um modo histórico-social da vida humana. Naturalmente aqui é impossível de ser feita a tentativa de expor esse processo, mesmo que apenas muito esquematicamente. Pode, apenas, uma vez mais, sobre isso ser apontado que as duas grandes etapas da socialização da sociedade que nós, após Marx, caracterizamos, têm consequências muito importantes para essa sua qualidade interior. Se recordamos aquelas sociedades nas quais o extrapolar econômico de seu próprio ótimo social deve produzir tendências internas de desagregação (economia escravista do tipo da pólis e, claro, com muitos traços novos, feudalismo), para ambas é característico que a posição dos seres humanos na sociedade permanece determinada natural-socialmente pelo seu nascimento. Isto, para nosso problema, tem a consequência de que, por um lado, a generidade para si é impossível que possa alcançar expressão em uma forma pura, desenvolvida, que a tudo abarca, que, todavia, por outro lado e ao mesmo tempo, sua forma então possível pode possuir um fundamento social — relativamente — sólido. Também isso ocorre no cidadão da pólis em uma forma mais pura que no membro do estamento. O ser dirigido a uma generidade para si é solidamente fundado socialmente, uma realização tacanha, segundo Marx. O ir para além do econômico, por parte desse sistema social, dessas condições seguras, plásticas, sólidas, ainda que estreitamente construídas, pode apenas se iniciar com a dissolução da pólis, com o surgir da personalidade como ser humano privado. Toda estratificação estamental tem, por seu lado, esse processo de dissolução como pressuposto; o cristianismo de fato deve seu reconhecimento mundial justamente à sua capacidade de ter encontrado uma resposta satisfatoriamente operante — sem dúvida, renovadamente alienada — à nova alienação do ser humano privado. (Sobre os problemas concretos que aqui surgem, podem ser falados apenas na próxima seção. Pertence, todavia, igualmente ao destino social do cristianismo que ele trabalhou sem descanso, desde a radical neutralização inicial de toda estrutura social objetivada (»dai a César o que é de César«), por uma ideologia de construção e suporte a uma estratificação estamentária da sociedade. Marx assim caracteriza a estrutura que com isso

entstehende Struktur so: »*Die Feudalität*. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d. h., die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum *Staatsganzen*, d. h. sein *politisches* Verhältnis ...«[767] Und an einer anderen Stelle nennt er diese Gesellschaftsform eine »*Demokratie der Unfreiheit*«.[768] Diese kurz gefaßte Charakteristik, in der die Problematik solcher Gesellschaften nicht zum Ausdruck gelangen kann (in der Gesamtdarstellung von Marx freilich ja), ist für unser Problem jetzt nur als Kontrast zur modernen bürgerlichen Gesellschaft auf kapitalistischer Grundlage, so wie sie vor allem aus den Stürmen der großen französischen Revolution entstand, wichtig.

Wir greifen wieder auf die Konzeption von Marx zurück. Als entscheidendes Spezifikum betrachtet er, den Formulierungen der revolutionären Konstitutionen entsprechend: »Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *komme* im Unterschied von dem citoyen, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische*, *moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten* citoyen anerkannt.«[769] Daraus wird jene, von der neuen Ökonomie des Kapitalismus, von der gesteigerten Vergesellschaftung der Gesellschaft hervorgebrachte neue Strukturbeschaffenheit des Bewußtseins verständlich, die für unser Problem, für die neuzeitliche Seinsweise der Entfremdung, entscheidend charakteristisch ist. Die materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens erhält auch im individuellen Bewußtsein des Einzelmenschen, des »homme« der Konstitutionen, jene Priorität des materiellen Seins, die — objektiv — natürlich in jeder Gesellschaft vorhanden ist. Wenn hier von Bewußtsein die Rede ist, so werden damit nicht — erkenntnistheoretisch wie immer angelegte — Theorien, Weltanschauungen etc. gemeint, sondern jenes Bewußtsein, das die praktischen Handlungen des Einzelmenschen im Alltagsleben regelt. Und da besteht, infolge der hier zwangsläufig und spontan zum Ausdruck kommenden Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs«, diese seinsmäßige Priorität des ökonomischen Lebens als Basis einer jeden Existenz in der Gesellschaft. Es ist die

767 {29} MEGA, 1/1, S. 596; MEW I, S. 368.
768 {30} Ebd., S. 437; ebd., S. 233.
769 {31} Ebd., S. 598; ebd., S. 370.



surge: »A *feudalidade*. A velha sociedade civil tinha *imediatamente* um caráter *político*, *i.e.*, os elementos da vida civil como, por exemplo, a posse ou a família, ou a espécie e o modo de trabalho, estavam elevados a elementos da vida de Estado na forma da senhorialidade fundiária, do estamento e da corporação. Eles determinavam, nessa forma, a relação do indivíduo singular para com o *todo do Estado*, *i.e.*, a sua relação *política* (...)«.[770] E em uma outra passagem ele denomina essa forma social uma »*democracia da não-liberdade*«.[771] Essa breve caracterização, na qual a problemática de tais sociedades não pode alcançar expressão (na exposição de Marx como um todo, todavia, sim), é importante para nosso problema, agora, apenas como contraste para com a moderna sociedade burguesa de base capitalista, tal como surge das tormentas da grande Revolução Francesa.

Recorramos novamente à concepção de Marx. Como decididamente específico, ele considera, em correspondência às formulações das constituições revolucionárias: »Tal como ele é membro da sociedade civil, vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* que é diferente do *citoyen*, porque ele é o homem na sua existência individual sensível *mais próxima*, enquanto o homem *político* é apenas o homem abstraído, artificial, o homem como uma pessoa *alegórica, moral*. O homem real só é reconhecido na figura do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro* apenas na figura do *citoyen* abstrato.«[772] A partir disso, torna-se compreensível a nova qualidade estrutural da consciência produzida pela nova economia do capitalismo, pela intensificada socialização da sociedade, que é decisivamente característica para o nosso problema, para o moderno modo de ser da alienação. A base material da vida social recebe, também na consciência individual dos seres humanos singulares, do »*homme*« das constituições, aquela prioridade do ser material que é — objetiva —naturalmente existente em toda sociedade. Quando aqui é falado de consciência, não é com isso pensado — como sempre, postas gnosiologicamente — teorias, concepções de mundo, etc., mas naquela consciência que regula o agir prático dos seres humanos singulares na vida cotidiana. E aí existe essa prioridade ontológica da vida econômica como base para cada existência na sociedade, como consequência da necessidade que aqui espontaneamente se expressa pela necessidade »sob pena de ruína«. É o fenômeno puro

770 {29} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.68. {Nota da tradução} Schneider (p.627) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1144), em Benseler, em Scarponi (p.607), em Morbois (p.332) e em Chicote (p.80).
771 {30} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.52.
772 {31} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.70-1. {Nota da tradução} Schneider (p.628) introduziu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1144), em Benseler, em Scarponi (p.608), em Morbois (p.332) e em Chicote (p.81).

reine Erscheinung der Gattungsmäßigkeit an sich, während alles, was darüber hinausgeht, nur in einer ideellen Form ins Leben treten kann.

Es ist, wenn man die moderne Seinsform der Gesellschaftlichkeit richtig einschätzen will, höchst wichtig, von diesem Gegensatz auszugehen und klar zu sehen, daß dieser Idealismus etwas historisch wesentlich Neues ist. Selbstredend auch jenen idealistischen Weltanschauungen gegenüber, die, grob gesprochen, seit Platon im geistigen Leben der Menschheit eine Rolle spielen. Negativ angesehen hat dieser Citoyen-Idealismus in seiner Gegensätzlichkeit zu dem sozialen Materialismus des »homme« nichts mit dem Gegensatz von »Körper« und »Seele« etwa der Religionen zu tun; die beiden Gegensatzpaare kreuzen sich im Leben und Denken sehr oft, ohne je zu einem wirklich klaren Verhältnis zu kommen. Die weltanschauliche Wendung, die die Lehren von Marx im menschlichen Denken vollziehen, beruht gerade darauf, daß er einerseits diesen neuen sozialen Materialismus schon früh mit dem alten naturwissenschaftlichen in einen ontologischen Zusammenhang bringt (man denke an die einheitliche Wissenschaft der Geschichte in der »Deutschen Ideologie«, viel später an das Verhältnis zu Darwin etc.), andererseits, daß er Sein, Rolle, Funktion etc. der idealistischen Motive des Handelns aus der Ontologie des gesellschaftlichen Seins seinshaft begreift. Diese Linie versucht Engels schon im »Feuerbach« und später in den Briefen seiner letzten Lebensjahre zur Geltung zu bringen. Im wesentlichen ohne nennenswerten Erfolg. Die herrschenden Theorien in der Periode der Zweiten Internationale waren eine Mischung von mechanischem Materialismus auf dem Gebiet des rein Ökonomischen und von entweder einer ebenfalls mechanischen Abhängigkeit alles Nichtökonomischen oder einer Art von subjektivem Voluntarismus (Kants Einfluß etc.). Lenin hat freilich, wie früher gezeigt wurde, die Proportionen der richtigen Zusammenhänge theoretisch wiederhergestellt. Unter Stalin wurde der Marxismus jedoch wieder zu einer unorganischen Mischung von mechanischer Notwendigkeit und Voluntarismus (grobe Manipulation) entstellt.

Diese richtigen Proportionalitäten des Marxismus müssen wiederhergestellt werden, will man an das Phänomen der Entfremdung methodologisch richtig herantreten. Vor allem muß begriffen werden, daß die hier so wichtige, nicht mehr partikulare Persönlichkeit des Menschen ein Prozeß ist, der sich unmittelbar auf ideeller Ebene abspielt, aber untrennbar davon ein bedeutsames Moment des gesellschaftlichen Seins — gerade als objektiven Seins — bildet. Denn obwohl der Übergang von Partikularität zum Sicherheben darüber sich unmittelbar stets rein ideell als Bewegung innerhalb des Bewußtseins eines Einzelmenschen vollzieht, ist das Wesen beider, da sie gesellschaftlich bedeutsame und wirkungsvolle



da generidade em si, enquanto tudo que vai para além apenas pode adentrar na vida em uma forma ideal.

É altamente importante, quando se quer corretamente aquilatar a moderna forma de ser da socialidade, partir dessa oposição e enxergar claramente que esse idealismo é algo histórico essencialmente novo. Evidentemente, também ante aquelas concepções de mundo idealistas, as quais, *grosso modo*, desde Platão desempenham um papel na vida espiritual da humanidade. Visto negativamente, esse idealismo-*citoyen* nada tem a ver, em sua opositividade ao materialismo social do »*homme*«, com a oposição de »corpo« e »alma«, por exemplo, das religiões; ambos os pares de opostos se cruzam na vida e no pensamento com muita frequência sem chegar a uma relação realmente clara. A virada de concepção de mundo, que a teoria de Marx realiza no pensamento humano, baseia-se precisamente em que ele, por um lado, já cedo estabelece uma conexão ontológica do novo materialismo social com o velho das ciências da natureza (pense-se na ciência unitária da histórica em »A ideologia alemã«, bem mais tarde na relação com Darwin, etc.); por outro lado, que ele apreende ontologicamente o ser, o papel, a função, etc., dos motivos idealistas do agir a partir da ontologia do ser social. Engels tenta fazer valer essa linha já em »Feuerbach« e, mais tarde, na correspondência de seus últimos anos de vida. No essencial, sem nenhum êxito digno de ser mencionado. As teorias dominantes no período da Segunda Internacional eram uma mistura de materialismo mecânico na esfera do puro econômico e, ou uma dependência igualmente mecânica de todo não-econômico, ou uma espécie de voluntarismo subjetivo (influência de Kant, etc.). Lenin, sem dúvida, restaurou teoricamente, como vimos antes, as proporções das corretas conexões. Sob Stalin, todavia, o marxismo foi desfigurado novamente por uma mistura inorgânica de necessidade mecânica e voluntarismo (manipulação grosseira).

Essas corretas proporcionalidades do marxismo devem ser restauradas se se deseja abordar metodologicamente corretamente o fenômeno da alienação. Antes de tudo, deve ser compreendido que a personalidade não mais particular (*partikulare*) do ser humano, aqui tão importante, é um processo que tem lugar imediatamente no plano ideal, contudo, que inseparável disso, constitui um momento significativo do ser social — precisamente como ser objetivo. Pois, embora a transição da particularidade (*Partikularität*) ao elevar-se acima da mesma sempre tenha lugar puramente idealmente, como movimento no interior da consciência de um ser humano singular, a essência de ambos é que

teleologische Setzungen veranlassen, ein gesellschaftlich produzierter, gesellschaftlich wirkungsvoller Bestandteil des gesellschaftlichen Seins. Dem entspricht, daß das Prinzip der Scheidung zwischen partikularem und nicht mehr partikularem Bewußtsein auf dem gesellschaftlichen Inhalt der verschiedenen Stufen der Praxis basiert ist. Dieser Inhalt ist vom allerersten Akt der Arbeit angefangen immer gesellschaftlich; die Arbeit ist, sagt Marx, »*die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*«[773]. Dieses Gattungsleben erhält in der stetigen, aber stets ungleichmäßigen Entfaltung des gesellschaftlichen Seins simultan, aber ebenfalls ungleichmäßig, eine sowohl objektive wie subjektive, sowohl extensive wie intensive Steigerung. Über beide war bereits wiederholt die Rede. Das untrennbar Gemeinsame daran ist die immer wachsende Vergesellschaftung der Gesellschaft (Zurückweichen der Naturschranke) und damit das Heranreifen der Menschengattung als einer nicht mehr stummen, wie die objektiv seienden und sich innerhalb bestimmter Grenzen entwickelnden biologischen Gattungen sind und bleiben müssen. Die Überwindung einer solchen Stummheit beruht auf dem menschlichen Bewußtsein als auf ihrem notwendigen Medium, wobei nie vernachlässigt werden darf, daß dieses, infolge seiner unlösbaren Verankertheit im gesellschaftlichen Sein, einen unaufhebbar antwortenden Charakter hat. Von diesen Gesichtspunkten geleitet haben wir die Zusammengehörigkeit und zugleich die Widersprüchlichkeit von Gattungsmäßigkeit an sich und für sich schon früher in ihrem Zusammenhang und Gegensatz von Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit im Laufe dieses Vergesellschaftungsprozesses behandelt. Persönlichkeit ist also auf allen ihren Entwicklungsstufen, in allen ihren Äußerungsweisen, in ihrer gesamten Richtung, Dynamik und Struktur eine gesellschaftliche Seinskategorie: »Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung — erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*«[774], sagt Marx. Daß, gerade vom Standpunkt des gesellschaftlichen Seins, hier vielfach anders geartete Entwicklungstendenzen wirksam sind, wie bei den Ausbreitungen, Erhöhungen, Intensivierungen etc. der einzelnen Fähigkeiten, haben wir ebenfalls bereits gezeigt. Das kann jedoch niemals soviel bedeuten, daß diese grundlegenden, schlechthin fundierenden gesellschaftlichen Kräfte voneinander absolut geschieden sein können; es zeigt sich bloß, daß je entfernter eine Art der menschlichen Praxis von ihrem Ursprung und Modell in

773 {32} MEGA, III, S. 89; MEW EB I, S. 517.
774 {33} Ebd., S. 117; ebd., S. 538 f.



ocasiona posições teleológicas socialmente significativas e influentes, um componente socialmente produzido, socialmente influente do ser social. A isso corresponde que o princípio de separação entre consciência particular (*partikularem*) e não mais particular (*partikularem*) está baseado no conteúdo social dos diferentes patamares da práxis. Este conteúdo é, a começar do primeiríssimo ato de trabalho, sempre social; o trabalho é, diz Marx, »*a objetivação da vida genérica do homem*«[775]. Essa vida genérica recebe no constante, mas sempre desigual, desdobramento do ser social uma intensificação simultânea, mas igualmente desigual, tanto objetiva quanto subjetiva, tanto extensiva quanto intensiva. Sobre ambos já foi falado repetidamente. O inseparavelmente comum neles é a sempre crescente socialização da sociedade (afastamento da barreira natural) e, com isso, a maturação do gênero humano como um não mais mudo, como são e têm de permanecer os gêneros biológicos objetivamente existentes que se desenvolvem no interior de determinados limites. A ultrapassagem de uma tal mudez se baseia na consciência humana como seu *medium* necessário, com o que não pode ser nunca ignorado que esta, em consequência de seu enraizamento inextricável no ser social, tem um inexorável caráter de resposta. Dirigidos por esses pontos de vista, já antes tratamos da conexidade e, ao mesmo tempo, da contraditoriedade da generidade em si e para si em sua conexão e oposição ao desenvolvimento das capacidades humanas e da personalidade humana no curso desse processo de socialização. Personalidade é, portanto, em todos os seus patamares de desenvolvimento, em todos os seus modos de expressão, em toda a sua direção, dinâmica e estrutura, uma categoria ontológica social: »O indivíduo *é* o *ser social*. Sua exteriorização de vida - mesmo que ela não apareça na forma imediata de uma expressão *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros - é, por isso, uma expressão e confirmação da *vida social*«[776], diz Marx. Que, precisamente do ponto de vista do ser social, são aqui operantes muitas outras distintas tendências de desenvolvimento, como nas expansões, elevações, intensificações, etc., das capacidades singulares, igualmente já mostramos. Todavia, isso jamais pode significar que essas forças sociais fundamentais, enquanto tais, fundantes, possam ser absolutamente divorciadas umas das outras; mostra-se meramente que quanto mais distante está um tipo da práxis humana de sua origem e modelo, do

775 {32} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.313.
776 {33} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.348.

der Arbeit ist, desto größere Modifikationen muß das Modell in der Wirklichkeit der Praxis aufzeigen.

Es handelt sich dabei vor allem um die wachsend bestimmende Bedeutung des Zufalls für das Leben der Menschen. Während im Arbeitsprozeß selbst, infolge des Entstehens der Durchschnittsarbeit als hier ausschlaggebender Seinsbestimmung die Zufälligkeit bloß als Grenzwert in der statistischen Wahrscheinlichkeit der Gesetzmäßigkeiten hervorzutreten pflegt, wird sie jetzt zu einer wesentlichen — je nachdem: positiv oder negativ wertigen — Seinsqualität der so entstehenden gesellschaftlichen Seinszusammenhänge. Wir haben uns auf den Ausspruch von Marx berufen, daß es gegebenenfalls stets zufällig ist, wer jeweils an der Spitze einer Arbeiterbewegung steht. Das bezieht sich nicht nur auf die Sphäre der Politik, sondern auf das gesamte Bild einer jeden ideologischen Tätigkeit. Selbstredend müssen wir uns hier ebenso davor hüten, die Kategorie des Zufalls erkenntnistheoretisch-logisch zu verabsolutieren, wie wir bestrebt sein müssen, seinen angeblichen Gegenpol, die Notwendigkeit, nicht zu einem Fetisch erstarren zu lassen. Die Zufälligkeit, ob z. B. ein Krieg einen begabten militärischen Führer finden wird, hat einen breiten sozialen Bestimmungsrahmen, ist in einem gesellschaftlich-geschichtlichen Möglichkeitsspielraum tief eingebettet. Man denke daran — was schon Bismarck als Tatsache beobachtete —, daß etwa die deutsche, antidemokratische Entwicklung für das Entfalten von strategischen Fähigkeiten, die sich ohne politische Einsicht unmöglich ausbilden können, auch dann höchst ungünstig ist, wenn Bildung, Zucht etc. die taktischen Fähigkeiten auf ein sehr hohes Niveau heben. Natürlich wirken sich auf den verschiedensten Gebieten entsprechend verschiedene Tendenzen, Fragen, die infolge des jeweiligen Standes und der Beschaffenheit der ökonomisch-sozialen Entwicklung sozusagen in der Luft liegen, d. h. permanent und stark wirkende Komponenten der Ontologie des Alltagslebens werden, vielfach in einer Begabungen verschieden fördernden Weise aus. Die Zufälligkeit ist also keineswegs eine absolute, ja sie kann so evident aus der gesellschaftlichen Tatsachenverkettung entspringen, daß man oft — freilich: post festum — geneigt ist, darin nur die Momente der Notwendigkeit zu erblicken. Diese Zufälligkeit ist aber trotzdem eine unaufhebbare; sie reicht bis zu den physiologischen Anlagen je einer bestimmten ideologischen Praxis und bis zur echten Begabung für sie herab. (Absolutes Gehör und musikalisches Talent.)

Wir sind auf diese soziale Verflochtenheit von Zufall und genereller Determiniertheit darum etwas ausführlicher eingegangen, weil in bezug auf das Phänomen der Entfremdung gerade in dieser Hinsicht extrem polarisierte, aber gleicherweise irreführende Vorurteile herrschen. Einerseits entwickelt die Ontologie des All-



trabalho, tanto maiores modificações deve exibir o modelo na realidade da práxis.

Trata-se, com isso, antes de tudo, do significado crescentemente determinante do acaso na vida dos seres humanos. Enquanto no próprio processo de trabalho, como consequência do surgir do trabalho médio, como determinação ontológica aqui decisiva, a casualidade costuma emergir meramente como limite na probabilidade estatística das legalidades, ela se torna agora uma qualidade ontológica essencial — dependendo: valorada positiva ou negativamente — das conexões ontológicas sociais que assim surgem. Citamos o comentário de Marx que é sempre casual quem, em dado caso, no momento está à frente de um movimento de trabalhadores. Isso não se relaciona apenas à esfera da política, mas ao quadro como um todo de cada atividade ideológica. Evidentemente, devemos igualmente aqui nos precaver de absolutizar lógico-gnosiologicamente a categoria do acaso, tal como devemos nos esforçar em não permitir que seu alegado polo oposto, a necessidade, enrijeça-se em um fetiche. A casualidade, se por exemplo, uma guerra encontraria um talentoso chefe militar, tem um amplo espaço de determinação social, está profundamente embutida no espaço de manobra de possiblidade histórico-social. Pense-se — que Bismarck já observou como fato — que, por exemplo, para o desdobramento de capacidades estratégicas, que é impossível que se formem sem discernimento político, o desenvolvimento antidemocrático alemão é altamente desfavorável, mesmo quando a educação, a disciplina, etc., elevam a nível muito alto as capacidades táticas. Naturalmente, operam nas diferentes esferas correspondentemente diferentes tendências, questões que, em consequência do respectivo estado e da qualidade do desenvolvimento socioeconômico, por assim dizer, pairam no ar, *i.e.*, tornam-se componentes permanentes e intensamente ativos da ontologia da vida cotidiana, muitas vezes de modo que promove diferentes talentos. A casualidade, portanto, não é, de modo algum, uma absoluta; de fato, pode brotar tão evidentemente da concatenação social de fatos que com frequência — claro: *post festum* — se é inclinado a enxergar nisso apenas um momento da necessidade. Não obstante, esta causalidade é, apesar disso, inexorável; estende-se desde as disposições fisiológicas de uma determinada práxis ideológica até o autêntico talento para ela (ouvido absoluto e talento musical.)

Mostramos um interesse um pouco mais detalhado nesse entrelaçamento social de acaso e determinabilidade geral porque, em referência ao fenômeno da alienação, prevalecem, justamente nesse sentido, preconceitos extremamente polarizados e, todavia, igualmente desencaminhadores. Por um lado, com frequência, a ontologia da vida

tagslebens häufig Vorstellungen von der »schicksalhaften« unüberwindlichen Beschaffenheit der Entfremdung. Daß die Ideologien der herrschenden Klassen an der psychologischen Fixierung von Entfremdungen als »naturgegebenen« interessiert sind und für sie ununterbrochen propagandistisch auftreten, ist eine Selbstverständlichkeit. Sie wurde, wenigstens bewußterweise, ungewollt und unwillkürlich unterstützt von jenen Fetischisierungen des Marxismus, die weite und einflußreiche Kreise der Zweiten Internationale beherrschten, in deren mechanistischer Auffassung die Entfremdung hinter ihren ökonomischen Grundlagen so gut wie völlig verschwand; andererseits wird, ebenso mechanisierend fetischistisch angenommen, daß der Übergang zum Sozialismus ipso facto, also rein mechanisch notwendig mit dem Kapitalismus auch seine ideologischen Folgen aus der Welt schafft; es gab ja sogar Auffassung, wonach mit dem Entstehen des Sozialismus sogar die Wissenschaft der Ökonomie überflüssig wird. Der Stalinismus seinerzeit hat zwar die polemische Kritik Lenins gegen die Theorien der Zweiten Internationale verbal übernommen, in seiner Praxis (und in den »Theorien«, die zu deren Rechtfertigung entstanden sind) jedoch ebenfalls den Standpunkt vertreten, daß die bloße Einführung des Sozialismus ein Ende der Entfremdung mit sich führt.

Will man nun gegen diese Phalanx von Vorurteilen das Wesen der Entfremdung richtig erfassen, so muß man auch hier auf die Theorien von Marx selbst zurückgreifen, die in unseren bisherigen Ausführungen bereits verschiedentlich behandelt wurden. Dazu muß zusammenfassend gesagt werden: Erstens ist jede Entfremdung ein ökonomisch-sozial fundiertes Phänomen; ohne entscheidende Wandlung der ökonomischen Struktur kann sich durch keine individuelle Aktion an diesen Grundlagen etwas Wesentliches ändern. Zweitens ist jede Entfremdung auf dieser Basis doch vor allem ein ideologisches Phänomen, dessen Folgen das individuelle Leben eines jeden beteiligten Menschen so vielseitig und fest umklammern, daß ihre subjektive Aufhebung nur als Tat des jeweilig beteiligten Individuums praktisch verwirklicht werden kann. Es ist also durchaus möglich, daß einzelne Menschen das Wesen der Entfremdung theoretisch zu durchschauen imstande sind, in ihrer Lebensführung jedoch entfremdet bleiben, ja unter Umständen sich noch tiefer entfremden, denn jedes subjektive Moment der Entfremdung kann nur durch praktisch richtige Setzungen des beteiligten Individuums, durch welche er seine Reaktionsweise auf gesellschaftliche Tatsachen, auf sein Verhalten zu seiner eigenen Lebensführung, zu seinen Mitmenschen faktisch-praktisch ändert, überwunden werden. Die individuelle, auf sich selbst gerichtete Tat ist also die unumgängliche Voraussetzung für ein wirkliches (und nicht bloß verbales) Aufheben einer jeden Entfremdung in ihrer Bezogenheit auf das



cotidiana desenvolve representações (*Vorstellungen*) da qualidade »fatídica«, invencível, da alienação. Que as ideologias das classes dominantes são interessadas na fixação psicológica das alienações como »dado de natureza« e atuam ininterruptamente por ela, é uma obviedade. Ao menos no modo da consciência, ela foi auxiliada, sem intenção e involuntariamente, por aquelas fetichizações do marxismo que dominam amplos e influentes círculos da Segunda Internacional, em cuja visão mecanicista a alienação obnubila-se quase completamente por trás de suas bases econômicas; por outro lado, aceita-se, igualmente fetichístico-mecanizantemente, que a transição para o socialismo *ipso facto*, portanto, com necessidade puramente mecânica, eliminaria do mundo, com o capitalismo, também suas consequências ideológicas; houve mesmo visões de que com o surgimento do socialismo tornar-se-ia supérflua até mesmo a ciência da economia. O stalinismo, a seu tempo, adotou verbalmente a crítica polêmica de Lenin contra as teorias da Segunda Internacional, no entanto, em sua práxis (e nas »teorias« que surgiram para sua justificação) sustentam outrossim o ponto de vista de que a mera introdução do socialismo conduz ao fim da alienação.

Agora, se se quer apreender corretamente, contra essa falange de preconceitos, a essência da alienação, deve-se também aqui recorrer às teorias do próprio Marx, que já foram repetidamente tratadas em nossas exposições até aqui. Sobre isso tem de ser, em suma, dito: primeiro, toda alienação é um fenômeno fundado social-economicamente; sem mudança decisiva da estrutura econômica nenhuma ação individual pode alterar algo essencial nessas bases. Segundo, toda alienação, a partir dessa base, é antes de tudo um fenômeno ideológico cujas consequências cercam de muitos lados e solidamente a vida de cada ser humano participante; que sua superação subjetiva apenas como ato do respectivo indivíduo participante pode ser realizada na prática. É, portanto, absolutamente possível que seres humanos singulares sejam capazes de enxergar através da essência da alienação teoricamente e, todavia, permaneçam alienados em seus modos de vida, até mesmo que, sob circunstâncias, alienem-se ainda mais profundamente, pois cada momento subjetivo da alienação pode apenas ser ultrapassado através das posições na prática corretas do indivíduo participante, mediante as quais ele altera seu modo de reação aos fatos sociais, seu comportamento para com seu próprio modo de vida, para com seus semelhantes. O ato individual, dirigido a si mesmo, é, portanto, o pressuposto inevitável para uma superação real (e não apenas verbal) de toda alienação em sua referencialidade ao

gesellschaftliche Sein je eines Einzelmenschen. Drittens, wie ebenfalls bereits früher hervorgehoben wurde, gibt es im gesellschaftlichen Sein nur konkrete Entfremdungen. Entfremdung ist eine wissenschaftliche, freilich für die Theorie unentbehrliche, also eine vernünftige, Abstraktion. Es ist dabei klar, daß sämtliche Entfremdungsformen, die in einer Periode wirksam werden, letzten Endes in derselben ökonomischen Struktur der Gesellschaft fundiert sind. Ihre objektive Überwindung kann also — nicht: muß — durch den Übergang in eine neue Formation oder durch eine neue, strukturell verschiedene Periode derselben Formation bewerkstelligt werden. Es ist deshalb sicher kein Zufall, daß in jeder radikalen, revolutionären Kritik eines Gesellschaftszustandes, die auf wirkliche Umwälzungen oder zumindest auf gründliche Reform ausgeht, Tendenzen vorhanden sind, die verschiedene Entfremdungsweisen theoretisch auf ihre gemeinsame gesellschaftliche Wurzel zurückführen, um sie mit dieser Wurzel gemeinsam auszureißen.

Anders steht es in den meisten Fällen des individuell-subjektiven Überwindens der eigenen Entfremdung. Hier ist es durchaus möglich und kommt auch in der Wirklichkeit häufig vor, daß Menschen mit Leidenschaft eine, sie am meisten drückende Entfremdung bekämpfen und zugleich auf anderen Gebieten, an anderen Entfremdungen völlig achtlos vorbeigehen. Ja, besonders in Fällen, wo der Mensch in der einen Entfremdung sich als ihr leidendes Objekt erlebt, während er in der anderen der — gesellschaftlich irregeführte — aktive Vermittler ihres objektiven Seins im realen einzelmenschlichen Fall ist, kann er bei allem tiefst überzeugten Haß gegen die erste Entfremdung in der zweiten weiter eine aktiv‘ entfremdende Rolle spielen. Fallada hat in seinem bekannten Roman »Kleiner Mann was nun?« treffend geschildert, wie Vater und Sohn, ehrliche und überzeugte Aktivisten der Befreiung der Arbeiter (also Kämpfer gegen die Entfremdung) Frau und Tochter gegenüber Unterdrücker und Ausbeuter des übelsted kleinbürgerlichen Typus (also entfremdende und selbstentfremdende Kräfte) bleiben. Hier, wo für uns das ontologische Problem der Entfremdung im. Mittelpunkt des Interesses bleibt, müssen wir uns mit einer bloßen Beschreibung solcher wichtigen Tatsachen begnügen. Die konkreten Probleme, die aus diese Lage, aus dem seinshaften Pluralismus der Entfremdung entspringen, können erst in der Ethik ihrer Bedeutung entsprechend behandelt werden. Es handelt sic dabei um eines der größten Hindernisse im echten Menschwerden, Persönlich werden des Menschen. Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins kann deshal hier nur das Problem feststellen, daß die Notwendigkeit, die eigene Entfremdun für sich selbst auf subjektiven Wegen zu überwinden, unter keinen Umstände einen Subjektivismus, eine Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesell-



ser social de cada ser humano singular. Terceiro, como já foi igualmente antes enfatizado, há, no ser social, apenas alienações concretas. Alienação é uma abstração científica, claro, indispensável à teoria, portanto, uma abstração razoável. Com isso está claro que todas as formas de alienação que são operantes em um período são fundadas, por último, na mesma estrutura econômica da sociedade. Sua ultrapassagem objetiva, portanto, pode — não, tem de — ser realizada através da transição a uma nova formação ou através de um novo, estruturalmente diferente, período da mesma formação. Por isso não é, certamente, nenhum acaso que em toda crítica radical, revolucionária de uma condição da sociedade que busque reais revolvimentos ou, ao menos, uma reforma exaustiva, sejam existentes tendências a reduzir a uma raiz social comum os diferentes modos de alienação, para extirpá-los com essa raiz comum.

É diferente na maioria dos casos da ultrapassagem subjetivo-individual da própria alienação. Aqui é absolutamente possível e é também encontrado com frequência na realidade, que seres humanos combatem com paixão uma alienação a eles mais opressiva e, ao mesmo tempo, em outras esferas, passem completamente ao largo de outras alienações. De fato, em particular nos casos em que o ser humano se sente como o objeto sofredor de uma alienação, enquanto é, nos outros, o ativo mediador — socialmente desencaminhado — de seu ser objetivo no caso real do ser humano singular, pode, a despeito de todo ódio profundamente convicto ante a primeira alienação, desempenhar um ativo papel alienante na segunda. No seu conhecido romance, »E agora, Zé Ninguém?«, Fallada descreve apropriadamente como pai e filho, honestos e convictos ativistas pela libertação do trabalhador (portanto, combatentes contra a alienação), permanecem, ante esposa e filha, opressores e exploradores do pior tipo pequeno-burguês (portanto, forças alienantes e autoalienantes). Aqui, onde o problema ontológico da alienação permanece no centro do interesse, devemos nos satisfazer com uma mera descrição de tais fatos importantes. Os problemas concretos que brotam dessa situação, do pluralismo ontológico da alienação, podem ser tratados de acordo com seu significado apenas na ética. Trata-se, aqui, de um dos maiores obstáculos para o autêntico tornar-se-humano, para o tornar-se personalidade do ser humano. É por isso que a ontologia do ser social pode, aqui, apenas constatar o problema de que a necessidade de ultrapassar a própria alienação para si mesmo pela via subjetiva não representa, em nenhuma circunstância, um subjetivismo, uma contraposição entre personalidade e socia-

schaftlichkeit vorstellt, wie die verschiedenen philosophischen oder psychologischen Richtungen der Gegenwart, die an diese Frage mit ihrem gewöhnlichen Gedankenapparat heranzutreten gewöhnt sind, meinen. Eine Persönlichkeit, die seinsmäßig unabhängig von der Gesellschaft, in der sie lebt, wäre, kann es nicht geben, und demzufolge ist diese so weit verbreitete Gegenüberstellung von Persönlichkeit und Gesellschaft eine hohle Abstraktion. Je tiefer persönlich ein Problem der Entfremdung einen Menschen in seiner echten Individualität trifft und bewegt, desto gesellschaftlicher, desto gattungsmäßiger ist es selbst. Dementsprechend intentionieren solche Akte desto stärker auf die Gattungsmäßigkeit für sich, je tiefer persönlich sie geworden sind, einerlei wie weit das klar oder richtig bewußt geworden ist.

Es ist hier nicht der Ort, über Ursprung und Wesensart dieser Gegenüberstellung zu sprechen, die von den idealistischen Auflösungserscheinungen des Hegelianismus (Bruno Bauer und Stirner) ausgehend, über Kierkegaard, über Heideggers »das Man« bis zu Mannheims »freischwebende Intelligenz« das bürgerliche Denken weitgehend beherrscht haben. Es wäre nicht allzu schwer, in der gesellschaftlichen Lage einer bestimmten Schicht der bürgerlichen Intelligenz die seinsmäßigen Grundlagen zu diesen abstrakten Gegenüberstellungen aufzufinden. Wichtiger ist es, klar zu sehen, daß eine solche Einstellung — wenn, was selten geschieht, konsequent durchgeführt — notwendig zu einer Verarmung und Entstellung der wichtigsten Probleme gerade des persönlichen Lebens führt. Das kann man bei Heidegger, bei den Anfängen von Sartre unschwer beobachten, und es ist sicher kein Zufall, daß gerade beim letzteren ein ununterbrochen verstärktes Bestreben vor sich geht, in den Problemen der individuellen Entscheidungen den gesellschaftlichen Gehalt aufzudecken. Und gerade die Geschichte der bedeutenden Literatur liefert hier eine Fülle von faktischen Widerlegungen solcher abstrakten Kontrastierung: von Homer bis Thomas Mann sind alle großen Konflikte des Seins in den Beantwortungsversuchen auf die Widersprüche der Gesellschaft dem tiefsten Gehalt nach fundiert. Wo praktische Versuche der Abstraktion entstehen — einerlei, ob von Huysmans oder Gide oder einer heutigen Berühmtheit die Rede ist —, entsteht zwangsläufig ein faktisches Herabsinken auf das ordinär-alltäglichste Niveau eines überspannten Philistertums, eines trunkenen Spießbürgers, wie Gottfried Keller sagt. Auch die sogenannten Sonderlinge, auf die man sich dabei oft beruft, sind, wenn sie nicht bloße pathologische Narren sind, konkrete Outsider konkreten gesellschaftlichen Tendenzen gegenüber, bei Cervantes nicht minder als bei Dickens, Dostojewski oder Raabe. Wir glauben also, das Recht zu haben, die primäre Gesellschaftlichkeit (Intention auf Gattungsmäßigkeit für sich) bei jedem Problem der Gefährdung der Persönlichkeit,



lidade, como pensam as diferentes linhas de pensamento filosóficas ou psicológicas do presente, que estão acostumadas a abordar essa questão com seu aparato de pensamento habitual. Não pode haver uma personalidade que seria ontologicamente independente da sociedade em que vive, e como consequência a amplamente divulgada contraposição de personalidade e sociedade é uma abstração vazia. Quanto mais aprofundadamente um problema da alienação afeta e move pessoalmente um ser humano em sua autêntica individualidade, tanto mais social, tanto mais genérica é ela própria. Correspondentemente, tais atos intencionam tanto mais intensamente a generidade para si quanto mais profundas pessoalmente se tornam, independentemente do quanto isso se tornou claro ou corretamente consciente.

Aqui não é o lugar para falar da origem ou espécie de essência dessa contraposição que, partindo das manifestações idealistas de dissolução do hegelianismo (Bruno Bauer e Stirner), passando por Kierkegaard, pelo »*das Man*« de Heidegger até a »*intelligentsia* desarraigada« (*freischwebende Intelligenz*), em Mannheim, tem dominado amplamente o pensamento burguês. Não seria muito difícil encontrar, na situação social em um determinado estrato da *intelligentsia* burguesa, as bases ontológicas dessas contraposições abstratas. Mais importante é ver claramente que uma tal atitude — quando, o que raramente ocorre, levada a cabo consistentemente — conduz necessariamente a um empobrecimento e desfiguração dos problemas mais importantes precisamente da vida pessoal. Pode-se sem dificuldade observar isso em Heidegger, no início de Sartre, e seguramente não é nenhum acaso que, justamente neste último, tenha lugar um intenso esforço ininterrupto para revelar, no problema das decisões individuais, o conteúdo social. E justamente a história da literatura significativa fornece, aqui, uma abundância de refutações fáticas desse contraste abstrato: de Homero até Thomas Mann, todos os grandes conflitos do ser são fundados, segundo seu conteúdo mais profundo, nas tentativas de resposta às contradições da sociedade. Onde surge a tentativa prática de abstração — independentemente se é falado de Huysman, de Gide ou de uma celebridade contemporânea —, surge inevitavelmente um descenso fático, ao nível mais cotidiano-ordinário, de um filisteísmo hipostasiado, de um pequeno-burguês embriagado, como dizia Gottfried Keller. Mesmo os assim ditos »excêntricos«, os quais se menciona com frequência, são, quando não são meros tolos patológicos, *outsiders* concretos ante tendências sociais concretas, em Cervantes não menos que em Dickens, Dostoiévski ou Raabe. Cremos, portanto, ter o direito de enfatizar a socialidade primária (intenção à generidade para si) em todos aqueles problemas de ameaça da personalidade,

bei dem ihrer Verteidigung, bei jeder ihrer Niederlagen, bei jeder Entfremdung und bei jedem Kampf gegen sie zu betonen.Es ist kein Zufall, daß sehr oft gerade jene Ideologen, die in ihrer eigenen Praxis die menschliche Persönlichkeit faktisch zur bloßen Partikularität erniedrigen, in ihrer Kritik des Marxismus diesem vorwerfen, die historische Bedeutung der Menschen und Persönlichkeit ungenügend oder überhaupt nicht erkannt zu haben.

Wir können diese allgemeinen, einleitenden Bemerkungen zur Entfremdung als Phänomen des gesellschaftlichen Seins nicht abschließen, ohne einen ihrer ontologisch wichtigsten Züge, ihre Prozeßhaftigkeit kurz zu berühren. Wir haben früher festgestellt, daß es nur seinshaft Entfremdungen gibt (und die Entfremdung als allgemeiner Begriff in der Einzahl nur eine wissenschaftlich schwer entbehrliche Abstraktion ist), ebenso müssen wir jetzt zur Feststellung kommen, daß die Menschen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst und auch ihre Mitmenschen entfremden, für ihre eigene Person und[777] auch für andere diese bekämpfen etc., daß der Prozeß der aus diesen Akten des gesellschaftlichen Lebens, auf den der objektiven Totalität der Gesellschaft und auf den der Einzelpersönlichkeit die allein seiende Form dessen ist, was wir theoretisch Entfremdung nennen können. Entfremdung ist also seinsmäßig nie etwas Zuständliches, sondern immer ein Prozeß, der sich innerhalb eines Komplexes — Gesamtgesellschaft bzw. menschliche Einzelindividualität — abspielt. Diese Prozeßhaftigkeit, wie überall in der Gesellschaft, wo die teleologische Setzung von Einzelmenschen ihre wesentliche Grundlage ausmacht, besteht notwendigerweise aus diesen Setzungen einerseits und aus den Kausalreihen, die sie in Gang setzen, andererseits. Da diese dynamischen Wechselbeziehungen zwischen teleologischen Setzungen und kausalen Ablaufsreihen ständig wirksam sind, da im gegebenen Fall für das Individuum die entscheidende Frage ist, wie der Komplex dieser Bewegungen auf ihn selbst als Komplex einwirkt oder zurückwirkt, ist es klar ersichtlich, daß dabei alles ungleichmäßig, widerspruchsbeladen, in ständiger Bewegung verlaufen muß. Schon die Rückbezüglichkeit auf die eigene Persönlichkeit hat zur Folge, daß dabei sehr oft die Folgen der Setzungen ganz anders ausfallen, als sie bewußt beabsichtigt waren, daß sie der Regel nach nicht die geplante Rationalität der Arbeitsakte haben können. Natürlich bleiben trotzdem die allgemeinen Gesetze der Bewegungen dieser Art in Geltung. Besonders der Unterschied zwischen Umständen, die geradezu eine radikale Entscheidung, ein Ja oder Nein den entfremdenden Faktoren gegenüber in den Mittelpunkt drängen und zwischen Phasen, seien sie günstig oder ungünstig, die wir, nach Churchills Worten als Perioden der Konsequenzen bezeichnet haben. Die Umstellung von Inhalt, Richtung etc. ist natürlich im letzteren Fall weitaus schwerer, und praktisch führt

777 {Nota da tradução} À margem esquerda do manuscrito (p.1154), em tinta vermelha há uma anotação, »oder«, com uma sinalização no texto que parece indicar que ao invés de »und« (tudo indica uma adição de Benseler, pois não consta do manuscrito) teríamos »oder«. Scarponi (p.615) optou também por acrescentar um »e il loro prossimo«. Schneider (p.635), Morbois (p.340) e em Chicote (p.89) seguiram a mesma opção.



na sua defesa, em cada sua derrota, em cada alienação e em cada luta contra ela. Não é nenhum acaso que com muita frequência justamente aqueles ideólogos que, em sua própria práxis, de fato rebaixam a personalidade humana a mera particularidade (*Partikularität*), em sua crítica ao marxismo o condenam por ter reconhecido insuficientemente, ou não ter absolutamente reconhecido, o significado histórico do ser humano e da personalidade.

Não podemos concluir esses comentários gerais, introdutórios, acerca da alienação como fenômeno do ser social, sem brevemente tocar em um de seus traços ontológicos mais importantes, sua processualidade. Constatamos, antes, que apenas há alienações ontológicas (e a alienação, como um conceito geral no singular, é apenas uma abstração científica dificilmente dispensável); igualmente devemos agora chegar à constatação de que os seres humanos, na realidade social, alienam a si mesmos e aos seus semelhantes, combatem-nas para sua própria pessoa e também para os outros, etc., que o processo a partir desses atos da vida social, a partir dos atos da totalidade objetiva da sociedade e a partir dos atos da personalidade singular, é a única forma existente a que podemos teoricamente denominar alienação. Alienação, portanto, ontologicamente nunca é algo estático[778], mas sempre um processo, que ocorre no interior de um complexo — a sociedade como um todo ou a individualidade humana singular. Essa processualidade, como em todas as partes da sociedade em que a posição teleológica dos seres humanos singulares perfaz sua base essencial, consiste, por necessidade, dessas posições, por um lado; e, por outro, das cadeias causais que elas põem em andamento. Já que essas inter-relações dinâmicas entre posições teleológicas e séries de decurso causal são constantemente operantes, já que, no caso dado, para o indivíduo a pergunta decisiva é como o complexo desses movimentos tem efeito ou retroage sobre ele próprio enquanto complexo, é evidentemente claro que com isso tudo tem de proceder desigualmente, carregado de contradições, em constante movimento. Já o efeito de retorno[779] sobre a própria personalidade tem por consequência que, com muita frequência, as consequências das posições terminam de todo diferente do que foram conscientemente intencionadas; que, por regra, elas não podem ter a racionalidade planejada dos atos de trabalho. Naturalmente, permanecem em validade, apesar disso, as leis gerais dos movimentos desse tipo. Em particular a diferença entre circunstâncias que diretamente colocam no centro de uma decisão radical, um sim ou não, ante fatores alienantes e entre fases, sejam elas favoráveis ou desfavoráveis, que nós, após as palavras de Churchill, temos descrito como períodos de consequências. A mudança de conteúdo, direção, etc., é naturalmente, no último caso, amplamente mais difícil e, na prática, ele[780] conduz

778 {Nota da tradução} »Zuständliches« não é simples de se traduzir. Um adjetivo muito pouco usado, vem de »Zustand«, literalmente »estado, condição«. Aqui, Lukács opõe a processo, à processualidade. Scarponi optou por (p.615) »qualcosa di statico«, Schneider (p.635) preferiu »um estado«, Chicote (p.89) »algo estático« e Morbois (p.340) »un état«.

779 {Nota da tradução} »Rückbezüglichkeit«, literalmente »reflexidade«, o efeito reflexo. Esta última tradução, contudo, é problemática porque pode levar à confusão com o »reflexo« no processo de conhecimento, etc. Schneider (p.636) preferiu »reflexividade«; Chicote (p.89) ficou com »el efecto de retorno«; Morbois (p.341), »Les répercussions« e Scarpini (p.615) traduziu por »l'effetto di retorno«.

780 {Nota da tradução} Chicote (p.90) assinala: »Na edição alemã, a que o ›ele‹ se refere não é claro e que Scarponi soluciona o problema "suprimindo o pronome« (Scarponi p. 615). A mesma solução Morbois (p.341) adotou. Schneider (p.636) nos parece ter encontrado talvez a melhor aproximação: »este«, referindo-se a »último caso«.

er in sehr vielen Fällen eine endgültige Fixierung der Lebenstendenzen — den Schein eines Zustandes — herbei. (Handlungen, die zur Routine geworden sind.)

Freilich kompliziert sich die Lage in diesem Falle dadurch, daß jede entfremdende Tendenz objektiv gesellschaftlich verwurzelt, also permanent die Motive der Setzungen beeinflussend wirksam ist, während der Kampf gegen diese Prozesse des Entfremdetwerdens immer neue Entschlüsse des individuums und ihr Umsetzen in die Praxis erfordert. Die Anpassung setzt bloß ein Sichtragenlassen vom allgemeinen Strom voraus, der Wille zum Widerstand, immer erneute, neu durchdachte (oder zumindest tief erlebte) und, wenn nötig, kampfvoll ins Leben geführte Entschlüsse. So ist der Mensch der Klassengesellschaften immer von Geburt an als Komplex in einen Komplex eingefügt, dessen Wirkungstendenzen spontan in der Richtung seines Entfremdens wirksam sind. Gegen diese Vielheit von wirkenden Kräften mußte er ununterbrochen die eigenen Kräfte zur Selbstwehr mobilisieren. Von jeder Persönlichkeit, von jeder Etappe ihrer Entfaltung kann also gesagt werden: sie ist das Produkt einer eigenen Tätigkeit, Ausgangspunkt ihrer Weiterentwicklung. Aber auch eine noch so starke Rolle der eigenen Kräfte im Prozeß der Emanzipation von dem Entfremdetwerden bringt den Menschen nie in die früher erwähnte abstrakte Gegensätzlichkeit zur Gesellschaft. Im Gegenteil. Was wir eigene Kräfte nannten, hat zwar ihre Wurzeln in der ursprünglichen (aber in Wechselbeziehungen zur Gesellschaft entwickelten) Persönlichkeit des betreffenden Menschen, ihre Entfaltung oder Rückentwicklung geht in einem ununterbrochenen Prozeß der Aneignung der vergangenen und gegenwärtigen Ergebnisse der Entwicklung der Gesellschaft vor sich. Die zum eigenen Lebensinhalt gewordene Überzeugung (die freilich auch bloß Gefühl oder Ahnung sein kann) von der Realität der Gattungsmäßigkeit für sich ist die stärkste Waffe gegen das Entfremdetwerden, das dem Menschen zur Verfügung stehen kann. Solche Kämpfe, ihr Auf und Ab machen die Seinsweise der Entfremdung aus; ihre unmittelbare Zuständlichkeit ist ein bloßer Schein.

## 2.

## Die ideologischen Aspekte der Entfremdung

### Religion als Entfremdung

Die Betrachtungen des ersten Abschnitts haben gezeigt, daß die Entfremdung sehr weitgehend auch ein ideologisches Phänomen ist, daß insbesondere der subjektiv-individuelle Befreiungskampf von ihr einen wesentlich ideologischen Charakter hat. Diese Seinslage macht es notwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit vorerst



em muitíssimos casos a uma fixação definitiva das tendências de vida — a aparência de uma condição. (Ações que se tornaram rotina.)

Claro, a situação se complica nesse caso, já que toda tendência alienante objetivamente enraíza-se socialmente, portanto é permanentemente operante influenciando os motivos das posições, enquanto a luta contra esses processos de tornar-se-alienado requer sempre novas resoluções do indivíduo e sua conversão em práxis. A adaptação pressupõe apenas um deixar-se levar avante pela corrente geral; o desejo por resistência, pressupõe resoluções sempre renovadas, novamente meditadas (ou ao menos profundamente vivenciadas) e, quando necessário, levadas à vida combativamente. Assim, o ser humano nas sociedades de classe está, desde o nascimento, sempre inserido enquanto complexo em um complexo cujas tendências operantes espontaneamente operam na direção de sua alienação. Contra essa multiplicidade de forças operantes, ele tem de ininterruptamente mobilizar as próprias forças para a autodefesa. De cada personalidade, de cada etapa de seu desdobramento, pode ser dito: ela é o produto de uma atividade própria, ponto de partida de seu desenvolvimento ulterior. Todavia, mesmo um papel tão intenso das forças próprias no processo de emancipação do tornar-se-alienado jamais traz os seres humanos à, antes mencionada, abstrata opositividade à sociedade. Ao contrário. O que denominamos forças próprias possui de fato suas raízes na personalidade originária (que, contudo, desenvolve-se em inter-relação com a sociedade) dos seres humanos concernentes; seu desdobramento ou regressão ocorre por si em um processo ininterrupto de apropriação dos resultados passados e presentes da sociedade. A convicção tornada conteúdo da própria vida (que, admissivelmente, pode também ser mero sentimento ou pressentimento) da realidade da generidade para si é a defesa mais poderosa contra o tornar-se-alienado disponível ao ser humano. Tal luta, seus altos e baixos, perfaz o modo de ser da alienação; sua estaticidade[781] é mera aparência.

## 2.

## Os aspectos ideológicos da alienação

### Religião como alienação

As considerações da primeira seção mostraram que a alienação é, muito amplamente, também um fenômeno ideológico, que em especial a luta individual-subjetiva pela libertação delas tem um caráter essencialmente ideológico. Essa situação ontológica torna necessário que dirijamos nossa atenção, de pronto,

781 {Nota da tradução} Cf. nota 764, na página anterior.

auf jene Momente dieser Prozesse richten, die einen spezifisch ideologischen Charakter haben. Erst nach ihrer Erkenntnis, erst auf Grundlage dieser Erkenntnis (oft freilich in Abgrenzungen von ihr) werden wir in den Stand gesetzt, das Phänomen selbst in seiner ganzen Gestalt konkret und adäquat zu erfassen. Wir werden sehen, daß das unmittelbar fundierende Element dabei das ist, was wir in früheren Betrachtungen die Ontologie des Alltagslebens genannt haben. Denn es ist bereits aus den bisherigen Darlegungen klargeworden: Die Entfremdung eines jeden Einzelmenschen wächst unmittelbar aus seinen Wechselbeziehungen mit seinem eigenen Alltagsleben heraus. Diese ist im ganzen wie in Details ein Produkt der jeweils herrschenden ökonomischen Verhältnisse, und selbstverständlich üben diese die letzten Endes entscheidenden Einflüsse auf die Menschen, auch auf ideologischen Gebieten aus. Dem widerspricht es aber nicht, im Gegenteil konkretisiert nur die jeweils aktuellen Inhalte und Formen, daß das vermittelnde Medium zwischen der allgemeinen ökonomischen Struktur der Gesellschaft und dem betroffenen Einzelmenschen eben dieses Sein des Alltagslebens ist. Wenn also ein ideologisches Phänomen auf sein Wesen, auf seine Aktualität, auf seine Wandlungsrichtungen etc. hin untersucht werden soll, so kann man an den Problemen der Ontologie des Alltagslebens unmöglich vorbeigehen. So wie die ökonomische Struktur und Entwicklung der Gesellschaft die objektive Basis der Phänomene ergibt, so die Ontologie des Alltagslebens jenes allseitige Medium der Unmittelbarkeit, das bei den meisten Menschen die Form ist, die sie mit den geistigen Tendenzen ihrer Zeit in konkrete Kommunikationen setzt. Menschen, die von den eigentlichen, von den klarsten und höchsten ideologischen Äußerungen ihrer Zeit fortlaufend direkt berührt werden und in ihrer Praxis stets direkt auf sie reagieren, gehören zu den Ausnahmen. Aber selbst bei diesen bleiben die Einwirkungen der Ontologie des Alltags wirksam. Wir werden deshalb dieser Vermittlungsgebiet nie vernachlässigen dürfen.

Das bedeutet freilich nicht, daß wir diese so einflußreiche Unmittelbarkeit als das gesellschaftlich allein Gegebene zu betrachten hätten, daß wir die großen ideologieschen Schlachten einer Periode, in denen die dominierenden geistigen Tendenze zum dauernd wirkenden Begriff oder zur bleibenden Gestalt geformt werden irgendwie vernachlässigen dürften. Erst der Zusammenhang aller drei Komplexe, ergibt die gesellschaftliche Totalität je einer Periode, ihre Proportionalitäten, die besondere Qualität des in ihr herrschenden Geistes. Darum muß die Analyse unseres Problemkomplexes mit der Auflösung des Hegelianismus, mit dem Auftreten Feuerbachs, mit der Kritik von Marx an diesen und an seinen im Idealismus befangen gebliebenen Anhängern beginnen. Die Beurteilung der Hegelschen Philosophie steht ohne Frage im Mittelpunkt dieser Diskussion.



àqueles momentos desse processo que possuem um específico caráter ideológico. Apenas após seu conhecimento, apenas com base nesse conhecimento (com frequência em demarcação com ele) estaremos em posição de apreender adequadamente e concretamente o fenômeno enquanto tal em toda sua figura. Veremos que o elemento fundante imediato aqui é o que, em considerações anteriores, denominamos ontologia da vida cotidiana. Pois já se tornou claro pelas exposições até aqui: a alienação de cada ser humano singular brota imediatamente das suas inter-relações com sua própria vida cotidiana. Esta, no todo, assim como nos detalhes, é um produto das respectivas relações econômicas imperantes e, evidentemente, estas exercem a influência por último decisiva sobre os seres humanos, mesmo sobre as esferas ideológicas. O que, todavia, não contradiz, ao contrário, apenas concretiza as formas e conteúdos respectivamente atuais de que esse ser da vida cotidiana é justamente o *medium* mediador entre a estrutura econômica geral da sociedade e a dos seres humanos singulares concernentes. Quando, portanto, deve-se investigar um fenômeno ideológico em sua essência, em sua atualidade, em sua direção de transformações, etc., é impossível poder se passar ao largo dos problemas da ontologia da vida cotidiana. Tal como a estrutura e o desenvolvimento econômicos da sociedade resultam na base objetiva dos fenômenos, a ontologia da vida cotidiana coloca aquele *medium* omnilateral da imediaticidade que é, para a maioria dos seres humanos, a forma de se pôr em comunicação concreta com as tendências espirituais de sua época. Seres humanos que são diretamente continuamente tocados pelas mais verdadeiras, mais claras e mais elevadas expressões ideológicas de sua época e, em sua práxis, reagem diretamente a elas, pertencem às exceções. Contudo, mesmo neles, os efeitos da ontologia da vida cotidiana continuam operantes. Por isso não podemos, jamais, negligenciar essa esfera de mediação.

Isso, contudo, não significa que teríamos de considerar essa tão influente imediaticidade como o único dado social, que devem ser de algum modo negligenciadas as grandes batalhas ideológicas de um período, nas quais as tendências espirituais dominantes são moldadas em conceitos operantes por muito tempo ou em figuras que permanecem. Apenas a conexão de todos os três complexos resulta na totalidade social de cada período, suas proporcionalidades, a qualidade particular do seu espírito dominante. Por isso a análise do nosso complexo de problemas deve começar com a dissolução do hegelianismo, com o aparecer de Feuerbach, com a crítica de Marx a eles e aos seus seguidores que permaneceram limitados ao idealismo. A apreciação da filosofia hegeliana está, sem dúvida, no ponto central dessa discussão.

Hier, im Gegensatz zur Aufklärung, mit der sie sonst intimer und frühzeitiger verbunden ist, als man allgemein annimmt, wird nicht die Religion mit der Philosophie als ausschließende Gegensätzlichkeit kontrastiert, es wird im Gegenteil der Versuch gemacht, die Religion ins System der Philosophie restlos zu integrieren. Das wäre an sich noch nichts radikal Neues, eher ein Fortführen der allgemeinen Linie der deutschen idealistisch-philosophischen Entwicklung (Kant), wenn diese Integration bei Hegel nicht spezifische Kennzeichen erhalten hätte. Erstens faßt Hegel nicht ein Nebeneinander menschlicher Stellungnahmen zur Außen- und Innenwelt in eine erkenntnistheoretisch unterbaute Einheit zusammen, wie Kant, bei dem Hegel kritisch von einem »Seelensack« spricht. Die Integration erfolgt vielmehr als Darstellung des Entwicklungsprozesses des Geistes (der Menschheit), in welchem der Religion die vorletzte Stelle zukommt: eine Höhe auf dem Wege der Selbstentfaltung des Geistes, die nur von der Philosophie selbst übertroffen wird, allerdings bei einer Überwindung, die an den entscheidenden Inhalten nichts Wesentliches ändert, da die Inhalte bloß vom Niveau der bloßen Vorstellung (Religion) auf das des Begriffs (Philosophie) erhöht werden. Zweitens ist dieser Prozeß zugleich der der Entfremdung, infolge des Setzens der Gegenständlichkeit überhaupt (Hegels Bestimmung der Entäußerung) und der Aufhebung jeder Entfremdung durch die Selbstverwirklichung des Geistes, durch die Realisation des identischen Subjekts-Objekts, also auf verschiedenen Stufen der Vollendung, in Religion und Philosophie.

Die materialistische Opposition Feuerbachs gegen den zentralen Systemgedanken Hegels, der Versuch seiner materialistischen Widerlegung hat also die Entfremdung zu einem Hauptthema. Die Religion ist für Feuerbach keine Vorform im Überwindungsprozeß der Entfremdung, sondern im Gegenteil die Urform der Entfremdung. Feuerbach greift dabei — in unmittelbar, aber nur unmittelbar berechtigter Weise — auf alte Traditionen der materialistischen Religionskritik zurück, letzten Endes auf die Feststellung von Xenophanes: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst das Aussehen hätte. Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker blauäugig und blondhaarig.«[782]

Das für uns entscheidende Motiv ist dabei, daß Feuerbach die Hegelsche Integration der Religion in den Prozeß des Selbstwerdens des Geistes (der Menschheit) nicht nur kündigt, sondern geradezu umkehrt und den gesamten

782 {1} Diels H-: Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl., Berlin 1951, Bd. 1, S. 49. Xenophanes, S. 15-16.



Aqui, em oposição ao Iluminismo, com o qual ela está ligada muito mais intimamente e mais cedo do que em geral se aceita, a religião não é contrastada como opositividade excludente com a filosofia, ao contrário, é feita a tentativa de integrar completamente a religião no sistema da filosofia. Isso ainda não seria algo radicalmente novo, antes uma continuação da linha geral do desenvolvimento filosófico-idealista alemão (Kant), se essa integração não tivesse recebido, em Hegel, características específicas. Primeiro, Hegel não sumariza uma justaposição de tomadas de posição humanas acerca do mundo exterior e interior em uma unidade gnosiologicamente apoiada, como Kant, acerca do que Hegel fala criticamente de um »saco da alma«. A integração, ao contrário, tem lugar como descrição do processo de desenvolvimento do espírito (da humanidade), no qual à religião cabe o penúltimo lugar: um nível no caminho do autodesdobramento do espírito que apenas é ultrapassado pela própria filosofia, todavia por uma ultrapassagem que nada altera de essencial nos conteúdos decisivos, em que os conteúdos meramente são elevados do nível da mera representação (*Vorstellung*) (religião) ao do conceito (filosofia). Segundo, esse processo é ao mesmo tempo o da alienação, em consequência do pôr da objetividade em geral (a definição de Hegel da alienação) e da superação de toda alienação através da autorrealização do espírito, através da realização da identidade sujeito-objeto, portanto, nos diferentes patamares da consumação, na religião e na filosofia.

A oposição materialista de Feuerbach às ideias centrais do sistema de Hegel, a tentativa de sua refutação materialista tem, portanto, a alienação por um de seus temas centrais. A religião não é, para Feuerbach, nenhuma forma preliminar no processo de ultrapassagem da alienação, mas, ao contrário, a forma originária da alienação. Com isso Feuerbach recorre — no imediato, mas apenas imediatamente de modo justificado — às antigas tradições da crítica materialista à religião, por último à constatação de Xenófanes: »Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes a cavalos, os bois semelhantes a bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos azuis e cabelos louros.«[783]

Para nós, o tema decisivo é, com isso, que Feuerbach não apenas descarta a integração hegeliana da religião no processo do autodevir do espírito (a humanidade), mas quase a reverte e desmascara todo o

783 {1} Xenófanes: Os pré-socráticos: vida e obra, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p.70-1.

Idealismus als eine widerspruchsvolle weltlich gewordene Theologie entlarvt: »Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittert* Hegel *das einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.«[784] Das bedeutet aber noch bei weitem keine echte materialistische Kritik der Hegelschen Auffassung der Entfremdung, bloß ein summarisches Verdikt, daß die ganze Hegelsche Philosophie ebenfalls eine Abart der Entfremdung ist. Den Weg dazu bahnt die höchst einfache materialistische Erkenntnistheorie Feuerbachs. Da nach ihr nur das unmittelbare, sinnliche Sein echte Realität ist, bedeutet jede auf Gedanken (auf Abstraktion) beruhende Weltauffassung schon ipso facto eine Entfremdung: »Abstrahieren heißt *das Wesen* der Natur *außer die Natur*, das *Wesen* des Menschen *außer den Menschen*, das *Wesen* des Denkens *außer den Denkakt* setzen. Die Hegelsche Philosophie hat den Menschen *sich selbst entfremdet*, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruht. Sie identifiziert zwar wieder, was sie trennt, aber nur auf eine selbst wieder *trennbare*, *mittelbare* Weise. Der Hegelschen Philosophie fehlt unmittelbare Einheit, *unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit*.«[785] Dieser Appell an die sinnliche Unmittelbarkeit läßt die ganze Entfremdungsproblematik Hegels, die Marx bald darauf in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« so breit und tief kritisiert hat, noch einfach links liegen. Das hat für das theoretische Verständnis des Phänomens vorerst zur Folge, daß nicht so sehr die gesamte Welt der Religion sowie das Weltbild Hegels mit der Wirklichkeit selbst kontrastiert wird, sondern daß die Religionskritik sich zu einer erkenntnistheoretischen Kritik der Theologie verengt, daß damit die Kritik weniger die der wirklichen Religion als ihrer zur Religionsphilosophie verdünnten und verallgemeinerten Gestalt wird. Diese Methode hat allerdings eine lange Tradition. Der Gegensatz von Theologie und — neuer, wirklicher — Philosophie spielt bereits im 17.—18. Jahrhundert eine große Rolle. Die Abstempelung Hegels zu einem Kryptotheologen ist für die weitere Auflösung des Hegelianismus tatsächlich wichtig geworden.

So hat Feuerbach einen schweren Stein ins Rollen gebracht; ohne sein Auftreten wäre die Auflösung der Hegelschen Schule leicht zu einem Dozenten- und Literatengezänk geworden, ohne philosophisch wesentlich über Hegel hinauszuführen. Das hat Marx sehr deutlich gesehen. Nicht umsonst sagt er in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«: »*Feuerbach* ist der einzige, der

784 {2} Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke II, S. 248; FW 3, S. 226.
785 {3} Ebd., S. 249; ebd., S. 227.



o idealismo como uma teologia plena de contradição que se tornou mundana: »Assim como a teologia *cinde* e *exterioriza* o homem para, a seguir, de novo com ele identificar a sua essência exteriorizada, assim Hegel multiplica e cinde a *essência simples, idêntica a si*, da natureza e do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado.«[786] Isso, todavia, nem de longe é alguma crítica autenticamente materialista da visão hegeliana da alienação, meramente um veredito sumário de que a filosofia hegeliana como um todo é igualmente uma variação da alienação. Abre a via para isso a muitíssima simples teoria materialista do conhecimento de Feuerbach. Pois, segundo ela, apenas o ser imediato, sensível, é realidade autêntica, o que significa que toda visão de mundo baseada em ideias (em abstração) já é *ipso facto* uma alienação: »Abstrair quer dizer pôr *a essência* da natureza *fora da natureza*, a essência do homem *fora do homem*, a essência do pensamento *fora do ato de pensar*. A filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo* na medida em que funda todo o seu sistema nesses atos de abstração. De fato, identifica novamente o que separa, mas apenas em um modo *novamente separável, mediável*. À filosofia hegeliana falta a unidade imediata, *a certeza imediata, a verdade imediata*.«[787] Esse apelo à imediaticidade sensível deixa ainda simplesmente de lado toda a problemática da alienação de Hegel, que Marx, pouco depois, nos »Manuscritos Econômico-filosóficos«, criticou tão ampla e profundamente. Isso, para a compreensão teórica do fenômeno tem, de pronto, a consequência de que tanto o mundo da religião como um todo, quanto a imagem de mundo de Hegel, não são contrastados com a própria realidade, senão que a crítica da religião se estreita em uma crítica gnosiológica da teologia, de que com isso a crítica torna-se menos a da religião real que da sua figura reduzida e generalizada em filosofia da religião. Esse método, todavia, tem uma longa tradição. A oposição da teologia e a — nova, real — filosofia desempenha, nos séculos 17-18, um grande papel. A estigmatização de Hegel como um criptoteólogo tornou-se de fato importante na dissolução posterior do hegelianismo.

Assim Feuerbach deu um passo decisivo; sem seu aparecimento a dissolução da escola hegeliana teria se tornado uma peleja docente-literária, sem filosoficamente conduzir essencialmente para além de Hegel. Isso Marx viu muito nitidamente. Não à toa diz ele nos »Manuscritos econômico-filosóficos«: »*Feuerbach* é o único que

786 {2} Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke, vol. II. Otto Wigand, Leipzig, 1890, p. 248; FW, vol. 3. Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p.226. {Nota da tradução} Schneider (p.640) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1159), em Benseler, em Scarponi (p.619), em Morbois (p.346) e nem em em Chicote (p.94).
787 {3} Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke, vol. II. Otto Wigand, Leipzig, 1890, p. 249; FW, vol. 3. Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p.227. {Nota da tradução} Schneider (p.640) introduz neste parágrafo uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1159), em Benseler, em Scarponi (p.620), em Morbois (p.346) e nem em Chicote (p.94).

ein *ernsthaftes*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.«[788] Das hindert aber weder ihn noch den anfangs für Feuerbach begeisterteren Engels daran, klar zu sehen, daß die einfache Wendung von den idealistischen Vermittlungen Hegels zu einer materialistischen Unmittelbarkeit die wirklich wesentlichen Probleme des Umbaus der Hegelschen Dialektik völlig ungelöst läßt, daß Feuerbach teils an den entscheidenden Problemen dieses philosophischen Umbruchs achtlos vorübergeht, teils viele wichtige Fragen der Dialektik in einer derart simplifizierten Unmittelbarkeit behandelt, daß das fortschrittlich Gemeinte in eine rückschrittliche Sinnlosigkeit umschlägt. Fürs erste sei die Bemerkung von Marx aus der »Deutschen Ideologie« angeführt: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander ….«[789] Und Engels seinerseits kritisiert Feuerbachs Darlegungen über das Verhältnis von Wesen und Erscheinung in ungefähr gleichzeitigen Aufzeichnungen, wie folgt: » Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist … ›Das Sein ist die Position des Wesens. *Was mein Wesen, ist mein Sein* … Nur im menschlichen Leben sondert sich, *aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen* Sein vom Wesen. — Ereignet es sich, daß man nicht da, wo man sein Sein, auch sein Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz ist, da *bist Du*. Aber alle Dinge sind — *naturwidrige Fälle ausgenommen* — gerne da, wo, und gerne das, was sie sind…‹ Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige, abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen … Es ist Dein ›Wesen‹, unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.«[790]

Die von Anfang an vorhandene kritische Einstellung von Marx zur Philosophie Feuerbachs hinderte ihn nicht daran, wie wir gesehen haben, klar zu sehen, daß dessen Auftreten den entscheidenden Anstoß dazu gab, die Hegelsche Philosophie wirklich zu überwinden, aus dem philosophischen Materialismus eine echte und umfassende Weltsicht zu formen, die imstande sein wird, zur theoretischen Grundlage der tatsächlichen, der nicht bloß politischen, sondern auch sozialen Umwälzung zu werden. Schon in 1843 sieht er die Lage so: »Die Kritik der

788 {4} MEGA III, S. 151 ; MEW EB I, S. 569.
789 {5} MEGA V, S. 34; MEW 3, S. 45.
790 {6} Ebd., S. 540; MEW 3, S. 543.



tem uma relação *séria*, *crítica* com a dialética de Hegel e que fez verdadeiras descobertas nesse domínio; é em geral o verdadeiro triunfador sobre a velha filosofia«[791]. Isso não impede, contudo, nem ele nem Engels, de início entusiástico por Feuerbach, de enxergar claramente que a simples transformação das mediações idealistas de Hegel em uma imediaticidade materialista deixa completamente insolúvel o real problema essencial da estrutura da dialética hegeliana, que Feuerbach em parte descuidadamente passa ao largo dos problemas decisivos dessa reviravolta filosófica, em parte trata muitas questões importantes da dialética em uma imediaticidade tão simplificada que o que era progressistamente pensado vira uma insensatez retrógrada. De início, que seja citado o comentário de Marx em a »Ideologia alemã«: »Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história e, na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente (...)«[792]. E Engels, por sua vez, critica as explicações de Feuerbach sobre a relação de essência e fenômeno em anotações aproximadamente da mesma época, como se segue: »‹O ser não é um conceito geral, separável das coisas. Ele é uno com aquilo que é... ›O ser é a posição da essência. *O que é minha essência é meu ser*. (...)Apenas na vida humana distinguem-se ser e essência, *mas apenas* [*em*] *casos anormais, infelizes* — pode ocorrer que onde se tenha seu ser não se tenha sua essência, mas justamente por causa dessa separação não é verdade que não se esteja com a alma lá onde se está realmente com o corpo. Somente onde está teu coração, *estás Tu*. Mas todas as coisas estão — *com exceção de casos contra a natureza* — com muito gosto onde estão e são com muito gosto o que são.‹ (...) Um belo panegírico ao existente. Exceção feita a casos contra a natureza e alguns poucos casos anormais, terás muito gosto em ser, desde os sete anos de idade, porteiro numa mina de carvão, permanecendo catorze horas diárias sozinho, na escuridão, e porque lá está teu ser, então lá está também tua essência. (...) Tua ›essência‹ é estar submetida a um ramo de trabalho.«[793]

A postura crítica existente desde o início de Marx para com a filosofia de Feuerbach não o impediu, como vimos, de enxergar claramente que sua aparição deu um impulso decisivo para realmente se ultrapassar a filosofia hegeliana, para se formar uma autêntica e abrangente visão de mundo a partir do materialismo filosófico capaz, de fato, de se tornar em base teórica do revolvimento não meramente político, mas também social. Já em 1843 enxerga assim a situação: »A crítica da

791 {4} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.363.
792 {5} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.32.
793 {6} Marx e Engels: A ideologia alemã, Boitempo, São Paulo, 2007, p.80-1.

Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« Vor diesem Satz steht jedoch bereits die Feststellung: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendigt.« Sein Hinausgehen über Feuerbach ist also in erster Reihe ein Ausweiten des Problems auf das gesellschaftlich-materielle Sein und Werden der Menschen. Feuerbachs Feststellung, daß nicht die Religion den Menschen, sondern der Mensch die Religion macht, ergänzt Marx deshalb in einer Weise, die die religiöse Entfremdung und ihr theoretisches Entlarven zu einem allgemeinen politisch-sozialen Problemkomplex der Menschheitsgeschichte ausweitet: »Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, *ein verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des *menschlichen Wesens*, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.«[794]

Diese Ausdehnung des Problems, dieses entschiedene Überschreiten der provinziellen deutschen Problemstellung, die auf einen Staat, der noch keine bürgerliche Revolution durchgemacht, zugeschnitten war, in der freilich objektiv bereits die wichtigsten Wechselbeziehungen zwischen Religion und Alltagsleben in der kapitalistischen Gesellschaft gestreift waren, bringt den Fragenkomplex von Religion und Entfremdung in die richtige Beziehung zu den universell-revolutionären Tendenzen der Zeit. Während Bruno Bauer noch über die eng provinzielle dreiviertel-theologische und darum sachlich-gesellschaftlich unlösbare Frage meditiert, wie die politische Emanzipation, die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Juden mit ihrer eigenen inneren Emanzipation (Emanzipation von der religiösen Befangenheit im Judentum, von der menschlichen Entfremdung durch die jüdische Religion) philosophisch in Einklang gebracht werden kann, schiebt die überlegene, politisch-historische Einsicht von Marx alle damit verknüpften Scheinprobleme beiseite. Er führt aus: »… nicht der sogenannte *christliche* Staat, der das Christentum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt und sich daher ausschließend zu anderen Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat,

794 {7} MEGAI/I, S. 607; MEW I, S. 378.



religião é o pressuposto de toda a crítica«. Antes dessa sentença, todavia, já está a constatação: »Para a Alemanha, a *crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim«. Seu ir para além de Feuerbach é, portanto, em primeiro lugar, uma extensão do problema do ser e do devir material-social dos seres humanos. A constatação de Feuerbach, de que não é a religião que faz o ser humano, mas o ser humano que faz a religião, Marx complementa por isso em um modo no qual a alienação religiosa e seu desmascaramento teórico estende-se a um complexo de problemas sociopolítico geral da história da humanidade: »a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do ser humano, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *ser humano* não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O ser humano é o *mundo do ser humano*, o estado, a sociedade. Este estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da *essência humana*, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião.«[795]

Essa ampliação do problema, esse decisivo exceder da colocação provinciana alemã do problema, que feita sob medida para um Estado que não passou por uma revolução burguesa, na qual, todavia, as mais importantes inter-relações entre religião e vida cotidiana na sociedade capitalista já foram objetivamente tocadas, traz o complexo de problemas da religião e alienação na correta relação para com as tendências revolucionário-universais da época. Enquanto Bruno Bauer ainda meditava sobre a questão, estritamente provinciana, 3/4 teológica e, por isso, social-objetivamente insolúvel, de como a emancipação política, a equiparação do direitos de cidadania dos judeus pode ser filosoficamente levada à harmonia com sua própria emancipação interior (emancipação da parcialidade religiosa no judaísmo, da alienação humana através da religião judia), o discernimento histórico-político superior de Marx coloca de lado todos os aparentes problemas relacionados a isso. Ele explica: »(...) não é o assim chamado Estado *cristão* que confessa o cristianismo como sua base, como religião do Estado, e, em consequência, comporta-se de modo excludente para com as demais religiões; o Estado cristão consumado é,

795 {7} Marx: Crítica à filosofia do direito de Hegel, Boitempo, São Paulo, 2005, p.145.

sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist.«[796] Daran schließt sich konsequenterweise eine ausführliche Analyse der Emanzipation, so wie sie sich in ihren klassischen Formen, in Frankreich und in den Vereinigten Staaten bereits verwirklicht hat.

Die Unterscheidung des »idealistischen« citoyen vom real gesellschaftlichen homme ist der gesellschaftlich ontologische Ausgangspunkt. Die Menschenrechte, die so entstehen, entspringen aus der ökonomischen Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft, die »in anderen Menschen nicht die *Verwirklichung*, sondern vielmehr die Schranke der Freiheit des Menschen erblickt«. Die Menschenrechte in den klassichen Konstitutionen der bürgerlich-revolutionären Epoche formulieren also die Rechte dieses homme. Nur ein wenig paradox zugespitzt könnte man ihre Beziehung zu unserem Problem so formulieren: Sie geben dem Menschen die volle Freiheit, sich gesellschaftlich und naturgemäß auch ideologisch nach eigenem Belieben zu entfremden. Ohne allerdings das Spezialproblem der Entfremdung hier direkt zu berühren, formuliert Marx die so entstehende, den Menschenrechten entsprechende Lage wie folgt: »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Natur-Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.«[797] Die Frage der religiösen Emanzipation wird also durch solche Revolutionen ebenso gelöst wie nicht gelöst: die Änderung zeigt sich in wesentlich gleicher Weise auf sämtlichen Gebieten des Lebens: »Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.«[798]

Erst die soziale Revolution, die die realen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen faktisch und radikal umwälzt, vermag für die religiöse Entfremdung, wie für alle Formen des weltlichen Menschenlebens eine reale

796 {8} Ebd., S. 387; MEW I, S. 357.
797 {9} Ebd., S. 595; ebd., S. 366.
798 {10} Ebd., S. 598; ebd., S. 369.



antes, o Estado *ateu*, o Estado *democrático*, o Estado que aponta à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa.«[799] Nisto se encerra, de modo coerente, uma análise detalhada da emancipação já realizada em suas formas clássicas, na França e nos Estados Unidos.

A diferenciação do *citoyen* »idealista« do *homme* social real é o ontológico ponto de partida social. Os direitos humanos, que assim surgem, brotam da qualidade econômica da sociedade burguesa, a qual »enxerga nos outros seres humanos, não a *realização*, mas o limite da liberdade do ser humano«. Os direitos humanos nas constituições clássicas da época revolucionário-burguesa formularam assim o direito desse *homme*. Apenas um tanto quanto paradoxalmente poder-se-ia assim formular a relação com nosso problema: dão aos seres humanos a plena liberdade de socialmente e, naturalmente, também ideologicamente, alienarem-se à sua própria vontade. Sem aqui tocar diretamente o problema especial da alienação, Marx formula a situação correspondente aos direitos humanos que assim surge: »Nenhum dos chamados direitos do homem vai para além do homem egoísta, além do homem tal como ele é como membro da sociedade burguesa, a saber, um indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação de sua independência original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a necessidade e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.«[800] Através de tais revoluções, a questão da emancipação religiosa torna-se, portanto, tão resolvida quanto não resolvida: a alteração mostra-se essencialmente no mesmo modo nas esferas todas da vida: »O homem não foi com isso libertado da religião, recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio«[801].

Apenas a revolução social, que subverte fática e radicalmente as bases reais da vida social dos seres humanos, é capaz de trazer uma real solução à alienação religiosa, bem como para

799 {8} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.54 com alteração. {Nota da tradução} Schneider (p.643) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1163), em Benseler, em Scarponi (p.662), em Morbois (p.349) e em Chicote (p.97).
800 {9} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.67 com alteração. {Nota da tradução} Schneider (p.644) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1164), em Benseler, em Scarponi (p.623), em Morbois (p.350) nem em Chicote (p.98).
801 {10} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.70.

Lösung zu bringen: »Erst wenn der wirkliche, individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.«[802] Mit alledem entsteht jedoch nicht bloß eine große weltgeschichtliche Perspektive für die Aufhebung der religiösen Entfremdung, sondern zugleich ein bedeutendes Gesamtbild aller gesellschaftlich hervorgebrachten Entfremdungen. Die Religion hört damit keineswegs auf, eine wichtige Form der menschlichen Entfremdungen zu sein, sie wird nur in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang aller Entfremdungen eingefügt. Die ökonomischen Grundlagen dieses historisch notwendig universellen Entfremdungskomplexes, sowie alle philosophischen Implikationen, die daraus entspringen, hat Marx in seinem nächsten Werk, in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« eingehend untersucht. Dem Wesen des so visierten gesamtgesellschaftlichen Problems entsprechend liegt das Hauptgewicht auf der Aufdeckung und Analyse der durch die kapitalistische Ökonomie produzierten Entfremdungen der Menschen in der Gesellschaft. Dieses Werk analysiert vor allem die Entfremdung des Arbeiters im Kapitalismus. Marx betrachtet jedoch die Entfremdung als eine universelle Eigentümlichkeit des Kapitalismus. In seiner auf das eben genannte Werk unmittelbar folgenden Schrift, in der »Heiligen Familie« wird die Entfremdung im Kapitalismus als universelles, Bourgeoisie und Proletariat in gleicher Weise sich unterwerfendes Phänomen dargestellt, allerdings simultan mit dem Aufzeigen seiner Widersprüchlichkeit, die eine völlig entgegengesetzte Reaktion auf sie in den von ihr betroffenen feindlichen Klassen zur Folge hat: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigene Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet; erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[803]

Diese Erkenntnis der Universalität in den verschiedensten Erscheinungsformen der Entfremdung ist jedoch weit entfernt davon, ihr gesellschaftliches Dasein

802 {11} Ebd., S. 399; ebd., S. 370.
803 {12} MEGA III, S. 206; MEW 2, S. 37.



todas as formas da vida secular dos seres humanos: »Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual, – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais – tornou-se *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou suas *forces propes* como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – só então está consumada a emancipação humana.«[804] Com tudo isso surge, não apenas uma grande perspectiva histórico-mundial para a superação da alienação religiosa, mas ao mesmo tempo um significativo quadro geral de todas as alienações produzidas socialmente. A religião não cessa, com isso, de ser uma forma importante das alienações humanas, é apenas inserida nas conexões sociais como um todo de todas as alienações. As bases econômicas desse complexo universal de alienação historicamente necessário, tanto quanto suas implicações filosóficas, foram investigadas por Marx em sua obra próxima, nos »Manuscritos econômico-filosóficos«. Em correspondência à essência do problema social como um todo em mira, a ênfase principal repousa no desvelamento e análise das alienações dos seres humanos produzidas na sociedade através da economia capitalista. Essa obra analisa antes de tudo a alienação do trabalhador no capitalismo. Marx, contudo, considera a alienação uma peculiaridade universal do capitalismo. Em sua obra imediatamente seguinte a há pouco mencionada, em »A sagrada família«, a alienação é descrita no capitalismo como universal, um fenômeno ao qual burguesia e proletariado se sujeitam igualmente, todavia, simultaneamente, com o mostrar de sua contraditoriedade que tem por consequência uma reação a ela completamente contraposta das, por ela afetadas, classes inimigas mortais: »A classe possuidora e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana.«[805]

Esse reconhecimento da universalidade nas diferentes formas de alienação está longe, todavia, de expandir

804 {11} Marx: Para a questão judaica. Expressão Popular, São Paulo, p.71-2. {Nota da tradução} Schneider (p.644) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1164), em Benseler, em Scarponi (p.624), em Morbois (p.351) e em Chicote (p.98).
805 {12} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.48.

einfach quantitativ auszudehnen. Die Marxsche Erkenntnis zeigt vielmehr die qualitativ-struktiven, real gesellschaftlich-geschichtlichen Verallgemeinerungen auf, die sich aus dieser Universalität der Entfremdung ergeben. Das erste Moment dabei haben wir gesehen: die ökonomische Entstehung und Beschaffenheit von sozialen Entfremdungen, die, obwohl, wie oben gezeigt, sie historisch vielfach das Schicksal der religiösen teilen, doch in ihrer gesellschaftlichen Seinsart brutal und massiv reale Lebensmächte sind, nicht einfach ideologische Verzerrungen des menschlichen Weltbilds wie in der ursprünglichen Feuerbachschen Konzeption. Es geht also, schon rein theoretisch, um viel mehr als um eine Konfrontation von Theologie und wahrheitsgetreuer Weltansicht oder um die der Theologie mit dem Hegelschen Idealismus. Um die Universalität der seienden Entfremdungen auch nur theoretisch zu erfassen, ist eine Gesellschaftslehre sowie ihre neue Methodologie vonnöten. Marx bleibt aber, konsequenterweise, auch hier nicht stehen. Da die entscheidenden Entfremdungen reale Lebenslagen, Ergebnisse realer ökonomisch-sozialer Prozesse sind, kann ihre echte Überwindung, ihre wahrhafte Aufhebung unmöglich bloß einen, wenn auch noch so hochentwickelten, theoretischen Charakter haben. Realitäten in der Gesellschaft sind stets Ergebnisse einer, wenn auch noch so wenig bewußten und gewollten, Praxis. Ihre Aufhebung muß deshalb, wenn sie wirklich eine Aufhebung sein will, über die bloß theoretische Einsicht hinausgehen; sie muß selbst Praxis, Gegenstand einer gesellschaftlichen Praxis werden.

Bei dieser theoretischen Vollendung der Universalität solcher Erkenntnisse durch ihre Umsetzung in eine Praxis der Menschheit verliert notwendigerweise die Entfremdung ihre isolierte Sonderstellung im Kosmos der gesellschaftlichen Phänomene. In der bloßen Theorie blieb etwa die Entfremdung des Arbeiters — berechtigterweise — als besonderes Phänomen in den Wechselbeziehungen seiner kapitalistischen Ausbeutung stehen. Schlägt eine solche Erkenntnis in gesellschaftliche Praxis um, so verschwindet das Sondersein der Entfremdung im gemeinsam-universellen praktischen Akt des Abrechnens mit der Ausbeutung. (Dieses Verschwinden der Selbständigkeit der Entfremdung wurde bereits allgemein ontologisch als notwendig aufgezeigt. Daß damit ihre seinsmäßige Selbständigkeit nicht vollständig aufhört, zeigt die Praxis selbst: Nach jeder solchen Aufhebung oder radikalen Umgestaltung der ökonomischen Welt wirft das neue gesellschaftliche Sein stets und spontan die Frage auf: ist nun mit diesem Wandel auch die Entfremdung verschwunden oder kehrt sie, eventuell in neuen Formen, doch wieder zurück?) Entscheidend bei alledem ist die Einsicht, daß das gesellschaftliche Sein nur durch menschliche Praxis in ein Anderssein verwandelt werden kann. Die Linkshegelianer haben aus einem auf Fichte zurückgeführten



simplesmente qualitativamente sua existência social. O reconhecimento marxiano mostra antes as generalizações histórico-sociais reais, estrutural-qualitativas que se elevam dessa universalidade da alienação. Já vimos o primeiro momento: o surgimento e a qualidade econômicos das alienações sociais, as quais, embora, como acima mostrado, historicamente compartilhem muitas vezes do destino das religiosas, são, em seu tipo de ser social, reais forças de vida reais brutais e massivas, não simples distorções ideológicas da imagem humana de mundo como na concepção originária de Feuerbach. Assim, portanto, já puramente teoricamente, é muito mais que uma confrontação de teologia e visão de mundo fiel à verdade ou uma confrontação de teologia com o idealismo hegeliano. Para apreender, mesmo que apenas teoricamente, a universalidade das alienações existentes é necessária uma teoria da sociedade bem como sua nova metodologia. Marx, todavia, em modo consistente, também não se detém aqui. Já que as alienações são situações reais de vida, resultados reais do processo socioeconômico, sua autêntica ultrapassagem, sua verdadeira superação é impossível que tenha, por mais altamente desenvolvida, meramente um caráter teórico. As realidades na sociedade são sempre resultados de uma práxis, mesmo se pouco consciente ou desejada. Sua superação tem de, por isso, se realmente quer ser uma superação, ir além do mero discernimento teórico; ela própria tem de se tornar práxis, objeto de uma práxis social.

Por essa consumação teórica da universalidade de tais conhecimentos através de sua conversão em uma práxis da humanidade, a alienação perde, de modo necessário, sua posição especial no cosmos dos fenômenos sociais. Na mera teoria, por exemplo, a alienação do trabalhador — justificadamente — permanecia como fenômeno especial nas inter-relações de sua exploração capitalista. Convertido um tal conhecimento em práxis social, desaparece o ser-especial da alienação no ato prático universal-comum de acerto de contas com a exploração. (Esse desaparecer da independência da alienação já foi demonstrado como, ontologicamente em geral, necessário. Que com isso sua independência ontológica não cessa completamente, mostra a própria práxis: após cada superação ou reconfiguração radical do mundo econômico, o novo ser social sempre e espontaneamente coloca a questão: agora, com essa transformação, também despareceu a alienação ou, de fato, novamente ela retorna em formas eventualmente novas?) Decisivo, em tudo isso, é o discernimento de que o ser social apenas através da práxis humana pode ser transformado em um outro ser. Os hegelianos de esquerda, a partir de um Hegel reconduzido a

Hegel, aus der Weiterbildung der theoretischen Schranken und Schwächen Feuerbachs eine allgemeine und abstrakte Vertheoretisierung dieses Problemkomplexes zusammengezimmert, wonach Einsicht, Durchschauen, Entlarven etc. einer Entfremdung bereits ihre Aufhebung bedeuten würde. Es handelt sich dabei — dies sei jetzt beiläufig gesagt — nicht um eine spezifisch ideologische Eigenart der vierziger Jahre; mit einer solchen wäre es kaum mehr der Mühe wert, sich noch heute zu beschäftigen. Diese Einstellung ist vielmehr, gerade unter den Formen des Feststellens, des Bekämpfens, des Entlarvens der Entfremdung noch immer lebendig; diese Suprematie des rein Theoretischen, diese offene oder stillschweigende Ausschaltung der Praxis ist auch bis heute wirksam geblieben, daß dies sich nicht mehr in einer entstellten Hegelschen Terminologie abspielt, sondern je nachdem Aufschriften wie Geworfenheit, Entideologisierung, Provokation, Happening etc. trägt, ändert am Wesen der Sache gar nichts. Marx geht in seiner Polemik gegen die Linkshegelianer von der »Selbstentäußerung der Masse« aus. Er polemisiert nun gegen diese Einstellung so: »Die Masse richtet sich daher gegen ihren *eigenen* Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existierenden *Produkte* ihrer *Selbsterniedrigung* richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine *eigene Religiosität* kehrt. Weil aber jene *praktischen* Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine *äußerliche* Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur *ideale* Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtseins* halten, und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche spiritualistische* Aktion vernichten wollen … Die *absolute Kritik [Bruno Bauer und sein Kreis – GL]* jedoch hat von der Hegelschen *Phänomenologie* wenigstens *die* Kunst erlernt, *reale, objektive, außer mir* existierende Ketten in *bloß ideelle*, bloß *subjektive*, bloß in mir existierende Ketten, und daher alle *äußerlichen*, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.«[806]

Wir sahen: die Debatte um die Aufklärung der Frage: was ist religiöse Entfremdung und wie kann sie überwunden werden, hat sich sehr weit von den anregenden Provokationen Feuerbachs entfernt, und sie läßt die ersten allgemeinsten Umrisse des neuen Marxschen Materialismus, seiner Philosophie der gesellschaftlich-geschichtlichen Menschheitsentwicklung bereits klar erblicken. Der Ausgangspunkt, die Religion als Entfremdung, als Typus der vorwiegend ideologischen Entfremdung, erweist sich keineswegs mehr als ausschlaggebendes Mo-

806 {13} Ebd., S. 254; ebd., S. 87.



Fichte, a partir do desenvolvimento contínuo dos limites e debilidades teóricas de Feuerbach, montam uma teorização universal e abstrata desse complexo de problemas, segundo a qual o discernir, o penetrar, o desmascarar, etc., de uma alienação já significariam sua superação. Não se trata, com isso — diga-se agora de passagem —, de uma peculiaridade ideológica específica dos anos quarenta; uma peculiaridade com a qual não valeria o esforço de nos ocuparmos ainda hoje. Essa abordagem está, antes, precisamente sob as formas do constatar, do lutar, do desmascarar da alienação, ainda bem viva; essa supremacia do puramente teórico, essa eliminação aberta ou tácita da práxis permanece operante até hoje, que não mais ocorra em uma terminologia hegeliana desfigurada, mas, dependendo, traga etiquetas como dejecção, desideologização, provocação, *happening*, etc., de todo não altera a essência da coisa. Marx, em sua polêmica contra os hegelianos de esquerda, parte da »autoexteriorização da massa«. Agora, ele polemiza contra essa postura assim: »Por isso a massa volta-se contra os *seus próprios* defeitos ao voltar-se contra os *produtos* de sua *auto-humilhação*, aos quais atribui uma existência independente, do mesmo modo que o homem, ao se voltar contra a existência de Deus, volta-se contra a *sua* própria religiosidade. Porque, todavia, aquelas auto-exteriorizações *práticas* da massa existem no mundo real de uma maneira exterior, ela deve combatê-las também *exteriormente*. Ela de modo algum pode considerar esses produtos de sua auto-exteriorização tão só como fantasmagorias *ideais*, como simples *exteriorizações da autoconsciência*, e querer destruir a alienação *material* apenas mediante uma ação *espiritualista interior*. (...) A Crítica *absoluta* [Bruno Bauer e seu círculo − G.L.], contudo, ao menos aprendeu da *Fenomenologia* de Hegel *a* arte de transformar as cadeias *reais e objetivas*, existentes *fora de si*, em cadeias existentes dotadas de uma existência *puramente ideal*, puramente *subjetiva*, que existem apenas em *mim*, transformando, com isso, todas as lutas *externas* e sensíveis em lutas puramente mentais.«[807]

Vimos: o debate para o esclarecimento da questão: o que é alienação religiosa e como pode ser ultrapassada, afastou-se muito amplamente das provocações sugestivas de Feuerbach e permite já claramente enxergar o primeiro esboço geral do novo materialismo marxiano, sua filosofia do desenvolvimento histórico-social da humanidade. O ponto de partida, a religião como alienação, como tipo de alienação principalmente ideológica, não mais se mostra, de modo algum, como mo-

807 {13} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.99-100.

ment in diesem Universalbild. Das Ideologische — und damit war der entscheidende Schritt zu seiner Enträtselung getan — erweist sich als ein Produkt, als ein Derivat des materiellen Selbstreproduktionsprozesses der Menschheit. Damit ist der methodologische Ort für die Beantwortung der von Feuerbach aufgeworfenen Fragen genau angegeben, diese Rektifikation selbst geht aber weit über die Initiative von Feuerbach hinaus. In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zeigt Marx die entscheidenden allgemeinen Umrisse der konkreten und realen Lösung dieser von Feuerbach noch abstrakt-ideologisch aufgeworfenen Frage: damit die entfremdende Projektion des Wesens des menschlichen Lebens ins Transzendente aufhöre, muß der Mensch seine eigene Genesis, sein eigenes Leben als Moment eines Prozesses begreifen, in welchem er selbst stets aktiv handelnd beteiligt ist, der deshalb auch sein eigener realer Lebensprozeß ist. Marx weist dabei auf die wissenschaftlichen Ergebnisse der Geognosie und, dem Stand der damaligen Wissenschaft entsprechend, auf die generatio aequivoca als auf die »einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie« hin. Dabei sieht er die gesellschaftlichen Schwierigkeiten der allgemeinen Ausbreitung dieser Lehre ganz klar, und zwar vor allem in der allgemeinen Abhängigkeit des Menschenlebens von ihm fremden Mächten in seiner Gegenwart. »Die *Schöpfung* ist daher«, sagt er, »eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung«, obwohl alle Fragen des menschlichen Alltagslebens, die die Schöpfung als Antwort auf die Genesis des Menschen erheischen, bloß Produkte falscher Abstraktionen sind. Diese können nur durch die Entwicklung der Menschheit im Sozialismus wirklich beantwortet werden, womit Marx zu der Perspektive zurückkehrt, die wir bereits dargestellt haben. »Indem«, sagt er, »für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich, anschaubar geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und den Menschen — eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt — praktisch unmöglich geworden.«[808] Der bloß theoretische Atheismus ist dieser welthistorisch konkreten Widerlegung des Schöpfergottes gegenüber eine bloße Abstraktion. Im Laufe der späteren Entwicklung von Marx

808 {14} Ebd., S. 124; MEW EB I, S. 546.



mento decisivo nesse quadro universal. O ideológico — e com isso foi dado um passo decisivo para sua decifração — demonstra-se como um produto, como um derivado do processo de autorreprodução da humanidade. Com isso é dado com precisão o lugar metodológico para a resposta às questões levantadas por Feuerbach; essa retificação enquanto tal, contudo, vai muito para além da iniciativa de Feuerbach. Nos »Manuscritos econômico-filosóficos« mostra Marx o esboço geral decisivo da solução concreta e real dessa questão ainda levantada ideológica-abstratamente por Feuerbach: para que cesse a projeção alienante da essência da vida humana no transcendente, o ser humano tem de compreender sua própria gênese, sua própria vida como momento de um processo no qual ele próprio sempre é um participante ativo, que por isso também é seu próprio processo real de vida. Com isso, Marx indica os resultados científicos da geognosia e, correspondendo ao estado da ciência de então, à *generatio aequivoca* como a »única refutação prática da teoria da criação«. Com isso ele enxerga de todo claramente as dificuldades sociais para a difusão geral dessa teoria e, de fato, antes de tudo, na dependência geral da vida humana das forças a ela alheias em seu presente. »A *criação*«, diz ele, »é por isso uma representação muito difícil de ser substituída na consciência do povo«, ainda que todas as questões da vida cotidiana humana que demandam a criação como resposta à gênese do ser humano sejam meros produtos de falsas abstrações. Estas apenas podem ser realmente respondidas pelo desenvolvimento da humanidade no socialismo; com isso Marx regressa à perspectiva que nós já expusemos. »Mas, na medida em que,« diz ele, »para o homem socialista, *toda a chamada história do mundo* não é senão a geração do homem pelo trabalho humano, senão o devir da natureza para o homem, assim ele tem, portanto, a prova irrefutável, intuível, do seu *nascimento* através de si próprio, do seu *processo de surgimento*. Na medida em que a *essencialidade* do homem e da natureza se tornou praticamente, sensivelmente intuível, na medida em que o homem [se tornou praticamente, sensivelmente intuível] para o homem como existência da natureza e a natureza para o homem como existência do homem, a pergunta por um ser *estranho* (*fremden*), por um ser acima da natureza e do homem — uma pergunta que encerra a confissão da inessencialidade da natureza e do homem —, tornou-se praticamente impossível.«[809] O ateísmo meramente teórico é, ante essa concreta refutação histórico-mundial do Deus criador, uma mera abstração. No curso do desenvolvimento posterior de Marx,

809 {14} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.358-9 [com modif.] {Nota da tradução} Schneider (p.648) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1169), em Benseler, em Scarponi (p.627), em Morbois (p.355) e em Chicote (p.103).

hat sich dieser Problemkomplex wesentlich konkretisiert. Freilich ist die Wissenschaft in unseren Tagen der Entstehung des organischen Lebens auf einem ganz anderen Niveau der Wirklichkeitserkenntnis näher gekommen, aber die Theorien Darwins, die Ableitung der Genesis des Menschen als Menschen aus der eigenen Arbeit hat Marx selbst miterlebt, theoretisch bearbeitet, ohne diesen Entwurf der Jugendzeit prinzipiell verwerfen zu müssen. Die ontologische Priorität des genetischen Prozesses für die Menschwerdung, des Prozesses der Selbsttätigkeit gegenüber einer jeden Entfremdung bleibt, wie wir alsbald sehen werden, die theoretische Grundlage einer jeden echten Kritik der Religion.

Die an sich wichtigen Detailprobleme der menschlichen Entfremdung in der Religion und durch sie verblaßten allerdings im Schatten der großen welthistorischen Perspektiven, die Marx aufzeichnete, ohne sie dabei in ihrem konkreten Geradesosein konkret zeigen zu können. Das hatte zur Folge, daß mit allmählichem Verschwinden des Verständnisses für die besondere dialektische Art von Marx, an große Prozesse theoretisch heranzutreten, in der Periode der Zweiten Internationale, selbst bei den besten Theoretikern, wie Plechänow, die von uns angedeutete weiterführende Kritik Feuerbachs immer mehr in Vergessenheit geriet und seine ursprüngliche beschränkte Eigenart wieder einen methodologischen Einfluß erhielt; ja es geschah nicht selten, daß weniger die kritische Weiterführung Feuerbachs durch Marx als der Einfluß von jenem in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rückte. Damit verengte sich auch die Kritik der religiösen Entfremdung wieder in die Richtung einer bloß theoretischen Kritik der Theologie, zu ihrer Konfrontation mit den bestimmten neuen Ergebnissen der Naturwissenschaft. Das reale gesellschaftliche Verhältnis der Religion zum Menschen der heutigen Gesellschaft, ihre seinsmäßige Grundlage, ihre Beziehung zu den konkreten gesellschaftlichen Seinskomplexen und zu ihren ideologischen Reflexen — das, was wir hier als Ontologie des Alltagslebens zu bezeichnen pflegen — wurde so gut wie vollständig vernachlässigt. Und da, worauf wir alsbald detaillierter eingehen müssen, gerade in der gegenwärtigen Krise der Religion diese Probleme eine zentrale Wichtigkeit erhalten haben, war es unvermeidlich, daß ein Mißverhältnis zwischen Marxismus (sowohl in seiner stalinistisch-dogmatischen wie in seiner revisionistischen Form) und effektiver überzeugender Religionskritik entstehen mußte.

Es ist heute im historischen Rückblick nicht allzu schwer, die Ursachen, die dazu führten, zu erkennen. Man darf nie vergessen, daß die Schriften des jungen Marx in den vierziger Jahren, am Vorabend der europäischen Revolution verfaßt wurden. Und auch deren Niederlage setzte das Problem des Herannahens von neuen Revolutionen nie vollständig von der Tagesordnung der Arbeiterbewegung



esse complexo de problemas se concretizou essencialmente. Claro, a ciência, em nossos dias, chegou a todo um outro nível de conhecimento científico acerca do surgimento da vida orgânica, mas a teoria de Darwin, a derivação da gênese do ser humano enquanto ser humano a partir do próprio trabalho, o próprio Marx viu com seus próprios olhos, elaborou teoricamente, sem ter de, por princípio, descartar esse esboço da época da juventude. A prioridade ontológica do processo genético para o devir-humano, do processo de autoatividade ante toda alienação permanece, como veremos imediatamente, a base teórica para toda crítica autêntica da religião.

Os problemas de detalhe, em si importantes, da alienação humana na religião, contudo, de fato esmaeceram à sombra da grande perspectiva histórico-mundial delineada por Marx, sem que ele possa mostrá-los em seu concreto ser-precisamente-assim. Isso teve por consequência que, no período da Segunda Internacional, com o desaparecimento gradual da compreensão da espécie particular de dialética de Marx, no abordar dos grandes processos teóricos mesmo pelos melhores teóricos, como Plekhanov, caiu sempre mais no esquecimento a crítica, por nós indicada, de Feuerbach e sua limitada peculiaridade originária novamente adquiriu uma influência metodológica; não raramente sucedeu que moveu-se ao ponto central do interesse teórico, menos a prossecução crítica de Feuerbach através de Marx, do que a sua influência. Com isso, também a crítica da alienação religiosa se estreitou novamente na direção de uma mera crítica teórica da teologia, de sua confrontação com determinados novos resultados da ciência da natureza. A real relação social da religião com o ser humano da sociedade de hoje, sua base ontológica, sua relação com os concretos complexos ontológicos sociais e com seus reflexos ideológicos — aquilo que nós aqui costumamos descrever como ontologia da vida cotidiana — foram ignoradas quase completamente. E, sobre o que devemos de imediato tratar detalhadamente, já que justamente na crise presente da religião esses problemas têm recebido uma importância central, foi inevitável que devesse surgir um mal-entendido entre marxismo (tanto em sua forma dogmático-stalinista quanto em sua forma revisionista) e a crítica da religião efetivamente convincente.

Hoje não é muito difícil, em retrospectiva histórica, reconhecer as causas que conduziram a isso. Não se deve esquecer que os escritos do jovem Marx dos anos quarenta foram compostos nas vésperas da revolução europeia. E, mesmo a derrota desta, jamais riscou completamente da ordem do dia do movimento dos trabalhadores o problema da aproximação de novas

ab. Es gab die Pariser Kommune, es gab das Sozialistengesetz Bismarcks, es gab die Zeit der Massenstreiks, der russischen Revolution von 1905, den Ersten Weltkrieg, die Revolution von 1917 und die von ihr in Mitteleuropa ausgelöste revolutionäre Welle. Das hatte zur Folge, daß in fortschrittlich intellektuellen Kreisen, weit über die wirklichen Revolutionäre hinausgehend, vielfach Meinungen verbreitet waren, die auf allmähliches oder krisenhaftes Absterben der Religion hinziehen. Bei seiner Gesamteinstellung zur deutschen Geschichte wird man Treitschke sicher nicht so auslegen, als ob er mit der allgemeinen Entwicklung der vorrevolutionären Radikalen sympathisiert hätte.Es ist so als Abbild von Zeitströmungen charakteristisch, daß er über den in den dreißiger Jahren sehr einflußreichen preußischen Minister Altenstein schrieb: »an seinem gastlichen Tische wurde zuweilen kühl die Frage erörtert, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde.«[810] Das scheint dem Hegelbild bei Feuerbach zu widersprechen. Man vergesse aber nicht, daß gerade er die Hegelsche Philosophie auch so charakterisierte: »Die spekulative Philosophie ist, als die Verwirklichung Gottes, zugleich die *Position, zugleich die Aufhebung oder Negation Gottes, zugleich Theismus, zugleich Atheismus*.«[811] Und es ist kein Zufall, daß der junge Marx an den Broschüren Bruno Bauers, die Hegel als esoterischen Atheisten dargestellt haben, mitbeteiligt war, daß Heinrich Heine in seinen Erinnerungen an Hegel, den er noch persönlich gekannt hat, immer wieder auf diese seine »esoterische« Zweideutigkeit in der Sache der Religion anspielt. Ohne hier auf das Verhältnis von Hegel selbst zur Religion näher eingehen zu können, muß man doch sagen, daß zumindest seine nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen deutliche Zeichen einer solchen Zweideutigkeit zeigen. So etwa aus der Jenaer Periode: »Eine *Partei ist* dann, wenn sie in sich zerfällt. So der Protestantismus, dessen Differenzen jetzt in Unionsversuchen zusammenfallen sollen; — ein Beweis, daß er nicht mehr ist. Denn im Zerfallen konstituiert sich die innere Differenz als Realität. Bei der Entstehung des Protestantismus hatten alle Schismen des Katholizismus aufgehört. — Jetzt wird die Wahrheit der christlichen Religion immer bewiesen, man weiß nicht für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu tun.« [812] Die theoretische Integration des geistigen Gehalts der Religion in die Philosophie Hegels — identischer Gehalt bei jener auf dem Niveau der Vorstellung, bei dieser auf dem des Begriffs — enthält auch letzten Endes eine philosophische Zweideutigkeit, nämlich, daß der Religion einerseits jede Selbständigkeit an Gehalt genommen wird, daß sie aber andererseits zugleich als

810 {15} Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert III, Leipzig, 1927, S. 401.
811 {16} Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., n, S. 285; fw 3, S. 164.
812 {17} Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin, 1844, S. 537-538.



revoluções. Houve a Comuna de Paris, as leis socialistas de Bismarck, houve a época das greves de massas, da Revolução Russa de 1905, a Primeira Guerra Mundial, a Revolução de 1917 e a onda revolucionária na Europa Central por ela desencadeada. Isso teve por consequência que nos círculos intelectuais progressistas, indo muito além dos reais revolucionários, muitas opiniões foram difundidas que foram atraídas pela morte, gradual ou em uma crise, da religião. Por sua postura como um todo para com a história alemã, certamente não se interpreta a Treitschke como se tivesse simpatizado com o desenvolvimento geral dos radicais pré-revolucionários. É, portanto, característico como imagem das correntes da época que ele escreva, nos anos trinta, sobre o muito influente ministro prussiano, Altenstein: »em sua mesa hospitaleira, era ocasionalmente discutida, friamente, a questão se o cristianismo ainda duraria vinte ou cinquenta anos«[813]. Isso parece contradizer a imagem de Hegel por Feuerbach. Não se esqueça, contudo, que precisamente ele também caracterizou a filosofia hegeliana assim: »A filosofia especulativa enquanto a concretização de Deus é simultaneamente a *posição, simultaneamente a superação ou negação de Deus, simultaneamente teísmo, simultaneamente ateísmo*.«[814]. E não é nenhum acaso que o jovem Marx tendo contribuído com as brochuras de Bruno Bauer, tenha descrito Hegel como um ateu esotérico, que Heinrich Heine, em suas recordações de Hegel, que ele ainda conhecera pessoalmente, seguidamente aluda a essa ambiguidade »esotérica« no caso da religião. Sem poder aqui tratar mais de perto da relação do próprio Hegel com a religião, deve-se dizer ao menos que determinadas anotações suas, não para publicação, mostram traços nítidos de uma tal ambiguidade. Assim, por exemplo, no período de Iena: »Existe *um partido* quando ele se decompõe em si. Assim, o protestantismo, cujas diferenças se pretende fazer coincidir agora em tentativas de união — uma prova de que ele não mais existe. Porque é na decomposição que se constitui como realidade a diferença interior. No surgimento do protestantismo, todos os cismas do catolicismo haviam cessado.— Agora a verdade da religião cristã é provada todo o tempo, não se sabe para quem; pois não temos que tratar com os turcos.«[815] A integração teórica do conteúdo espiritual da religião na filosofia de Hegel — conteúdo idêntico àquele, no nível da representação (*Vorstellung*) e, a este, no nível do conceito — contém também, por último, uma ambiguidade filosófica, a saber, que por um lado, a religião é privada de toda independência de conteúdo, contudo ela, por outro lado, ao mesmo tempo,

813 {15} Treitschke: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. F. H. Hendel, Leipzig, 1927, p.401.
814 {16} Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke, vol. II. Otto Wigand, Leipzig, 1890, p. 285; FW, vol. 3. Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p.285.
815 {17} Rosenkranz: Hegels Leben. Duncker & Humblot, Berlin, 1844, p.537-538. {Nota da tradução} Schneider (p.651) aqui insere uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1172), em Benseler, em Scarponi (p.620), em Morbois (p.357) nem em Chicote (p.105).

wichtiger Faktor des gesellschaftlichen Lebens[816] philosophisch integriert werden muß.

Damit entsteht ein ontologisches Zwielicht von Sein und Nichtsein. Und es ist für den Geist dieser ganzen Periode bezeichnend, daß die gedanklichen Tendenzen zur Rettung der inneren Selbständigkeit und Integrität der Religion — je konsequenter sie sind, desto entschiedener — ihr nicht einen neuen, aus den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens herausgewachsenen Gehalt zu geben versuchen, sondern im Gegenteil das originär Religiöse in einer folgerichtig zu Ende geführten reinen Irrationalität erblicken. Das ist am deutlichsten bei Kierkegaard zu sehen. Schon in dem Frühwerk »Furcht und Zittern« (es ist 1843, im selben Jahr erschienen, in dem die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« entstanden sind) verweist er die Lösung der echten gesellschaftlichen und daher rationalen Konflikte der Tragödie zu, während er den religiösen Kontakt der Menschen mit Gott als völlig irrational auffaßt. Während das Aufopfern Iphigenien durch Agamemnon ein völlig rationaler, jedem verständlicher, ethischer (also gesellschaftlicher) Akt ist, ist das Gottesgebot an Abraham, seinen Sohn Isaak aufzuopfern, eine »teleologische Suspension des Ethischen«, etwas in keiner rationalen Weise Verstehbares. Der tragische Held, im Gegensatz zu Abraham, tritt in kein privatpersönliches Verhältnis zu Gott. Wird nun in einer derart radikalen Weise nur das ausschließlich persönliche, in keiner Hinsicht gesellschaftliche Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott als allein religiöses Verhältnis anerkannt, so ist es für Kierkegaard offenkundig, daß die tatsächlich existierende Kirche nichts mehr mit Christi Verkündigung, nichts mehr mit echter Religion zu tun haben kann. In seinen letzten Broschüren formuliert er diese Antinomie mit einer grotesk-brutalen Offenheit: »Auf diese Weise kann man jede beliebige Religion siegreich in der Welt einführen; und das Christentum, auf diese Weise eingeführt, ist zum Unglück gerade das Gegenteil von Christentum. Oder muß nicht in unseren klugen Zeiten jeder Jüngling leicht verstehen, daß nach einigen Generationen der Glaube, der Mond sei aus grünem Käse gemacht, die herrschende Religion im Lande sein würde (wenigstens in der Statistik), wenn der Staat den Einfall bekäme, ihn als solche einführen zu wollen, wenn er zu diesem Zweck 1000 Besoldungen einen Mann mit Familie aussetzen und rasches Avancement in Aussicht stellen würde — wenn er sein Vorhaben konsequent Durchführen würde?«[817]

Die Formulierung Kierkegaards zeigt, bei allen satirischen Untertönen das Umschlagen eines grotesken Gegensatzes, über welchen noch ausführlicher zu

816 {Nota da tradução} Na edição alemã há uma nota dizendo: »In der Handschrift steht noch hier: ›(...) in das System des staatlich-gesellschaftlichen Lebens (bei Hegel: objektiver Geist)...‹«. [«No manuscrito encontra-se ainda aqui: ›… no sistema da via sócio-estatal (em Hegel: espírito objetivo)‹«.] Essa anotação é também citada na tradução de Scarponi (p.630), na de Schneider (p.651-2), na de Chicote (p.105) e na de Morbois (p.357), contudo, não pôde ser encontrada no manuscrito (p.1173) que temos disponível. Seria possível que o manuscrito que temos em mãos não seja o único existente? Neste caso, por que a existência de mais de uma versão do manuscrito? Qual seria a última a passar pelas mão se Lukács? Diferentes manuscritos, se é que há mais de um, corresponderiam a diferentes estágios da edição dos mesmos?

817 {18} Kierkegaard: Gesammelte Werke 12, Jena, 1909, S. 43.



tem de ser integrada filosoficamente como importante fator da vida social.

Com isso surge uma penumbra ontológica de ser e não-ser. E é característico do espírito desse período todo que as tendências intelectuais para o resgate da independência interior e integridade da religião — quanto mais consequentes são, tanto mais resolutas — não tentam lhe dar um novo conteúdo brotado das necessidades da vida social, mas, ao contrário, enxergam a religiosidade ordinária em uma pura irracionalidade perseguida até o fim consistentemente. Isto, vê-se mais nitidamente em Kierkegaard. Já na obra inicial, »Temor e tremor« (aparece em 1843, no mesmo ano em que surgiram os »Manuscritos econômico-filosóficos«), remete à tragédia a solução dos autênticos, e por isso, racionais, conflitos sociais, enquanto o contato religioso dos seres humanos com Deus é entendido como completamente irracional. Enquanto o sacrifício de Ifigênia por Agamenon é um ato plenamente racional, a todos inteligível, ético (portanto, social), a ordem de Deus a Abraão para que sacrifique seu filho, Isaque, é »uma suspensão teleológica da ética«, algo de modo algum compreensível racionalmente. O herói trágico, em oposição a Abraão, não entra em nenhuma relação pessoal com Deus. Se, agora, em um modo igualmente radical, reconhece-se a relação exclusivamente pessoal, em nenhum sentido social, como a única relação religiosa do ser humano individual para com Deus, é evidente que, para Kierkegaard, a igreja de fato existente nada tem a ver com a anunciação de Cristo, com a autêntica religião. Em suas últimas brochuras ele formula essa antinomia em uma franqueza brutal-grotesca: »Dessa maneira é possível introduzir com sucesso toda religião no mundo; e o cristianismo, introduzido dessa maneira, desafortunadamente é o exato oposto do cristianismo. Ou será que, nesses nossos tempos tão geniais, qualquer jovem não entenderia facilmente que, após algumas gerações, a crença de que a Lua é feita de queijo esverdeado se tornaria a religião dominante no país (pelo menos nas estatísticas), se o Estado tivesse a ideia de querer introduzi-la enquanto tal, se com esse propósito introduzisse mil salários para um homem com família e fosse posta a perspectiva de rápido avanço — se ele implementasse a sua intensão de modo coerente?«[818]

A formulação de Kierkegaard mostra, apesar de todos os subtons satíricos, o transbordar de uma grotesca oposição em absurdo, sobre a qual

818 {18} Kierkegaard: Gesammelte Werke 12. Eugen Diederichs, Iena, 1909, p. 43.

sprechen sein wird, ins Absurde. Denn in der konkreten, gesellschaftlich determinierten Dialektik der religiösen Entwicklung mag das weltliche Leben der Kirchenanhänger vom Standort der wirklich Glaubenden als willkürlicher Unsinn erscheinen, ein allgemein gewordenes Verhalten kann aber in keiner Gesellschaft — weder religiös noch weltlich — in Geltung bleiben und funktionieren, wenn es nicht irgendwie, mit noch so verkehrten Begründungen doch ein realgesellschaftliches Bedürfnis befriedigt. Es ist kein Wunder, daß Karl Jaspers, dessen Philosophie letzten Endes die Religion, ohne ihre Entfremdungstendenzen tatsächlich zu kritisieren, bejaht, über Kierkegaards Position sagt: »Wäre sie wahr, so würde damit ... die biblische Religion am Ende sein.«[819] Die gesellschaftlich real vorhandenen Gegensätze innerhalb der christlichen Religion haben die großen Schriftsteller dieser Epoche weitaus tiefer und wirklichkeitsnäher geschildert als die meisten Theoretiker, und zwar weitgehend unabhängig davon, ob und wie sie für die eigene Person religiös waren. Man denke vor allem an Dostojewskis Großinquisitorepisode in den »Brüder Karamasow«. Ihr letzter Gehalt — und darauf müssen wir uns hier beschränken — ist, daß die Nachfolge der Lebensführung Jesu die Kirche und mit ihr die ganze Zivilisation ins Verderben stürzen würde. Dostojewskis großer Antipode Tolstoi hat das Problem des Gegensatzes in seiner Spätzeit nicht nur als Lehre verkündet, er versuchte auch, sein eigenes Leben dem Vorbild Jesu anzupassen. Abgesehen von seinen Tagebüchern, in denen die daraus entstehenden persönlichen Tragikomödien zum Ausdruck gelangen, hat er im Drama »Das Licht leuchtet in der Finsternis« die weite Spanne der katastrophalen und lächerlichen Konsequenzen geschildert, die notwendig entstehen, wenn diese Lebensführung mit der bürgerlichen Wirklichkeit praktisch konfrontiert wird. Oder man denke an Baudelaires Gedicht über die Verleugnung Jesu durch Peter. Ich zitiere nur die Schlußstrophe:

— Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait
D'un monde où l'action n'est pas la soeur du rêve;
Puissé-je user du glaive et périr par le glaive!
Saint Pierre a renié Jésus ... il a bien fait! [820]

819 {19} Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, München, 1954, S. 36.
820 {20} Baudelaire, Œuvres, I, S.136.



ainda será falado mais aprofundadamente. Pois na dialética concreta, socialmente determinada, do desenvolvimento religioso pode a vida terrena dos seguidores da igreja parecer, do ponto de vista dos realmente crentes, como um sem-sentido arbitrário, um comportamento tornado geral, contudo, não pode, em nenhuma sociedade — tanto religiosa quanto secular — permanecer em validade e funcionar se não satisfaz, de algum modo, uma necessidade social real, mesmo se com as justificações as mais errôneas. Nenhuma surpresa que Karl Jaspers, cuja filosofia, ao fim, afirma a religião sem de fato criticar suas tendências alienantes, diz sobre a posição de Kierkegaard: »Fosse ela verdadeira, seria então (...) o fim da religião bíblica«.[821] As oposições socialmente realmente existentes no interior da religião cristã, os grandes escritores desta época têm descrito muito mais profunda e realisticamente que a maioria dos teóricos, e ainda que em larga medida independente de, se e como, eles eram religiosos para sua própria pessoa. Pense-se, antes de tudo, no episódio do grande inquisidor de Dostoiévski em »Os irmãos Karamasov«. Seu conteúdo último — e a isso devemos nos limitar aqui — é que a imitação do modo de vida de Jesus seria a queda em ruínas da Igreja e de toda civilização. O grande antípoda de Dostoiévski, Tolstoi, em sua última fase, não apenas pregou o problema da oposição como uma doutrina, ele até mesmo tentou adaptar a sua própria vida ao modelo de Jesus. À parte de seus diários, em que se expressam as tragicomédias pessoais que daí emergem, no drama »A luz brilha na escuridão«, descreveu o amplo escopo de consequências catastróficas e ridículas que necessariamente emergem quando esse modo de vida é confrontado na prática com a realidade burguesa. Ou se pense na poesia de Baudelaire sobre a negação de Jesus por Pedro. Cito apenas a estrofe conclusiva:

— Certes, je sortirai, quant à moi, satisfait
D'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve;
Puissé-je user du glaive et périr par le glaive!
Saint Pierre a renié Jésus… il a bienfait! [822]

821 {19} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.36.
822 {20} Baudelaire, Œuvres, I, S. 136. » — Com certeza sairei, quanto a mim, satisfeito/ De um mundo onde a ação não é irmã do sonho em nada;/ Possa eu brandir a espada e morrer pela espada!/ Pedro negou Jesus… nisso ele foi perfeito!« »As flores do mal«, trad. Julio C. Guimarães, Cia das Letras, 2019. {Nota da tradução} Schneider (p.653), Scarponi (p.632), Morbois (p.360) e Chicote (p.107) introduziram aqui uma quebra de parágafo não presente no manuscrito (p.1174).

Dieses Thema hört nicht auf, die bedeutendsten Schriftsteller der zweiten Hälfte des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts zu beschäftigen. Es genügt vielleicht, wenn ich an das »Gelobte Land« von Pontoppidan, an »Emanuel Quint« von Gerhard Hauptmann erinnere. Die so entstehenden tragikomischen Grotesken gehen jedoch nie darauf ein, jene gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit, in der die Ethik Jesu zur traurigen Groteske wird, als eine Welt zu schildern, in der die atheistische Weltanschauung gesellschaftlich herrschende wird. Im Gegenteil. Diese ist, wie bei Kierkegaard, die Welt des gegenwärtigen Christentums. Ein anderer bedeutender Schriftsteller J. P. Jacobsen zeigt in »Niels Lyhne«, wie der Atheist in der »christlichen« Gesellschaft eine Art von Outcast ist. Da wir hier keine Literaturgeschichte betreiben, sondern die bedeutendsten Werke als Wiedergabe der Wirklichkeit, als Ausdruck ihrer tiefsten realen Lebenstendenzen zu erfassen versuchen, können wir zusammenfassend sagen — was übrigens dem literarischen Gehalt des Romans von Dostojewski genau entspricht —, daß es gerade die christliche Gesellschaft ist, die den wiederkehrenden Jesus als Fremdkörper aus sich ausstoßen würde.

Freilich ist das jetzt Angedeutete ein ganz kleiner, wenn auch nicht bedeutungsloser Ausschnitt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die hier gemeint ist. Wenn wir früher die theologisch-religionsphilosophische Kritik der religiösen Entfremdung bei Feuerbach als zu eng, als zu schmal bezeichnet haben, so haben wir dabei — unmittelbar philosophisch-historisch — daran gedacht, daß Hegel die Religion als die Mittelstufe des absoluten Geistes behandelt und dabei auch als Systematiker übersieht, daß die wirklichen Wurzeln der Religion, ihres wirklichen Entstehens und Vergehens sich in der eigentlichen Sphäre des gesellschaftlichen Seins, in der Sphäre, die Hegel als objektiven Geist bezeichnet, in der er Gesellschaft, Recht, Staat behandelt, befinden. Dabei muß, wie gezeigt, besonders betont werden, daß die Religion mit den wichtigsten Erscheinungsweisen des objektiven Geistes auch jene Organisationsformen teilt, die diesen, ohne ihre ideologische Beschaffenheit aufzuheben, auch die Kennzeichen des Überbaus verleihen (Machtapparat für die Ausfechtung ideologischer Krisen). Ohne diese Frage in der gebührenden Breite behandeln zu können, genügt ein Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit, um zu sehen, daß die Religion ein universal gesellschaftliches Phänomen ist; anfangs — und in vielen Fällen auch viel später — ein Regelungssystem des gesamten gesellschaftlichen Lebens; daß sie vor allem das gesellschaftliche Bedürfnis erfüllt, das Alltagsleben der Menschen zu regeln, und zwar in einer Form, die in irgendeiner Weise imstande ist, auf die Lebensführung aller in Betracht kommenden Einzelmenschen einen direkten Einfluß auszuüben. (Diese allgemeine Aufgabe hat natürlich in den verschiedenen Gesellschaften höchst verschiedene Gestal-



Esse tema não cessa de ocupar os escritores mais significativos da segunda metade do século 19 e do início do século 20. Basta, talvez, que eu recorde *A terra prometida*, de Pontoppidan e a *Emanuel Quint*, de Gerhart Hauptmann. Os grotescos tragicômicos que assim surgem jamais mostram um interesse a descrever aquela realidade humano-social no qual a ética de Jesus torna-se lamentável grotesco, como um mundo no qual a concepção de mundo ateísta torna-se socialmente dominante. Ao contrário. Este é, como em Kierkegaard, o mundo do cristianismo atual. Outro escritor significativo, J. P. Jacobsen, mostra em »Niels Lyhne« como o ateu é um tipo de *outcast* na sociedade »cristã«. Já que aqui não estamos perseguindo uma história da literatura, mas tentando apreender as obras mais significativas como descrição da realidade, como expressão de suas tendências reais de vida mais profundas, podemos dizer sumariando — o que, aliás, corresponde precisamente ao conteúdo literário do romance de Dostoiévski — que é justamente a sociedade cristã aquela que dela expulsaria como um corpo estranho o Jesus que regressasse.

Admissivelmente, o agora indicado é um recorte de todo pequeno, mesmo se não sem significado, da realidade social aqui pensada. Quando nos referimos anteriormente à crítica filosófico-religioso-teológica da alienação religiosa em Feuerbach como muito estreita, muito acanhada, pensávamos com isso — imediatamente histórico-filosoficamente — que Hegel trata a religião como o patamar intermediário do espírito absoluto e, com isso, mesmo enquanto um sistemático, ignora que as raízes reais da religião, seu real surgir e desaparecer, encontram-se na verdadeira esfera do ser social, na esfera que Hegel designa como espírito objetivo, na qual trata da sociedade, do Direito e do Estado. Com isso, como vimos, em especial deve ser enfatizado que a religião compartilha com os importantes modos de manifestação do espírito objetivo também aquelas formas de organização, as quais, sem superar a sua qualidade ideológica, conferem também os traços da superestrutura (aparato de poder para o dirimir das crises ideológicas). Sem poder tratar dessa questão na devida amplitude, basta um olhar na realidade histórica para ver que a religião é um fenômeno social universal; inicialmente — e em muitos casos mesmo muito mais tarde — um sistema de regulação da vida social como um todo; que ela, antes de tudo, satisfaz a necessidade social de regular a vida cotidiana dos seres humanos e, de fato, em uma forma que é capaz, de algum modo, de exercer uma influência direta no modo de vida de todos os seres humanos singulares que entram em consideração. (Essa tarefa geral tem, naturalmente, figuras altamente diferentes nas diferentes so-

ten). In der Blütezeit der Polis war ein solcher Einfluß auf die Sklaven gar nicht beabsichtigt; im Feudalismus dagegen spielte er bei den Leibeigenen, im städtischen Handwerk etc. eine große und wichtige Rolle usw.

Das bringt in jeder Religion eine gewisse Tendenz zur Universalität der Beeinflussungsmittel hervor, von Tradition bis Recht, Moral, Politik etc. gibt es kein gesellschaftlich einflußreiches ideologisches Gebiet, das die Religion nicht zu beherrschen versucht hätte. Während aber — je entwickelter eine Gesellschaft ist, desto mehr — die ideologischen Regelungsweisen notwendig Tendenzen zu abstraktiven Verallgemeinerungen, zu gedanklichen Verselbständigungen ausbilden (man denke an die Entwicklung etwa des Rechts), darf in der Religion, wenn sie ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen will, nie der oft sehr kompliziert organisierte Kontakt mit den speziellen Schicksalen der Einzelmenschen als Einzelmenschen des Alltagslebens verlorengehen. Wie sich diese Parallelität von weltlicher und religiöser ideologischer Leitung praktisch durchsetzt, zeigt wieder, je nach der ökonomisch-sozialen Entwicklungshöhe einer Gesellschaft, je nach Stand, Formen, Inhalten etc. der Klassenkämpfe außerordentlich verschiedene Formen. Sicher ist bloß, daß selbst bei völliger Konvergenz der Gebote und Verbote, die beide Gruppen zur Geltung zu bringen bestrebt sind, die Mittel dazu außerordentlich verschieden ausfallen müssen. Das Recht will z. B. das Alltagsleben der Menschen im Interesse einer bestimmten Klasse auf bestimmter ökonomischer Entwicklungsstufe vor allem durch allgemeine Androhung von Strafen beherrschen; das bloße weitgehende Einhalten dieser Gebote und Verbote durch die Mehrheit der Menschen reicht als Erfüllung einer solchen Zwecksetzung völlig aus. Es ist nun durchaus möglich, ja in den meisten Fällen wirklich, daß die religiöse Regelung dieselben Probleme in der — letzten Endes — selben Weise zu lösen bestrebt ist wie das Recht. Ihre Mittel werden aber spezifische qualitative Akzente erhalten, die oft weit über den möglichen Wirkungsbereich des Rechts hinausgehen. Man denke etwa an den ersten Weltkrieg. Das Recht kann dem Menschen seine völkerrechtliche Legitimität darlegen, kann darauf hinweisen, daß in der großen Reihe von Mord, Totschlag etc. das Töten des Feindes durch den Soldaten nicht vorkommt. Das alles ist nicht ohne Wichtigkeit. Wenn jedoch die verschiedenen Konfessionen damit hervortreten, daß der Mensch, indem er seine Pflichten dem eigenen Vaterland gegenüber restlos erfüllt, seine Seele rettet, den heiligen Überlieferungen der christlichen Menschheit treu bleibt usw., so haben sie das damalige zentrale Klasseninteresse der herrschenden Klassen mit ganz anderer Intensität und Tiefe der Wirkung gefördert, als dies das Recht je zu vollbringen vermöchte. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß solche Effekte nur erzielt werden können, wenn die sich



ciedades. Na época do florescimento da pólis, uma tal influência sobre os escravos sequer era intencionada; no feudalismo, ao contrário, exercia um importante papel junto aos servos da gleba; nos artesãos urbanos e assim por diante.)

Isso produz em toda religião uma certa tendência à universalidade dos meios de influência, da tradição até o Direito, a moral, a política, etc., não há nenhuma esfera ideológica influente que a religião não tenha tentado dominar. Enquanto, todavia, — quanto mais desenvolvida a sociedade, tanto mais —, os modos de regulação ideológica necessariamente constituem tendências a generalizações abstrativas, para independentizações intelectuais (pense-se, por exemplo, no desenvolvimento do Direito), na religião não se permite jamais, se ela quer atender suas funções sociais, perder o contato, com frequência muito complicadamente organizado, com os destinos especiais dos seres humanos singulares enquanto seres humanos singulares da vida cotidiana. Como esse paralelismo da condução ideológica mundana e religiosa se impõe na prática mostra, novamente, formas extraordinariamente diferentes segundo o nível de desenvolvimento socioeconômico de uma sociedade, segundo as condições, formas, conteúdos, etc., das lutas de classes. Seguro é, apenas, ainda que com a mais completa convergência dos mandamentos e proibições que ambos os grupos se esforçam por trazer à validade, os meios para isso têm de resultar extraordinariamente diferentes. O Direito, por exemplo, quer dominar a vida cotidiana dos seres humanos no interesse de uma determinada classe em um determinado patamar de desenvolvimento econômico antes de tudo pela ameaça geral de punições; a mera ampla observância desses mandamentos e proibições pela maioria dos seres humanos é suficiente para o pleno cumprimento de uma tal posição de finalidade. Agora, é perfeitamente possível e real na maioria dos casos que a regulação religiosa intencione resolver os mesmos problemas — por último — do mesmo modo que o Direito. Seus meios, contudo, recebem acentos qualitativamente específicos que com frequência vão além da esfera de atuação possível do Direito. Pense-se, por exemplo, na Primeira Guerra Mundial. O Direito pode explicar aos seres humanos sua legitimidade internacional, pode sobre isso indicar que na longa série de assassinato, homicídio, etc., não é encontrado o matar do inimigo pelo soldado. Isso tudo não é sem importância. Quando, todavia, as diferentes religiões destacam com isso que o ser humano, na medida em que satisfaz completamente seus deveres para com a própria pátria, resgata sua alma, permanece fiel às sagradas tradições da humanidade cristã e assim por diante, promovem, assim, os então interesses centrais de classe das classes dominantes com maior intensidade e profundidade de ação do que o Direito seria capaz de realizar. É sem mais evidente que tais efeitos apenas podem ser alcançados quando as

realisierenden teleologischen Setzungen auf reiche Erfahrungen darüber basiert sind, was der Durchschnittsmensch im Alltagsleben für wahr, seiend, wichtig etc. hält, welche konkreten Formen solche Vorstellungen über die Wirklichkeit useiner Umwelt als Wirklichkeit überhaupt in ihm erwecken, mit einem Wort, wie die Ontologie des Alltagslebens in einem bestimmten Zeitpunkt für bestimmte Typen der Menschen beschaffen ist.

Freilich darf dieser Unterschied zwischen religiösen und »weltlichen« Regelungen der menschlichen Handlungen nicht vulgarisiert vereinfacht, nicht auf den abstrakten Gegensatz von unmittelbar und gedanklich konstruiert reduziert werden. Auch für die Religion entsteht, parallel mit der Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Notwendigkeit, ihre Entscheidungen begrifflich subtil zu begründen. Der Teufel ist ein Logiker, wird im Falle Guido de Montefeltro bei Dante festgestellt. Wenn aber, wie hier bei Dante, solche Tendenzen zur juristischen Subtilität doch die Evidenz einer möglichen Massenwirkung (Wirkung auf eine Masse von Einzelmenschen im Alltagsleben) bewahren sollen, so müssen sie in die Praxis des Alltagslebens unmittelbar evident rückversetzbar sein. So bei Dante in diesem Fall, daß die Reue ohne Umsetzung in Praxis für das Heil wertlos sei.[823] Die von Luther bekämpfte Auffassung des Sündenerlasses als Ware ist ein deutliches Zeichen solcher Tatbestände. Daß auch diese Beeinflussungsmittel mitunter sogar auf lange Zeitstrecken reibungslos funktionieren können, hebt diese Gegensätzlichkeit nicht auf, zeigt bloß, daß sie nie einen absoluten, sondern stets nur einen tendenziellen Charakter hat. In den einzelnen Fällen entscheidet darüber die vom Stand der Klassenstruktur und der Klassenkämpfe determinierte Ontologie des Alltagslebens. Es genügt, an die Funktion und Rolle der Religionen in den Weltkriegen zu erinnern, die freilich nicht nur Erfolge dieser ihrer Funktionen zeigen, sondern auch Auflehnungen gegen sie.

Bevor wir jedoch uns auf eine einigermaßen konkrete Analyse einer konkret historischen Erscheinungsweise der Ontologie des Alltagslebens einlassen könnten, müssen wir jene allgemeinen und infolge der Wesensbeschaffenheit des gesellschaftlichen Lebens immer wiederkehrenden Bestimmungen etwas näher betrachten, die einer jeden teleologischen Setzung, jeder praktischen oder mit der Praxis zusammenhängenden theoretischen Stellungnahme der Menschen im Alltag zugrunde liegen. Dazu muß gleich eingangs unsere bereits öfter dargelegte These wiederholt werden: dem Alltagsleben liegt eine unmittelbare Beziehung zwischen Theorie und Praxis zugrunde. Diese Unmittelbarkeit muß zwar in den

823 {21} Dante: Die göttliche Komödie, Gesang XXVII.



posições teleológicas que se realizam são baseadas em ricas experiências que o ser humano médio na vida cotidiana mantém por verdadeiras, existentes, importantes, etc., quais formas concretas de tais representações (*Vorstellungen*) sobre a realidade de seu mundo ambiente nele se elevam como realidade em geral, em uma palavra, como a ontologia da vida cotidiana é constituída, em um determinado ponto no tempo, para determinados tipos de seres humanos.

Todavia, essa diferença entre regulações religiosas e »mundanas« das ações humanas não pode ser simplificadamente vulgarizada, nem ser reduzida à oposição abstrata construída imediatamente e intelectualmente. Também para a religião emerge, paralelo à diferenciação das relações sociais, a necessidade de sutilmente justificar conceitualmente suas decisões. O diabo é um lógico, é constatado por Dante no episódio de Guido de Montefeltro. Se, todavia, como aqui em Dante, tais tendências a uma sutileza jurídica devem ainda manter a evidência de um possível efeito de massa (efeito sobre uma massa de seres humanos singulares na vida cotidiana), então têm de imediatamente ser evidentemente reasseguráveis na práxis da vida cotidiana. Tal como em Dante, nesse caso, o arrependimento sem conversão em práxis é sem valor para a salvação.[824] A visão, combatida por Lutero, da absolvição como mercadoria é um nítido sinal de tais estados de fato. Que também esses meios de influência por vezes podem funcionar sem atritos até mesmo por longos espaços de tempo não supera essa opositividade, mostra apenas que ela nunca tem um caráter absoluto, mas sempre apenas um caráter tendencial. Nos casos singulares, decide sobre isso a ontologia da vida cotidiana determinada pelo estado da estrutura de classe e das lutas de classes. Basta relembrar a função e papel das religiões nas Guerras Mundiais, que, de fato, mostram não apenas sucessos dessas suas funções, mas também rebeliões contra elas.

Antes, todavia, de podermos embarcar em uma análise razoavelmente concreta de um modo de manifestação historicamente concreto da ontologia da vida cotidiana, devemos considerar algo mais de perto aquela qualidade essencial das determinações da vida social e, por consequência, sempre recorrentes, que repousam na base de toda posição teleológica, de toda tomada de posição prática ou conectada com a práxis dos seres humanos no cotidiano. Para isso deve ser repetida nossa tese já apresentada seguidamente: a vida cotidiana repousa em uma relação imediata entre teoria e práxis. Essa imediaticidade, de fato, tem de

824 {21} D. Alighieri, A divina comédia, Inferno, XXVII.

theoretischen Vorbereitungsakten einer jeden — noch nicht zur absoluten Routine gewordenen — Arbeit gekündigt werden. Darin muß nämlich die objektive, unabhängig vom Bewußtsein existierende wahre Beschaffenheit von Arbeitsmitteln, Arbeitsgegenstand etc. objektiv richtig begriffen werden, soll der Arbeitsprozeß zu einer erfolgreichen Verwirklichung des in der teleologischen Setzung enthaltenen Arbeitszieles führen. (Es ist deshalb kein Zufall, daß die Verselbständigung dieses Vorbereitungsprozesses der Arbeit zur Wissenschaft und damit zu einem Hinausgehen über diese unmittelbare Verknüpftheit von Theorie und Praxis geführt hat.) Das an sich auf Objektivität gerichtete Nachdenken über die Möglichkeiten der geplanten Arbeitsakte verläßt allerdings diese Unmittelbarkeit nur in bezug auf das jeweilige konkrete Arbeitsziel. Es kann also die allgemeine unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis im Alltag nie von Grund aus umwälzen. Selbst heute, nach Entwicklung einer ganzen Reihe von selbständig gewordenen Wissenschaften ist diese Struktur des Alltagslebens (auch für die Wissenschaftler selbst in ihrem Alltagsdasein) dem Wesen nach unverändert funktionierend erhalten geblieben.

Die Befreiung aus dieser universellen Vorherrschaft der Unmittelbarkeit in der Beziehung von Theorie und Praxis hat gesellschaftsontologisch einen weitgehend individualisierten Charakter. Ist ja die unmittelbare Erscheinungsform dieses Verhältnisses die Vorherrschaft der menschlichen Partikularität im Ich, die der Affekte in den Reaktionen auf das umgebende Leben, so daß zu ihrer Überwindung eine innere, selbstkritische Umstellung der Persönlichkeit auf diesen in den Objekten liegenden oder zu liegen scheinenden Verhältnissen vonnöten ist. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß dieser Art der Auffassung und Verarbeitung der jeweils umgebenden Welt, die in ihrer objektiv wirksamen Totalität eine solche Ontologie des Alltagslebens ergibt, einen rein subjektiven Charakter hätte. Im Gegenteil. Alle konkret wirkenden Kräfte, Probleme, Situationen, Konflikte etc., aus denen sich diese Ontologie zusammensetzt, sind objektive Phänomene, zumeist, nicht immer, wie wir sehen werden, rein objektiv gesellschaftlichen Charakters. Vom Menschen jedoch, der hier, wie überall, ein antwortendes Wesen ist, hängt es ab, ob er auf diese auf ihn spontan zukommenden Tatsachen spontan oder sich bewußt über die eigene Partikularität erhebend reagiert. Bleiben seine Reaktionen auf dem Niveau einer solchen Spontaneität stehen, wird deshalb seine Praxis, die Kontinuität seiner teleologischen Setzung bloß oder vorwiegend von derartigen Motiven bestimmt, so integriert er sich selbst in diese Welt des Alltagslebens, wird diese für ihn seine unaufhebbare, endgültige reale Umwelt, auf deren Probleme er dementsprechend ihrer unmittelbaren Beschaffenheit entsprechend reagiert. Die Summe dieser Reaktionen muß deshalb in jeder



ser renunciada nos atos teóricos de preparação — que ainda não transformados em rotina absoluta — de todo ato trabalho. Neles, a verdadeira qualidade existente, objetiva, independente da consciência, dos meios de trabalho, objeto de trabalho, etc., tem de ser objetivamente corretamente apreendida, deva o processo de trabalho conduzir a uma realização exitosa da finalidade do trabalho contida na posição teleológica. (Não é, por isso, nenhum acaso que a independentização desse processo de preparação do trabalho tenha conduzido à ciência e, com isso, a um ir para além dessa combinabilidade imediata de teoria e práxis.) Todavia, essa reflexão, dirigida à objetividade em si, sobre as possibilidades do ato de trabalho planejado, abandona essa imediaticidade apenas em relação à respectiva finalidade concreta do trabalho. Portanto, ela jamais pode subverter desde abaixo o enlace imediato geral de teoria e práxis no cotidiano. Mesmo hoje, após o desenvolvimento de toda uma série de ciências tornadas independentes, essa estrutura da vida cotidiana (também para os próprios cientistas em sua existência cotidiana) permanece em funcionamento sem alteração de sua essência.

A libertação dessa predominância universal da imediaticidade na relação de teoria e práxis tem, ontológico-socialmente, um caráter amplamente individualizado. Mesmo a forma fenomênica imediata dessa relação, a predominância da particularidade (*Partikularität*) humana no eu, a predominância dos afetos nas reações à vida circundante, assim que, para sua ultrapassagem, é necessário um rearranjo interior, autocrítico, da personalidade para com essas relações que repousam ou parecem repousar nos objetos. Todavia, disto de modo algum se segue que esse tipo de visão e elaboração do mundo então circundante resulte, em sua totalidade objetivamente operante, em uma tal ontologia da vida cotidiana, tenha um caráter puramente subjetivo. Ao contrário. Todas as forças, problemas, situações, conflitos, etc., concretamente operantes dos quais essa ontologia se compõe, são fenômenos, na maior parte, não sempre, como veremos, de caráter social puramente objetivo. Depende do ser humano, contudo, que aqui, como em toda parte, é um ser que responde, se, a esses fatos que vêm a ele espontaneamente, reage espontaneamente ou se conscientemente se eleva para além de sua própria particularidade (*Partikularität*). Permanecendo suas reações ao nível de uma tal espontaneidade; sendo, por isso, sua práxis, a continuidade de sua posição teleológica determinada meramente ou principalmente por tais motivos, então se integra a si próprio nesse mundo da vida cotidiana; este se torna para ele seu inexorável mundo ambiente definitivamente real, aos problemas aos quais reage em correspondência com sua qualidade imediata. É por isso que a soma dessas reações necessariamente tem de

Gesellschaft eine bedeutsame Komponente der Totalität der wirksamen Tendenzen ausmachen.

Uns interessiert gegenwärtig vor allem die Frage, wie aus einem solchen gesellschaftlich entstandenen Subjekt-Objekt-Verhältnis die Vorstellung eines transzendenten Motors aller individuellen wie kollektiven Akte, aller in der Gesellschaft (den Stoffwechsel mit der Natur mitinbegriffen) sich ergebenden Bewegungstendenzen, Situationen als Antwort der Menschen auf eine so beschaffene Wirklichkeit herauswächst. Wenn wir nun die wichtigsten ontologischen Motive dieses Komplexes ins Auge fassen wollen, so fällt vor allem die, in anderen Zusammenhängen bereits behandelte, Situation auf, daß die Menschen ihre teleologischen Setzungen niemals mit adäquater Kenntnis sämtlicher dabei effektiv wirksamer Kräfte zu vollziehen imstande sind. Daß diese Lage eine wichtige Komponente der Arbeit selbst ist, leuchtet sofort ein; sie ist es sowohl im positiven wie im negativen Sinne. Die Unkenntnis sämtlicher Bestimmungen führt nämlich nicht nur und nicht immer ein Scheitern herbei, die unbekannten Motive können vielmehr unter Umständen eine nicht beabsichtigte Vervollkommnung der Arbeit, ihre Anwendbarkeit auf nicht vorhergesehene Fälle, Gebiete etc. zustande bringen. Die Wirkung dieser Lage im übrigen Alltag ist noch weitaus verwirrender. Vor allem entstehen sehr oft Lagen, in denen »bei Strafe des Untergangs« sofort gehandelt werden muß, ohne auch nur den Versuch wagen zu können, eine Übersicht der wirksamen Faktoren ernsthaft in Angriff zu nehmen. Aber selbst wo die Umstände einen zeitlichen Spielraum fürs Nachdenken gestatten, gibt es sehr häufig unübersteigbare Schranken der erkenntnismäßigen Übersicht. Solche Schranken bestehen ständig bereits in bezug auf die verschiedenen gesellschaftlich-ökonomischen Kräfte, die das Alltagsleben der Menschen beherrschen. Auch wenn sie mit der Zeit wissenschaftlich erkennbar und damit prinzipiell beherrschbar werden, nimmt dieser Prozeß nicht selten Jahrtausende in Anspruch; man denke etwa an die Rolle des Geldes im ökonomischen Leben, die zumindest für Altertum und Frühmittelalter eine schicksalhafte Transzendenz erfüllt und auch heute im Alltagsleben der Durchschnittsmenschen nicht selten ihre Schicksalhaftigkeit beibehält. Man denke etwa an die Inflationswellen nach dem Ersten Weltkrieg. Wir können hier naturgemäß diese Beispiele nicht häufen; wir verweisen daher nur auf das Faktum, daß der Mensch des Alltags nur im ständigen Kontakt mit anderen Menschen sein Leben zu führen imstande ist, und daß die Menschenkenntnis als Erkenntnis der wahren Beschaffenheit eines Einzelmenschen, als die Voraussicht seines unmittelbar zukünftigen Handelns sich nie zu einem wirklichen Wissen erheben kann, usw. usw. Die Alltagspraxis ist also immer von einem weiten, vollständig unmöglich bewältigbaren Umkreis des



perfazer em toda sociedade um componente significativo da totalidade das tendências operantes.

A nós, no presente, interessa antes de tudo a questão de como emerge de uma tal relação sujeito-objeto socialmente ocasionada a representação (*Vorstellung*) de um motor transcendente de todos os atos individuais bem como coletivos, de todas as tendências de movimento, de todas as situações na sociedade (o metabolismo com a natureza incluso) como resposta dos seres humanos a uma realidade assim desenvolvida. Se, agora, quisermos apreender os motivos ontológicos mais importantes desse complexo, chama a atenção antes de tudo a situação, já tratada em outras conexões, que os seres humanos jamais são capazes de executar suas posições teleológicas com um conhecimento adequado de todas as forças então efetivamente operantes. Que essa situação é um componente importante do próprio trabalho, é imediatamente evidente; ela o é tanto em sentido positivo quanto negativo. O desconhecimento de todas as determinações leva, para ser preciso, não apenas e nem sempre a um fracasso; os motivos desconhecidos podem, antes, sob circunstâncias, trazer um aperfeiçoamento não intencionado do trabalho, sua aplicabilidade a casos, esferas, etc., não antevistos. O efeito dessa situação no resto do cotidiano é ainda mais desconcertante. Antes de tudo emergem com muita frequência situações em que têm de ser imediatamente tratadas »sob pena de ruína«, sem mesmo poder ao menos ousar a tentativa de iniciar uma séria visão geral dos fatores operantes. Todavia, mesmo quando as circunstâncias permitem um espaço de manobra temporal para a reflexão, há com muita frequência barreiras imensas à cognoscitiva visão geral. Tais barreiras existem permanentemente já em referência às diferentes forças econômico-sociais que dominam a vida cotidiana dos seres humanos. Mesmo quando elas se tornam conhecíveis cientificamente e, com isso, por princípio dominá veis, esse processo demanda não raramente milhares de anos; pense-se, por exemplo, no papel do dinheiro na vida econômica, que, ao menos para a Antiguidade e para a Alta Idade Média, corresponde a uma transcendência fatal e ainda hoje, na vida cotidiana do ser humano médio, não raramente mantém sua fatalidade. Pense-se, por exemplo, nas ondas inflacionárias após a I Guerra Mundial. Não podemos, naturalmente, aqui multiplicar esses exemplos; é por isso que apontamos apenas ao fato de que o ser humano do cotidiano apenas é capaz de conduzir sua vida em constante contato com outros seres humanos, e que o conhecimento humano, enquanto conhecimento da verdadeira qualidade do ser humano singular, enquanto previsão de suas ações imediatamente futuras, não pode se elevar jamais a um saber real, etc., etc. A práxis cotidiana é, portanto, sempre cercada por um amplo círculo, impossível de ser completamente

Unerkennbaren umgeben. Ist es ein Wunder, wenn in einer solchen, qualitativ wie quantitativ stets variierten, aber im Grundzug konstanten Lebenslage der Menschen — in der Unmittelbarkeit des Alltags — die Transzendenz mit der Immanenz der erfaßbaren Umgebung notwendig koexistiert, sie als eine letzthin entscheidende Wirklichkeit wahrgenommen wird? Und es ist wieder so, daß nur eine Verhaltensweise des Menschen, die über diese Unmittelbarkeit des Partikularen hinauszugehen fähig ist, der hieraus entstehenden Entfremdung in die Transzendenz entgegenwirken kann. Auf dem Niveau der einfachen Unmittelbarkeit ist es selbstverständlich, daß der Mensch bestrebt sein wird, das aktuell Unbewältigte mit jenen Mitteln zu bewältigen, die sich in der vorangegangenen, seine Lebensführung fundierenden Praxis bereits bewährt haben.

Es ist allgemein bekannt, daß die erste Kategorie des gedanklichen Ordnens und Beherrschens der objektiven Wirklichkeit die Analogie ist. Wenn Hegel über den Analogieschluß (sicherlich eine entwickeltere, spätere Form seiner Anwendung in der Praxis) sagt, es wären die Schranken der Induktion, die zum Analogieverfahren führen, so handelt es sich auch bei ihm sachlich um jene Unendlichkeit der Bestimmungen, die wir als Schranke der Erkennbarkeit bei den praktischen Setzungen festgestellt haben. Und konsequenterweise sieht er die Berechtigung der Analogie darin, daß der »Instinkt der Vernunft… ahnen läßt«, daß empirisch gefundene Bestimmungen in der Gattung des Gegenstandes begründet und damit als Vehikel zur Ausdehnung der Erkenntnis geeignet sein können. Er fügt hinzu, ohne auch nur einen Versuch zu machen, Kriterien der Richtigkeit anzugeben, daß die Analogien oberflächlich oder gründlich sein können.[825] Damit weicht aber Hegel vor der wirklichen Frage aus. Von seiner logisch orientierten Methodologie aus gesehen, verständlicherweise, denn es ist tatsächlich unmöglich, logische Kriterien dafür anzugeben, wann eine Analogie oberflächlich, wann sie wirklich auf das Sein auftreffend ist. Das ist eine rein ontologische Frage: ihre Lösung hängt vom Geradesosein jener Phänomene ab, die in der Analogie zueinander in Beziehung gebracht werden. Dafür kann es keine abstrakte Regel geben: hinter sehr ähnlich erscheinenden Prozessen kann völlig Divergentes stecken, hinter unmittelbar keinerlei verwandte Züge zeigenden, nahe Verwandtes. Darum ist die Analogie letzten Endes zwar überhaupt kein echtes Erkenntnismittel, wohl aber die natürliche, unausrottbare Art, auf neue Phänomene zu reagieren, sie ins System der bereits erkannten einzuordnen. Darum steht sie — ohne mögliche Kontrolle im Voraus — am Anfang des Erkenntnisprozesses der Wirklichkeit, darum wird sie von der Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens zu einem

825 {22} Hegel: Enzyklopädie, § 190, Zusatz; HWA 8, S. 343.



dominado, do irreconhecível. É um milagre, portanto, se em uma tal situação de vida dos seres humanos, sempre variante tanto qualitativa quanto quantitativamente, mas constante em seu traço básico — na imediaticidade do cotidiano —, a transcendência necessariamente coexista com o imanente do entorno apreensível, que ela seja percebida como uma realidade por último decisiva? E, novamente, de tal maneira que apenas o modo de comportamento do ser humano que é capaz de ir para além da imediaticidade do particular (*Partikularen*) pode contra-operar a, daí surgida, alienação na transcendência. No nível da simples imediaticidade é evidente que o ser humano tem se esforçado a dominar o atualmente indominável com aqueles meios já provados na práxis precedente que funda seu modo de vida.

É em geral conhecido que a primeira categoria do ordenar e dominar intelectualmente a realidade objetiva é a analogia. Quando Hegel, sobre o argumento por analogia (certamente uma forma mais desenvolvida, posterior, de sua aplicação na práxis) diz que seriam as barreiras da indução que conduziram ao procedimento analógico, trata-se, também para ele, de fato daquela infinitude de determinações que constatamos como barreira da cognoscibilidade nas posições práticas. E de modo consistente, enxerga ele a justificação da analogia em que o »instinto da razão... permite intuir«, que as determinações encontradas empiricamente podem ser justificadas no gênero dos objetos e, com isso, podem ser adequadas como veículo para extensão do conhecimento. Ele acrescenta, sem ao menos fazer uma tentativa de dar critérios de correção, que as analogias podem ser superficiais ou exaustivas[826]. Com isso, contudo, Hegel evade a questão real. De modo compreensível, visto de sua metodologia logicamente orientada, pois é de fato impossível dar critérios lógicos para quando uma analogia é superficial, para quando ela realmente atinge o ser. Essa é uma questão puramente ontológica: sua solução depende do ser-precisamente-assim daqueles fenômenos que são postos em relação um com o outro na analogia. Por isso não pode dar-se nenhuma regra abstrata: por trás de processos que parecem muito similares, podem estar plenas divergências; por trás de traços que imediatamente não se mostram de modo algum relacionados, podem estar traços intimamente aparentados. Por isso a analogia, por último, de fato não é em geral um autêntico meio de conhecimento, antes a maneira natural, inerradicável, de reagir a novos fenômenos, de ordená-los no sistema do já reconhecido. Por isso ela está — sem possível controle prévio — no início do processo de conhecimento da realidade; por isso é ela degradada, pelo desdobramento do pensamento científico, a um

826 Hegel: Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, Vol. I. A ciência da lógica, Ed. Loyola, São Paulo, 1995, §190, p.325.

subjektiven Impuls für — unabhängig von ihr zu überprüfenden — Hypothesen degradiert.

Diese ontologische Lage macht es verständlich, daß die Analogie in den Anfangsstadien des Denkens — und noch lange nach den Anfängen im eigentlichen Sinne — eine außerordentliche Rolle spielt, daß das Alltagsdenken sich noch heute in praktisch höchst wichtigen Fragenkomplexen auf sie stützt: so ist z. B. das, was wir im Alltagsleben Menschenkenntnis zu nennen pflegen, meistens eine mehr oder weniger kühne oder vorbehaltsvolle analogische Verallgemeinerung vergangener Erfahrungen. Es ist klar, daß ein das menschliche Dasein so tief fundierender Komplex wie die Arbeit bei der Bildung primitiver Analogieschlüsse und bei deren Systematisation eine zentrale Bedeutung erlangen mußte. Die Ausweitung der Arbeitserfahrungen auf die Totalität des Seins zeigt zwei Hauptaspekte. Erstens das Faktum eines teleologischen Zustandekommens von Dingen, Prozessen etc., was naturgemäß die — in der Arbeit selbst richtige, außer ihr eine logisch höchst zweifelhafte — Folgerung in sich schließt, die so entstehenden Tatsachen, auch wenn von der Natur selbst die Rede ist, seien als Produkte einer konkret setzenden Absicht entstanden. Selbst auf entwickelter Stufe, nach vielen negativen Erfahrungen tauchen solche Erklärungsversuche der Wirklichkeit mit einer unwiderstehlich scheinenden Spontaneität auf, um die Lücken unseres Wissens auszufüllen, um in den transzendent-unerkannten Umkreis jener Welt, die wir praktisch, wenigstens partiell beherrschen und praktisch ganz beherrschen wollen, einzudringen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß den ersten Versuchen, diese Transzendenz zu beherrschen, der Magie, ein Analogisieren solcher Art zugrunde liegt. In ihrer abstrakten Struktur hat deshalb die Magie sehr viele formelle Analogien zur Arbeit und zur anfänglichen Erkenntnis, die sie auszuführen, weiterzubilden verhilft. Wir glauben, daß Frazer diese Phänomene vielfach nüchterner, weniger manipuliert betrachtet hat, als das in unserer Gegenwart vielfach geschieht. Den magischen Versuchen, den unbewältigten Umkreis des Alltagslebens faktisch zu beherrschen, liegen anfangs der Arbeit sehr ähnliche Weltansichten zugrunde: mit denen nämlich von den Menschen unerkannte, unpersönliche Konstellationen, Prozesse, etc. in den Dienst der Menschen zu stellen, ihre Gefährlichkeit für ihn aufzuheben oder zumindest zu mildern versucht wurden. Freilich da diese Prozesse nicht wie die der Arbeit selbst materiell erprobt und kontrolliert werden konnten, mußte zu ihrem Ersatz Bewußtseinsmäßiges (Zaubersprüche, Zeremonien etc.) treten, unter Umständen mimetische Nachahmungen jener Vorgänge, die man praktisch zu beherrschen versuchte (Höhlenmalerei, Tänze etc.). Es ist charakteristisch, daß viele solche Methoden an die ersten Arbeitsprozesse angehängt wurden und aus diesen oft sehr



impulso subjetivo para as hipóteses — a serem verificadas independentemente dela.

Essa situação ontológica torna compreensível que a analogia, nos estágios mais iniciais do pensamento — e mesmo bem depois dos inícios em sentido próprio —, desempenhe um papel extraordinário, que o pensamento cotidiano nela se apoie ainda hoje em complexos de questões práticas altamente importantes: assim, p. ex., o que na vida cotidiana costumamos denominar conhecimento humano, na maior parte das vezes é uma generalização analógica mais ou menos audaciosa ou com reservas de experiências passadas. É claro que um complexo tão profundamente fundado na existência humana como o trabalho tinha de alcançar um significado central na formação dos argumentos por analogia primitivos e na sistematização destes. A expansão das experiências de trabalho à totalidade do ser mostra dois aspectos principais. Primeiro, o fato de uma realização teleológica de coisas, processos, etc., o que encerra em si a conclusão — correta, no próprio trabalho, fora dele, logicamente uma conclusão altamente duvidosa — de que os fatos assim surgidos, mesmo quando é falado da própria natureza, surgem como produtos de uma intenção posta concretamente. Mesmo em um patamar mais desenvolvido, após muitas experiências negativas, tais tentativas de esclarecimento da realidade emergem com uma espontaneidade aparentemente irresistível para preencher as lacunas do nosso saber, para penetrar no círculo não-reconhecido-transcendente daquele mundo que nós, na prática, dominamos ao menos parcialmente e queremos dominar completamente na prática. Não se pode duvidar que nas primeiras tentativas de dominar essa transcendência, na magia, repousa em sua base um analogizar de tal tipo. É por isso que a magia tem, em sua estrutura abstrata, muitas analogias formais com o trabalho e com o conhecimento inicial, que ela ajuda a executar, a aperfeiçoar. Cremos que Frazer considerou esses fenômenos muito mais sobriamente, menos manipuladamente, do que muitas vezes ocorre em nosso presente. As tentativas mágicas de dominar faticamente o círculo não dominado da vida cotidiana tomam por base, no início do trabalho, muitas visões de mundo similares: para ser preciso, com elas se tentou colocar a serviço dos seres humanos constelações, processos, etc., desconhecidos, impessoais; tentou-se superar ou, ao menos, aliviar, sua periculosidade para eles. Todavia, já que esses processos não podiam ser materialmente provados e controlados como os do próprio trabalho, tinham de neles adentrar sucedâneos conscientes (fórmulas mágicas, cerimônias, etc.) e, sob circunstâncias, imitações miméticas daquelas ocorrências que se tentava dominar na prática (pinturas rupestres, danças, etc.). É característico que muitos de tais métodos fossem atados aos primeiros processos de trabalho e quando não foram a partir deles eliminados por

lange Zeiten hindurch nicht eliminiert wurden, wenn sie später auch oft bloß in der Form eines — halbgeglaubten — Aberglaubens weiterlebten.

Der Übergang von Magie zur Religion, der sich freilich in außerordentlich abwechslungsvollen Formen, sehr variiert vollzogen hat, besteht dem Wesen nach darin, daß der Mensch das — arbeitsanalogische — magische, also direkte Beherrschenwollen der Naturvorgänge aufzugeben sich gezwungen sieht, daß er — wieder analogisch — hinter diese sie setzende Potenzen (Götter, Dämonen, Halbgötter etc.) projiziert und sein Bestreben nunmehr darauf richtet, mit verschiedenen Verfahren deren Gunst zu gewinnen, damit sie nun ihrerseits den Ablauf der Ereignisse den jeweiligen gesellschaftlich-menschlichen Interessen gemäß regeln. Die Analogie folgt dabei dem Weg der Vergesellschaftung. Je mehr sich diese Vorstellungen entwickeln, je mehr sie sich von der anfänglichen Magie entfernen, je spiritualistischer sie werden, desto klarer tritt in ihnen das Modell der menschlichen Arbeit hervor, so z. B. in der mosaischen Schöpfungsgeschichte, die auch ein Nacheinander, eine Planmäßigkeit, sogar die Notwendigkeit des Ausruhens für den Arbeitenden in das Gesamtbild einbezieht. Daß dabei die Arbeit nun als das geistige Setzen der Arbeitsprodukte zum Ausdruck gelangt, daß der hier gefaßte teleologische Entschluß unmittelbar, ohne materiellen Arbeitsprozeß die Verwirklichung des Zieles herbeiführt, ist einerseits ein Erbe der Magie, andererseits zeigt es entwickeltere, spiritualisiertere, gesamtgesellschaftlichere Stadien in der Entwicklung solcher Ideologien. Auf die notwendige Spiritualisierung kommen wir alsbald zurück. Hier sei nur noch als Kontrast erwähnt, daß z. B. Hephaistos den Schild des Achilleus noch mit eigener manueller Arbeit herstellt.

Dem Schöpfergott liegen also ganz unmittelbar die Analogien der Arbeitserfahrungen der Menschen zugrunde. Es gibt aber in diesem Prozeß noch weitere Bestimmungen, die den vollendeten Ausbau dieser so universellen und einflußreichen Entfremdungsform ermöglichen. Zu der einfachen Analogie des Arbeitsprozesses tritt nämlich das, was Marx Verdinglichung zu nennen pflegt, um die Bedeutung dieser Weise der seinsmäßigen Betrachtung der Dinghaftigkeit zu beginnen. Obwohl die Ausbildung einer umfassenderen und tieferen Naturerkenntnis immer entschiedener dazu führt, die physisch-chemischen und die physiologischen Prozesse als das echt fundamentale Prinzip des Seins in der Natur zu begreifen, ist es klar, daß die Existenz der Dinge keineswegs ein bloßer Schein, nicht einmal eine bloße Erscheinungsweise ist, sondern eine Seinsform, die die fundamentalen Naturprozesse unter bestimmten Umständen in der Unmittelbarkeit verschwinden läßt. Marx hat bei der Feststellung der Prozeßhaftigkeit als das Primäre in der Natur auf die Entwicklung der Erde als Prozeß richtig hingewie-



períodos de tempo muito longos, sobreviveram mais tarde também com frequência meramente na forma de uma — em que se crê pela metade — superstição.

A transição da magia à religião que, admissivelmente, se levou a cabo em formas extraordinariamente plenas de alterações, muito variadamente, consiste, segundo sua essência, em que o ser humano se vê forçado a abandonar os desejos mágicos — análogos ao trabalho —, portanto de diretamente dominar as ocorrências naturais, que ele — de novo, analogamente — projeta, por trás destas, potências que põem (deuses, demônios, semideuses, etc.), e dirige seu esforço de agora em diante para ganhar, com diferentes procedimentos, a boa vontade delas e, com isso, para que elas, por seu lado, regulem o fluxo dos eventos em correspondência aos interesses humano-sociais de então. A analogia, com isso, segue a via da socialização. Quanto mais se desenvolvem essas representações (*Vorstellungen*), quanto mais se distanciam da magia inicial, quanto mais se tornam espiritualizadas, tanto mais claramente se salienta nelas o modelo do trabalho humano, assim, p. ex., na história mosaica da criação, a qual inclui, no quadro como um todo, também uma sequência, uma sistemática, até mesmo a necessidade do descanso para aquele que trabalha. Que com isso o trabalho alcance agora expressão como o pôr espiritual do produto do trabalho, que aqui a decisão tomada teleologicamente de maneira imediata, sem processo material de trabalho, leve à realização da finalidade, é, por um lado, uma herança da magia, por outro lado mostra o estágio mais desenvolvido, mais espiritualizado, mais social como um todo, no desenvolvimento de tais ideologias. Sobre a necessária espiritualização, retornaremos em seguida. Aqui seja apenas mencionado, como contraste, que, p. ex., Hefesto faz o escudo de Aquiles ainda com seu próprio trabalho manual.

O Deus criador tem por base, portanto, de todo imediatamente, as analogias das experiências de trabalho dos seres humanos. Há, todavia, nesse processo, ainda amplas determinações que tornam possível a consumada construção dessa forma de alienação tão universal e influente. À simples analogia do processo de trabalho junta-se, para ser preciso, o que Marx costuma denominar coisificação, para iniciar o significado desse modo de consideração ontológica da coisidade. Embora a formação de um conhecimento da natureza mais abrangente e profundo conduza cada vez mais decisivamente a conceber os processos químico-físicos e fisiológicos como autêntico princípio fundamental do ser na natureza, é claro que a existência das coisas de modo algum é uma mera aparência, muito menos um mero modo fenomênico, mas uma forma de ser em que, em determinadas circunstâncias, os processos naturais fundamentais deixam-se desaparecer na imediaticidade. Marx indicou corretamente o desenvolvimento da Terra como processo através da constatação da processualidade como primária na natu-

sen. Dem widerspricht jedoch keineswegs, daß die Erde in diesem Prozeß, durch ihn permanent, vielfach, qualitativ verändert, doch eine bestimmte, im Wandel relativ konstante Dinghaftigkeit in ihrer Gegenständlichkeit bewahrt. Und so geht das in der Natur bis hinunter zu den Kieselsteinen. Demgemäß kann die Arbeit — selbst ein Prozeß — teils einen Naturprozeß für den Menschen unmittelbar nutzbar machen, teils verwandelt sie ein Ding in ein anderes — wieder: nützliches — Ding, etwa einen Stein in ein Werkzeug.

Damit wäre an der eben skizzierten Dualität von Prozeß und Ding durch ihr Gesellschaftlichwerden noch nichts geändert. Jedoch bereits die von uns in anderen Zusammenhängen hervorgehobene Änderung in der Seinsweise des Arbeitsprodukts: daß es nicht nur ein Gegenstand, sondern auch eine Vergegenständlichung ist, was zur Folge hat, daß sein Fürunssein nicht mehr bloß ein Produkt des Erkennungsprozesses ist, wie bei den Naturgegenständen, sondern mit seiner seinshaften Beschaffenheit, mit dem Geradesosein seiner objektiven Gegenständlichkeit organisch notwendig verbunden existiert, konstituiert hier einen folgeschweren Unterschied. Vor allem, daß dieses gegenständliche Fürunssein nur im ökonomischen Reproduktionsprozeß sein Sein erweisen und bewahren kann. Marx stellt diese Lage so dar: »Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozeß ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel ... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner Gebrauchseigenschaften durch vergangene Arbeit ausgelöscht. Eine Maschine, die nicht im Arbeitsprozeß dient, ist nutzlos. Außerdem verfällt sie der zerstörenden Gewalt des natürlichen Stoffwechsels. Das Eisen verrostet, das Holz verfault ... Die lebendige Arbeit muß diese Dinge ergreifen, sie von den Toten erwecken, sie aus nur möglichen in wirkliche und wirkende Gebrauchswerte verwandeln.«[827] Diese Marxsche Bestimmung zeigt deutlich das Wesen eines solchen durch die Arbeit entstandenen Fürunsseins. Einerseits existiert es nur bei gelungener Arbeit als seiende Komponente eines seiendes Komplexes. (Das Produkt der mißlungenen Arbeit bleibt naturhaft, mit einem naturhaften, bloß gedachten Fürunssein.) Andererseits versinkt das nicht gebrauchte Arbeitsprodukt wieder in ein bloß naturhaftes Sein. Dieses Fürunssein als wirkliches Sein ist also eine Kategorie bloß des gesellschaftlichen Seins.

Aber auch durch diese unlösbare Gebundenheit des objektiv seienden Fürunsseins an sein bestimmtes Gebrauchtwerden (eventuell Verbrauchtwerden) im ökonomischen Prozeß zeigt sich dieses gesellschaftliche Sein ebenfalls als eine Verdinglichung. Bevor wir die spezifischen Bestimmungen dieser Kategorie mit den

827 {23} Kapital I, a. a. O., S. 141-146; MEW 23, S. 198.



reza. O que, contudo, não contradiz, de modo algum, que a Terra nesse processo, através de uma alteração permanente, variada, qualitativa, mantenha, na mudança, em sua objetividade uma determinada coisidade relativamente constante. E assim ocorre na natureza, até o último seixo. Correspondentemente, pode o trabalho — ele próprio um processo — em parte, tornar imediatamente útil para os seres humanos um processo natural, em parte transformar uma coisa em outra coisa — novamente: útil —, por exemplo, uma pedra em ferramenta.

Com isso, nada seria alterado na dualidade acima esboçada de processo e coisa através de seu tornar-se-social. Todavia, já por nós enfatizado em outras conexões a alteração no modo de ser do produto do trabalho: que não é mais apenas um objeto, mas uma objetivação, o que tem por consequência que seu ser-para-nós não é mais meramente um produto do processo de conhecimento, como com os objetos naturais, mas, ao contrário, que existe necessariamente, com sua qualidade ontológica, organicamente atada ao ser-precisamente-assim de sua objetividade objetiva, constitui aqui uma diferença de pesadas consequências. Antes de tudo, que esse ser-para-nós objetivo pode mostrar e conservar seu ser apenas no processo econômico de reprodução. Marx descreve assim essa situação: »(...) se os meios de produção fazem valer, no processo de trabalho, seu caráter como produtos de trabalho passado, isso acontece por intermédio de seus defeitos. (...) No produto bem elaborado, extinguiu-se a aquisição de suas propriedades úteis por intermédio do trabalho passado. Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, sucumbe à força destruidora do metabolismo natural. O ferro enferruja, a madeira apodrece. (...) O trabalho vivo deve apoderar-se dessas coisas, despertá-las dentre os mortos, transformá-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos.«[828] Essa determinação marxiana mostra nitidamente a essência de um tal ser-para-nós surgido através do trabalho. Por um lado, existe apenas no trabalho exitoso como componente existente de um complexo existente. (O produto do trabalho malsucedido permanece natural, com um ser-para-nós natural, apenas pensado.) Por outro lado, o produto do trabalho não usado naufraga novamente em um ser meramente natural. Esse ser-para-nós enquanto ser real é, portanto, uma categoria meramente do ser social.

Todavia, também através dessa dependencialidade indissolúvel do ser-para-nós objetivamente existente com seu ser-usado determinado (eventualmente ser-consumido) no processo econômico, mostra-se esse ser social igualmente como uma coisificação. Antes de apresentarmos as determinações específicas dessa categoria com as

828 {23} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.302. {Nota da tradução} Schneider (p.663) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1186), em Benseler, em Scarponi (p.641), em Morbois (p.225) nem em Chicote (p.118).

Worten von Marx darlegen werden, müssen wir darauf hinweisen, daß in dem ausschließlichen Gebrauch bestimmter Dinge als Träger streng differenzierter Funktionen für jeden Prozeß die Tendenz entsteht, sein Funktionieren in einer rein dinghaften Weise zur Geltung zu bringen. Je entwickelter die technisch-ökonomischen Arbeitsweisen einer Gesellschaft sind, desto vielfältiger und entschiedener. Dabei entsteht unmittelbar noch nichts, worin Kräfte, die zur Entfremdung führen, wirksam werden müßten. Man gebraucht z. B. eine elektrische Lampe, indem man beim Anzünden bzw. Auslöschen an einen Knopf drückt, und normalerweise fällt dabei keinem ein, auch nur entfernt daran zu denken, daß er einen Prozeß in Gang bzw. außer Gefecht setzt. Der elektrische Prozeß ist im Rahmen des Alltagsseins zu einem Ding geworden. Es ist klar, daß das Alltagsleben, nicht nur auf hochentwickelten Stufen voll von solchen spontanen, nicht bewußt werdenden Verdinglichungen ist. Man könnte vielleicht verallgemeinernd sagen, überall, wo die Reaktion auf einen Prozeß, sei es in der Produktion, im Verkehr oder in der Konsumtion bereits nicht mehr bewußt, sondern vermittels von bedingten Reflexen vollzogen wird, werden die in Betracht kommenden Prozesse spontan verdinglicht. Die so entstehenden Reaktionen auf die Außenwelt beziehen sich natürlich auch auf die Natur; der Fluß wird im Alltagsleben der Regel nach ebenso verdinglicht wie das Schiff, das darauf fährt. Wie unentbehrlich diese praktisch-gedankliche Stellungnahme zur Wirklichkeit ist, zeigt sich darin, daß die Sprache — je vielseitiger sie als gesellschaftliches Kommunikationsmittel dient, desto stärker — die von ihr ausgedrückten Prozesse in dinghaften Formen zum Ausdruck bringt. (Schon in der magischen Rolle der Namen und Benennungen ist diese Tendenz wahrnehmbar.) Der Gebrauch der Sprache auf vielen ideologischen Gebieten (Recht, Verwaltung, aber auch Information in der Presse etc.) verstärkt permanent diese Tendenz und übt auf die Tagesgespräche derartig gerichtete Auswirkungen aus. Der ständige Kampf etwa der politischen Sprache gegen die der Alltagsentwicklung zeigt, wie sehr dadurch die innere Stellungnahme der Menschen zu den unmittelbaren Ereignissen ihres Lebens, zu deren Träger und Objekte verdinglichend modifiziert wird.

Wir wiederholen: die bis jetzt beschriebenen Prozesse haben in ihrem Wesen noch keinerlei direkte Beziehung zu jenen Verdinglichungen, die, wie wir gleich sehen werden, in der Ontologie des Alltagslebens zu einem wichtigen Fundament jener Verdinglichungen werden, von denen ein gerader Weg zu den Entfremdungen selbst führt. Nur müssen unsere früheren Bemerkungen in zwei Richtungen ergänzt werden: einerseits verstärken vom Standpunkt der Entfremdung an sich »unschuldige« gesellschaftliche Verhaltensarten, wenn sie tief ins Alltagsleben



palavras de Marx, devemos apontar sobre isso que, no uso exclusivo de determinadas coisas como portadoras de funções estritamente diferenciadas para cada processo, surge a tendência de validar o seu funcionar em um modo puramente coisal. Tanto mais variada e decisivamente, quanto mais são desenvolvidos os modos econômico-técnicos de trabalho em uma sociedade. Com isso imediatamente ainda não surge nada cujas forças que conduzem à alienação tenham de tornar-se operantes. Usa-se, p. ex., uma lâmpada elétrica acendendo ou apagando ao se pressionar um botão e, normalmente, não ocorre a ninguém sequer distantemente pensar que coloca em andamento ou fora de ação um processo. O processo elétrico tornou-se uma coisa, na moldura do ser cotidiano. É claro que a vida cotidiana, não apenas nos patamares mais elevados de desenvolvimento, é plena de tais espontâneas, não tornadas conscientes, coisificações. Poder-se-ia talvez, generalizando, dizer que em todos os lugares em que a reação a um processo, seja na produção, na circulação ou no consumo é realizado já não mais consciente, mas por meio de reflexos condicionados, tornam-se espontaneamente coisificados os processos que entram em consideração. As reações ao mundo exterior, que assim surgem, referem-se, naturalmente, também à natureza; o rio torna-se, em regra, na vida cotidiana tão coisificado quanto o navio que nele segue. O quão indispensável é essa tomada de posição prático-intelectual para com a realidade mostra-se em que a linguagem — tanto mais intensamente, quanto mais variadamente serve ela como meio de comunicação social — expressa em formas coisais os processos por ela expressados. (Essa tendência já é discernível no papel mágico dos nomes e denominações.) O uso da linguagem em muitas esferas ideológicas (Direito, administração, mas também informação na imprensa, etc.), intensifica permanentemente essa tendência e exerce semelhantes efeitos dirigidos ao tema do momento. A luta permanente, por exemplo, da linguagem política contra a do desenvolvimento cotidiano mostra o quanto é coisificadamente modificada a tomada de posição interior dos seres humanos para com os resultados imediatos de suas vidas, para com seus portadores e objetos.

Repetimos: os processos até aqui descritos não têm, em sua essência, nenhuma relação direta para com aquelas coisificações as quais, como igualmente veremos, na ontologia da vida cotidiana tornam-se um importante fundamento para aquelas coisificações que conduzem, em via direta, às próprias alienações. Apenas devem, nossas observações anteriores, ser completadas em duas direções: por um lado, do ponto de vista da alienação em si, tipos »inocentes« de comportamento social intensificam, quando penetram profundamente na vida

eindringen, die Durchschlagkraft jener, die bereits direkt in dieser Hinsicht wirken, andererseits werden die Einzelmenschen desto leichter von Entfremdungstendenzen erfaßbar — man könnte sagen: inklinieren desto spontaner und widerstandsunfähiger auf diese —, je mehr ihre Lebensbeziehungen abstrahierend verdinglicht und nicht als konkret, spontan prozeßhaft wahrgenommen werden. Das bedeutet, daß der Zivilisationsprozeß zwar ununterbrochen neue Kenntnisse über Natur und Gesellschaft hervorbringt, es wäre aber ein Rückfall in die Illusionen der Aufklärung, zu meinen, diese könnten von selbst geistige Waffen gegen Entfremdungen überhaupt sein; auch gegen die religiösen. Fast könnte man sagen: im Gegenteil. Denn je mehr das Alltagsleben der Menschen — vorläufig noch im bisher angegebenen Sinn — verdinglichende Lebensformen und Lebenssituationen schafft, desto leichter wird der Mensch des Alltagslebens sich diesen ohne geistig-moralischen Widerstand als »Naturgegebenheiten« geistig anpassen, und dadurch kann im Durchschnitt — ohne prinzipiell notwendig zu sein — ein abgeschwächter Widerstand gegen echte, entfremdende Verdinglichungen entstehen. Man gewöhnt sich an bestimmte verdinglichte Abhängigkeiten und entwickelt[829] in sich — wieder: möglicherweise, im Durchschnitt, nicht sozial notwendig — eine allgemeine Anpassung auch an entfremdende Abhängigkeiten. Nun ist es klar, daß die Verdinglichung, die Verwandlung der Reaktion auf Alltagsgegebenheiten rein durch bedingte Reflexe mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Vergesellschaftung des gesellschaftlichen Alltags zunehmende Tendenzen zeigt: sie beeinflussen etwa bei einem Kutscher früherer Zeiten weit weniger das persönliche Verhalten als bei einem heutigen Autoführer.

Dies alles vorausgesetzt können wir zur eigentlichen Marxschen Bestimmung der Verdinglichung übergehen. In seinen für die Ontologie des gesellschaftlichen Seins grundlegenden Analysen der Warenstruktur, die in sein Hauptwerk einführen, nennt er die Warenform eine »gespenstige Gegenständlichkeit«, in welcher die materiell realen konkreten Gegenstände und Prozesse der Produktion von Gebrauchswerten zu einer »bloßen Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Formen ihrer Verausgabung« werden.[830] Auf dieser Basis, auf Grund des Wesens dieser gesellschaftlich mit spontaner Notwendigkeit entstehenden Konstellation erwächst aus dem Warenverkehr als materiell-geistiger Reproduktionsform der menschlichen Gesellschaft die eigentliche, die gesellschaftlich relevante Verdinglichung. Marx bestimmt ihr Wesen wie folgt: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den

829 {Nota tradução} Em Benseler, »entwikkelt«. No manuscrito (p. 1109) lê-se » entwickelt«.
830 {24} Ebd., S. 4; MEW 23, S. 52. {Nota da tradução} Aqui a edição de Benseler abre um novo parágrafo, que não se encontra na manuscrito (p.1189). Scarponi (p. 644) seguiu o manuscrito, Morbois (p.372), Chicote (p. 120) e Schneider (p.665) seguiram a edição de Benseler.



cotidiana, a força diruptiva daquelas que já operam diretamente nesse sentido; por outro lado, os seres humanos singulares tornam-se tanto mais facilmente acessíveis às tendências de alienação — poder-se-ia dizer: inclinam-se tanto mais espontaneamente e mais incapazes de resistir a elas — quanto mais as suas relações de vida tornam-se abstrativamente coisificadas e não se tornam, como concreto, apreensíveis espontaneamente como processo. Isso significa que o processo de civilização produz, de fato, ininterruptamente, novos conhecimentos sobre a natureza e a sociedade, todavia seria uma recaída nas ilusões do Iluminismo pensar que estes poderiam ser por si próprios armas espirituais contra as alienações em geral; mesmo contra as religiosas. Quase se poderia se dizer: ao contrário. Pois quanto mais a vida cotidiana dos seres humanos — ainda provisoriamente no sentido até agora indicado — cria formas de vida e situações de vida coisificadas, tanto mais facilmente os seres humanos da vida cotidiana tornam-se adaptados espiritualmente, sem resistência moral-espiritual a elas, como a »dadidades naturais« e, com isso, pode em média — sem ser necessário por princípio — surgir uma resistência mitigada contra coisificações autênticas, alienantes. Acostuma-se com determinadas dependências coisificadas e se desenvolve em si — novamente: de modo possível, em média, não necessariamente social — uma adaptação geral também para com dependências alienadas. Agora, é claro que a coisificação, a transformação da reação à dadidade cotidiana puramente através de reflexos condicionados com o desenvolvimento das forças produtivas, com a socialização do cotidiano social mostra tendências crescentes: elas influenciam, por exemplo, o comportamento pessoal de um cocheiro de épocas anteriores bem menos do que a de um motorista de automóvel de nossos dias.

Tudo isso pressuposto, podemos passar à específica determinação marxiana da coisificação. Em suas análises que introduzem sua obra principal, fundamentais para a ontologia do ser social, da estrutura da mercadoria, denomina ele a forma mercadoria de uma »objetividade fantasmagórica« em que os objetos e processos materiais reais concretos da produção de valores de uso tornam-se »gelatina de trabalho humano indiferenciado, i.e., de dispêndio de força de trabalho humano, sem consideração pela forma como foi despendida«[831]. A partir dessa base, a partir do fundamento da essência dessa constelação surgida socialmente com espontânea necessidade, eleva-se do intercâmbio de mercadorias, como forma de reprodução material-espiritual da sociedade humana, a coisificação real, socialmente relevante. Marx determina sua essência como se segue: »O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente

831 {24} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.47.

Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge … Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.« Und es ist sicher kein Zufall, daß er, im unmittelbaren Anschluß an die zuletzt zitierten Worte, an die Wesenszeichen der religiösen Entfremdung erinnert: »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten.«[832]

Wir befinden uns in keinem Widerspruch zu dieser Bestimmung von Marx, wenn wir das, was wir »unschuldige« Verdinglichungen genannt haben, von den eigentlichen trennen und ihre Genesis in eine Periode vor Ware und Warenverkehr verlegen. Die Marxsche ontologische Ableitung der Eigenart des gesellschaftlichen Seins weist tatsächlich auf zwei genetische Ausgangspunkte hin. Einerseits wird stets in konsequenter Weise hervorgehoben, daß die Arbeit sowohl historisch-genetisch wie dem Wesen des Seins nach Fundament des Menschwerdens und entscheidende, unentbehrliche Triebkraft der Reproduktion wie der Höherentwicklung des Menschseins ist. Andererseits leitet Marx im »Kapital« das theoretisch-historische Gesamtbild von Sein und Werden der Gesellschaft nicht mit der Analyse der Arbeit, sondern mit der der Warenstruktur, des Warenverhältnisses ein. Daß es sich dabei um eine ontologisch spätere, die eigentliche Genesis miteinbegreifende Stufe des Menschwerdens und Menschseins handelt, zeigt sich schon darin, daß die Arbeit (als konkrete, Gebrauchswerte schaffende Tätigkeit) ein ununterbrochen gegenwärtiges, aber zugleich immer von neuem aufgehobenes Moment des Komplexes Warenverhältnis bildet. Die Verwandlung der konkreten Arbeit in abstrakte, die gesellschaftlichen Schicksale dieser neuvergegenständlichten Form der abstrakten Arbeit machen eben in ihrer Dynamik im Sein das Wesen der Ware aus. Ökonomisch ist es also evident, daß der Warenverkehr die Arbeit voraussetzt, während eine Arbeit, sogar eine, deren Entwicklung bereits zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung führt, vor der Existenz der Ware durchaus möglich ist.

Betrachten wir nun diesen bis zur Trivialität selbstverständlichen Tatbestand auf seine gesellschaftlich-ontologische Beschaffenheit hin, so ergibt sich vorerst, daß

832 {25} Ebd., S. 38-39; ebd., S. 86 f.



no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais (...) Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.«[833] E certamente não é nenhum acaso que ele, em ligação imediata com as palavras por último citadas, recorde os traços essenciais da alienação religiosa: »Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens.«[834].

Não nos encontramos em nenhuma contradição com essa determinação de Marx quando separamos o que denominamos de coisificações »inocentes« das reais e transferimos sua gênese a um período anterior à mercadoria e ao intercâmbio de mercadorias. A dedução ontológica marxiana da peculiaridade do ser social aponta de fato a dois pontos de partidas genéticos. Por um lado, será sempre sublinhado de modo coerente que o trabalho, tanto histórico-geneticamente, quanto por sua essência de ser, é fundamento do tornar-se-humano e força motriz decisiva, indispensável, da reprodução bem como do desenvolvimento ascendente do ser humano. Por outro lado, Marx em »O Capital« introduz o quadro histórico-teórico como um todo do ser e tornar-se da sociedade não com a análise do trabalho, mas com a estrutura da mercadoria, da relação das mercadorias. Que aqui se trata de um patamar ontológico posterior, que inclui a gênese real do tornar-se-humano e do ser-humano, mostra-se já em que o trabalho (enquanto atividade concreta, criadora de valores de uso) constitui um momento ininterruptamente presente, mas, ao mesmo tempo, um momento sempre novamente superado pelo complexo da relação das mercadorias. A transformação do trabalho concreto em abstrato, os destinos sociais dessa nova forma objetivada do trabalho abstrato perfazem, justamente em sua dinâmica no ser, a essência da mercadoria. Economicamente é, portanto, evidente que o intercâmbio de mercadorias pressupõe o trabalho, enquanto um trabalho, mesmo um trabalho cujo desenvolvimento já conduz à divisão de trabalho, é absolutamente possível antes da existência da mercadoria.

Se, agora, consideramos esse evidente estado de fato até sua trivialidade a partir de sua qualidade sócio-ontológica, resulta, em um primeiro momento, que

833 {Nota da tradução} Schneider (p.666) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.), em Benseler, em Scarponi (p.644), em Morbois (p.373) e em Chicote (p.121).

834 {25} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.71.

in der Arbeit für sich betrachtet, von ihren primitivsten Anfängen bis zu ihren höchsten Verwirklichungen, der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das übergreifende Moment bildet. In der Organisation der Arbeitsteilung kommen freilich immer stärker rein gesellschaftliche Bestimmungen zur Geltung, der Prozeß an sich jedoch, den sie dirigieren, kann diesen Gehalt nie verlieren, ja nicht einmal abschwächen. In dieser Hinsicht besteht zwischen Steinschleifen in der Urzeit und Atomzertrümmerung von heute kein Seinsunterschied. Das hat nun für den Arbeitsprozeß selbst — letzthin wieder unabhängig davon, wieviel wissenschaftliche Erkenntnis die jeweilige teleologische Setzung miteinbegreift, — die Folge, daß in seiner praktischen Durchführung keine Verdinglichung im eigentlichen Sinne stattfinden kann. Der Arbeitende muß praktisch jedes Ding als Ding, jeden Prozeß als Prozeß behandeln, soll das Arbeitsprodukt die teleologische Zielsetzung adäquat verwirklichen. Diese Absolutheit in den das Bewußtsein korrigierenden und kontrollierenden Funktionen des Arbeitsprozesses bezieht sich jedoch ausschließlich auf jene Vergegenständlichungen, auf die die teleologische Setzung der jeweiligen Arbeit selbst direkt gerichtet ist. In der so erreichten Vergegenständlichung verschwindet der Herstellungsprozeß, während er bei jeder praktischen Fehlentscheidung gesellschaftlich-menschlich wieder als Negativität relevant wird: »Machen Produktionsmittel im Arbeitsprozeß ihren Charakter als Produkte vergangener Arbeit geltend, so durch ihre Mängel ... Im gelungenen Produkt ist die Vermittlung seiner Gebrauchseigenschaften durch vergangene Arbeit ausgelöscht«, sagt Marx[835]. Es muß aber bei solchen Tätigkeiten unmißverständlich festgehalten werden, daß ihre Richtigkeit eine unmittelbar und ausschließlich praktische, auf ein immer konkretes Verhältnis bestimmter Wirkungsweisen von konkreten Prozessen und Dingen bezogene ist; wie sich das dabei wirksam werdende subjektive Bewußtsein sonst äußert (also verdinglichend oder nicht verdinglichend), ist auf dieser Stufe, in diesen Zusammenhängen gleichgültig. Die unaufhebbare Unabhängigkeit der Naturgegenstände und Naturprozesse von ihren Reflexen im Bewußtsein macht die dabei auftauchenden Verdinglichungen — natürlich unter den eben fixierten Bedingungen — »unschuldig«, d. h. sie müssen keineswegs notwendig Entfremdungen herbeiführen oder deren Entstehung erleichtern. Wie sehr dies der Fall ist, zeigt sich darin, daß die Fundamente der Sprache (samt ihren verdinglichenden Verallgemeinerungen), ein beträchtlicher Teil der bedingten Reflexe, aus diesem Prozeß des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur entstanden sind, ohne rein von sich aus in der menschlichen Praxis zu Entfremdungen führen zu müssen.

835 {26} Ebd., S. 145; MEW 23, S. 197.



no trabalho considerado para si, desde seus inícios mais primitivos até suas realizações mais elevadas, o metabolismo da sociedade com a natureza constitui o momento predominante. Na organização da divisão de trabalho, de fato, as determinações puramente sociais ganham validade sempre mais intensamente; todavia, o processo em si que elas dirigem não pode perder jamais esse conteúdo, nem sequer mitigá-lo. A esse respeito, não existe diferença ontológica entre amolar pedras na época primitiva e a fissão nuclear de hoje. Agora, isto tem por consequência para o próprio processo de trabalho — por último amplamente independente de quanto conhecimento científico inclui a respectiva posição teleológica — que não pode ocorrer nenhuma coisificação em sentido estrito em sua implementação prática. Aquele que trabalha tem de tratar na prática cada coisa como coisa, cada processo como processo, deve realizar adequadamente o produto de trabalho à posição teleológica de finalidade. Essa absolutidade das funções do processo de trabalho corretivas e controladoras da consciência relaciona-se, todavia, exclusivamente àquelas objetivações às quais é diretamente dirigida a posição teleológica do respectivo trabalho. Na objetivação assim alcançada desaparece o processo de feitura, enquanto em cada decisão humano-social, a prática errônea volta a ser relevante como negatividade: »(...) se os meios de produção fazem valer, no processo de trabalho, seu caráter como produtos de trabalho passado, isso acontece por intermédio de seus defeitos. (...) No produto bem elaborado, extinguiu-se a aquisição de suas propriedades úteis por intermédio do trabalho passado«, diz Marx[836]. Todavia, nessas atividades deve-se ter presente inequivocamente que sua correção é imediata e exclusivamente prática, refere-se a uma relação sempre mais concreta de determinados modos de operação de processos e coisas concretas; como, além disso, a consciência subjetiva aqui tornada operante se expressa (portanto, coisificada ou não coisificada) é indiferente nesse patamar, nessas conexões. A inexorável independência dos objetos naturais e dos processos naturais de seus reflexos na consciência faz »inocentes« as coisificações que aqui surgem — naturalmente, sob as condições há pouco fixadas — *i.e.*, de modo algum necessariamente devem causar alienações ou facilitar o seu surgimento. O quanto isto é o caso mostra-se já em que os fundamentos da linguagem (junto com suas generalizações coisificantes), que são uma parte considerável dos reflexos condicionados, surgem desse processo do metabolismo da sociedade com a natureza, sem ter de conduzir puramente por si só a alienações na práxis humana.

836 {26} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.302. {Nota da tradução} Schneider (p.667) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1192), em Benseler, em Scarponi (p.646), em Morbois (p.374) e nem em Chicote (p.122).

Die Verwandlung der konkreten Arbeit in eine abstrakte, des Gebrauchswerts in Tauschwert ist dagegen ein rein gesellschaftlicher Prozeß, ein ausschließlich von den Kategorien des gesellschaftlichen Seins bestimmter. Das Wesen solcher Prozesse beschränkt sich also nicht mehr auf die Verwandlung einer naturhaften Gegenständlichkeit in eine gesellschaftliche Vergegenständlichung, sondern bestimmt die gesellschaftliche Rolle, Funktion etc. der Vergegenständlichungen im dynamischen Komplex ökonomisch-sozialer Prozesse. Zu deren Wesen gehört es aber auch, daß der Mensch nicht mehr als alleiniges Subjekt in einem prinzipiell subjektjenseitigen Zusammenhang figuriert, wie im reinen Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur; er wird vielmehr zum simultanen Subjekt und Objekt der hier entstehenden gesellschaftlichen Wechselwirkungen. Damit setzt das für die Entwicklung der Menschengattung so wichtige Zurückweichen der Naturschranke, die Vergesellschaftung der gesellschaftlichen Beziehungen ein. Wir haben bereits in verschiedenen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß dabei Prozesse entstehen, deren unmittelbare Ausgangspunkte stets einzelne teleologische Setzungen der Menschen bilden, die jedoch in ihren gesellschaftlich entstehenden Synthesen rein kausal beschaffen sind, und auch ihr Weg, ihre Richtung, ihr Tempo etc. haben nichts mit Teleologie zu tun. Diese objektiv nicht teleologische Wirklichkeit, die Umwelt der menschlichen Praxis, ist also eine rein gesellschaftliche, auch der Stoffwechsel mit der Natur, womit die Gesellschaftlichkeit selbst einsetzt, ist zwar an sich von Anfang an gesellschaftlich vermittelt, diese Vermittlung wächst aber ununterbrochen sowohl quantitativ wie qualitativ und beherrscht immer stärker das ganze menschliche Leben in seinen Inhalten wie in seinen Formen. Da nun, wie wir wissen, die kausalen Prozesse in der Gesellschaft nur durch Veranlassen von Alternativentscheidungen in den Subjekten der Praxis sich durchsetzen können, muß der veränderte, gesellschaftlicher gewordene Charakter dieser Setzungen auch auf ihre Subjekte in veränderter Weise zurückwirken.

Will man diese Veränderungen ontologisch begreifen, so darf man nie vergessen, daß die primäre wie fundamentale Form dieser neuen Seinsweise des Menschen seine ökonomische Tätigkeit im eigentlichen Sinne bildet. Die neue »gespenstige« Gegenstandsform des Tauschwerts schafft hier — mit der ökonomischen Entwicklung in steigendem Maße — immer weitergetriebenere, immer universellere Verdinglichungen, die auf den höchsten Stufen, im Kapitalismus schon direkt in Entfremdungen, in Selbstentfremdungen umschlagen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß für den Arbeiter seine eigene Arbeitskraft zur Ware, zum Tauschwert wird, die er am Markt, wie jede andere Ware zu verkaufen gezwungen ist. Vom Kauf und Verkauf des Sklaven als instrumentum vocale geht hier ein notwendiger



A transformação do trabalho concreto em um abstrato, do valor de uso em valor de troca é, em oposição, um processo puramente social, determinado exclusivamente pelas categorias do ser social. A essência de tais processos não mais se limita, portanto, à transformação de uma objetividade natural em uma objetivação social, mas determina o papel, a função social, etc., das objetivações no complexo dinâmico dos processos socioeconômicos. Todavia, pertence também à sua essência que o ser humano não mais figure como sujeito único em uma conexão por princípio transcendente ao sujeito, como no puro metabolismo da sociedade com a natureza; ele se torna, antes, sujeito e objeto simultâneos das interações sociais que aqui surgem. Com isso, inicia-se o afastamento da barreira natural, tão importante para o desenvolvimento do gênero humano, a socialização das relações sociais. Apontamos já, em diferentes conexões que, com isso, surgem processos cujos pontos de partida iniciais constituem sempre posições teleológicas singulares de seres humanos, os quais, todavia, são feitos puramente causalmente em suas sínteses surgidas socialmente, e mesmo seu percurso, sua direção, seu ritmo nada têm a ver com teleologia. Essa realidade objetiva não teleológica, o mundo ambiente da práxis humana é, portanto, uma realidade puramente social, mesmo o metabolismo com a natureza, com o qual se insere a própria socialidade, é de fato, desde o início, socialmente mediado; essa mediação cresce, todavia, ininterruptamente, tanto quantitativa quanto qualitativamente, e domina cada vez mais intensamente toda a vida humana em seus conteúdos bem como em suas formas. Agora, como sabemos, os processos causais na sociedade podem se impor apenas através do induzir de decisões alternativas nos sujeitos da práxis, o caráter alterado, tornado social, dessas posições também tem de retroagir sobre seus sujeitos de modo alterado.

Se se quer compreender ontologicamente essas alterações, não se pode esquecer que a forma primária bem como fundamental desse novo modo de ser dos seres humanos constitui a sua atividade econômica em sentido estrito. A nova, »fantasmagórica« forma do objeto do valor de troca cria aqui — com o desenvolvimento econômico em medida mais intensa — coisificações sempre mais incrementadas, sempre mais universais que, no seu patamar mais elevado, no capitalismo, convertem-se diretamente em alienações, em autoalienações. Basta apontar sobre isso que para o trabalhador sua própria força de trabalho torna-se uma mercadoria, um valor de troca, que ele é forçado a vender no mercado, como toda outra mercadoria. Da compra e venda de escravos como *instrumentum vocale*, daqui parte uma

Weg, bei dessen Untersuchung nicht vergessen werden darf, daß er einerseits einen klaren ökonomisch-sozialen Fortschritt mit sich führt, andererseits und zugleich auch, bei Änderung der ökonomischen Formen, eine Steigerung der Verdinglichungen und Entfremdungen zu gesellschaftlich entstehenden Selbstverdinglichungen und Selbstentfremdungen. Wie radikal dabei die Prozesse sich verdinglichen, zeigt die Rolle, die das Geld im Alltagsleben (und nicht nur darin, sondern bis hinauf zur generellen ökonomischen Praxis, bis zur ökonomischen Theorie von Marx) spielt.

Es wird gerade hier sichtbar, wie solche Verdinglichungen ins Religiöse umschlagen können. Hier allerdings in einer negativen (verteufelten) Form, wie die auri sacra fames im Altertum; das Verteufeln unterscheidet sich jedoch als ontologische Form der Entfremdung in nichts als im negativen Vorzeichnen von der »normalen« Vergöttlichung; wir haben in anderen Zusammenhängen darauf hingewiesen, daß im Calvinismus das erfolgreiche Handhaben des Tauschwerts als gottbestimmtes Zeichen der certitudo salutis wirksam wurde. Es ist nicht hier der Ort, detailliert auszuführen, wie dieser notwendige Weg zur äußersten Selbstentfremdung alle Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens, auch die, die nicht unmittelbar zur ökonomischen Produktion gehören, durchdringt; es reicht aus, ein Beispiel dieser Handlungen anzuführen. In einer ständischen Gesellschaft ist die äußere wie innere Lebensführung des Einzelmenschen durch seinen Stand geregelt. Die geistvollen Hochstapler dieser Zeit mußten also nur die Äußerlichkeiten ihrer sozialen Daseinsweise zum Gegenstand einer entfremdenden Verdinglichung machen, um als Akteure die Vorteile der Zugehörigkeit zu einem höheren Stand persönlich usurpieren zu können. Der Reiz, den manche von ihnen noch heute ausüben, beruht darauf, daß dazu eine geistvolle Aktivierung ihrer eigenen Persönlichkeit notwendig war. Heute, wo, wie Marx sagt, die Beziehungen der Menschen zu ihrem sozialen Status rein zufällig wurden, erfolgt eine auf höherem Schein dirigierte Prestigekonsumtion, die unter allen Umständen selbstentfremdend, das Individuum entstellend und erniedrigend wirken muß.

Diese Entwicklung des gesellschaftlichen Seins zeigt sich auch in der religiösen Entfremdung. In großen Zügen, freilich mit viel gleitenden Übergängen, Ungleichmäßigkeiten kann man sie als den Weg von der Magie zur Religion am einfachsten bezeichnen. Frazer hat, vollständig unberührt vom Marxismus, diesen Übergang richtig aus dem Fortschritt der menschlichen Zivilisation abgeleitet, indem gerade deren Entwicklung im Menschen das Gefühl der Ohnmacht den von ihm unbekannt und unerkennbar wirkenden Seinskräften gegenüber erweckt. Mit dieser Entwicklung »gibt er zugleich die Hoffnung auf, den Gang der Natur mittels seiner eigenen selbständigen Hilfsquelle, d. h. mit



via necessária, em cuja investigação não deve ser esquecido que, por um lado, conduz consigo a um claro progresso social-econômico, por outro lado e ao mesmo tempo, pela alteração das formas econômicas, conduz também a uma intensificação das coisificações e alienações, às autocoisificações e autoalienações socialmente surgidas. O quão radicalmente, com isso, os processos se coisificam, mostra o papel que o dinheiro desempenha na vida cotidiana (e não apenas nela, mas até a práxis econômica geral, até a teoria econômica de Marx).

Torna-se precisamente aqui visível como tais coisificações podem transbordar em religiosas. Aqui, todavia, em uma forma negativa (demoníaca), como a *auri sacra fames* na Antiguidade; o demonizar, todavia, não difere da divinização »normal«, enquanto forma ontológica da alienação, em nada mais que nos traços negativos; sobre isso já apontamos em outras conexões que no Calvinismo o manejar exitoso do valor de troca tornou-se operante como sinal divino da *certitudo salutis*. Não é aqui o lugar para explicar detalhadamente como essa via necessária à autoalienação mais extrema penetra todas as manifestações da vida social, mesmo daquelas que não pertencem imediatamente à produção econômica; é suficiente citar um exemplo dessas ações. Em uma sociedade estamental, o modo de vida, exterior bem como interior, dos seres humanos singulares é regulado pelo seu estamento. Os espirituosos vivaldinos daquela época tinham de, portanto, apenas converter as formalidades do seu modo de existência social em objeto de uma coisificação alienante para poder usurpar pessoalmente, enquanto atores, as vantagens do pertencimento a um estamento superior. A atração que ainda hoje exercem alguns deles baseia-se em que, para isso, foi necessária uma ativação espirituosa de sua própria personalidade. Hoje, como diz Marx, as relações dos seres humanos com seu *status* social tornaram-se puramente casuais, tem lugar um consumo de prestígio dirigido a uma aparência mais elevada que, sob todas as circunstâncias, tem de operar autoalienantemente, desfigurando e degradando o indivíduo.

Esse desenvolvimento do ser social mostra-se também na alienação religiosa. Em grandes traços, certamente com muitas transições variáveis, desigualdades, pode-se o mais simplesmente descrevê-lo como a via da magia à religião. Frazer, completamente intocado pelo marxismo, deduziu corretamente essa transição do progresso da civilização humana, na medida justamente em que tal desenvolvimento desperta nos seres humanos o sentimento de impotência ante as forças ontológicas por ele não reconhecidas e desconhecidas. Com esse desenvolvimento, »ele abandona ao mesmo tempo a esperança de dirigir a marcha da natureza com seu próprio recurso independente, *i.e.* com

Hilfe der Magie, zu lenken, und er sieht immer mehr zu den Göttern auf als zu den einzigen Bewahrern jener übernatürlichen Kräfte, die er einst mit ihnen zu teilen behauptete. Mit der fortschreitenden Erkenntnis nehmen daher Gebete und Opfer die führende Stelle in dem religiösen Ritus ein, und die Magie, welche einst als gleichberechtigt galt, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt und sinkt zur schwarzen Kunst herab.«[837] Bemerkenswert ist dabei, daß Frazer, obwohl er vom Problem der Verdinglichung und Entfremdung keine Ahnung hat, die Tatsachen beschreibend ihre höhere Stufe in der Entwicklung der Religion klar ins Licht rückt.

Das eigentliche Problem dieser Art von Verdinglichung setzt also mit dem von Marx analysierten Phänomen des Warenverkehrs ein. Das Wesentliche besteht darin, daß nunmehr die eigene Praxis des Menschen von ihm selbst verdinglicht wird. Natürlich hängt die Universalität, die qualitative Beschaffenheit bei so entstehender Verdinglichung von der Entwicklungsrichtung und Eigenart der Ökonomie selbst ab, ist ja das Durchdrungensein der praktischen Beziehungen der Menschen zueinander davon bestimmt, wie der Warenverkehr ihr Funktionieren beeinflußt. Auch diese Feststellung verstärkt die Wahrheit des bisher Ausgeführten: die Entwicklung in der Gesellschaft, ihr ständiges Gesellschaftlicherwerden muß die Einsicht der Menschen in die wahre Beschaffenheit der von ihnen spontan vollzogenen Verdinglichungen keineswegs verstärken. Es zeigt sich im Gegenteil eine wachsende Tendenz, sich diesen Lebensformen kritiklos zu unterwerfen, sie als unaufhebbare Bestandteile eines jeden menschlichen Lebens sich immer intensiver, die Persönlichkeit immer stärker bestimmend anzueignen. Manche Gegensätzlichkeiten, Ungleichmäßigkeiten der Entwicklung erhellen ihr Wesen, wenn sie in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Man denke etwa an die zunehmende Entmenschlichung des Sklavendaseins im Altertum, an die Selbstentfremdung der Sklavenhalter, die bereits in der Bezeichnung eines Menschen als instrumentum vocale enthalten ist. Natürlich ist Sklaverei schon an sich eine Entfremdung, und zwar für alle Beteiligten; sie erreicht aber ihre objektive, wie auf die Menschen am stärksten entstellend rückwirkende Seinsform, wenn der Sklave zu einer allgemeinen Ware geworden ist und zum »naturhaft«-brutalen Auslöschen des menschlichen Wesens in diesen Beziehungen der Menschen zueinander auch noch das verdinglichende Prinzip des Warewerdens hinzutritt. (Ähnliches, freilich nicht Identisches, kann man bei der feudalen Verwandlung der Arbeits- und Produktenrente in Geldrente beobachten).

837 {27} Frazer: Der goldene Zweig, Leipzig 1928, S. 132.



ajuda da magia, e ele enxerga sempre mais os deuses como os únicos guardiões àquelas forças sobrenaturais as quais ele, então, alegava compartilhar. Com o progresso do conhecimento, tomam o lugar condutor no rito religioso preces e sacrifícios e a magia, que antes valia como igual, é empurrada gradualmente para o pano de fundo e naufraga à arte negra.«[838] Notável é que Frazer, embora não tenha nenhum pressentimento do problema da coisificação e da alienação, os fatos descritos levam à luz claramente o seu patamar mais elevado no desenvolvimento da religião.

O problema de fato (*eigentliche*) desse tipo de coisificação inicia-se com o fenômeno analisado por Marx do intercâmbio de mercadorias. O essencial consiste em que, de agora em diante, a própria práxis do ser humano é coisificada por ele mesmo. Naturalmente, a universalidade, a qualidade qualitativa (*qualitative Beschaffenheit*) de uma coisificação que assim surge depende da direção do desenvolvimento e da peculiaridade da própria economia, mesmo o ser-traspassado das relações práticas dos seres humanos entre si é determinado por como o intercâmbio de mercadorias influencia seu funcionamento. Também essa constatação reforça a verdade do até aqui explicado: o desenvolvimento na sociedade, seu permanente tornar-se-social não tem, de modo algum, de intensificar o discernimento do ser humano da verdadeira qualidade das coisificações por ele espontaneamente executadas. Mostra-se, ao contrário, uma crescente tendência a submeter-se acriticamente a essas formas de vida, a se apropriar delas sempre mais intensamente como componentes inexoráveis de cada vida humana, que sempre mais intensamente condicionam a personalidade. Muitas opositividades, desigualdades do desenvolvimento iluminam sua essência quando são considerados nessa conexão. Pense-se, por exemplo, na crescente desumanização do ser-escravo na Antiguidade, na autoalienação do possuidor de escravos que já está contida na designação de alguns seres humanos como *instrumentum vocale*. Naturalmente, a escravidão já é em si uma alienação e, de fato, para todos os envolvidos; alcança, todavia, sua forma objetiva de ser, que retroage o mais intensamente desfigurando os seres humanos, quando o escravo se tornou uma mercadoria geral e o princípio coisificador do tornar-se-mercadoria se associa à brutal-»natural« obliteração da essência humana nessas relações dos seres humanos entre si. (Algo similar, todavia não idêntico, pode-se observar na transformação feudal da renda do trabalho e dos produtos em renda em dinheiro).

838 {27} Frazer: Der goldene Zweig. Hirschfeld, Leipzig, 1928, p.132. {Nota da tradução} Schneider (p.670) introduz neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1195), em Benseler, em Scarponi (p.648), em Morbois (p.377) e em Chicote (p.126).

Es zeigt sich dabei eine Doppelbewegung: einerseits löscht die Entwicklung bestimmte Formen der Selbstverdinglichung aus, allerdings zumeist nur so, daß auch hier die Naturschranke zurückweicht und eine primitivere Verdinglichung durch eine raffiniertere abgelöst wird. Das führt spontan nicht nur eine Erhöhung der ökonomischen Basis des Lebens für die Mehrzahl der Menschen herbei, sondern zugleich eine Humanisierung und eine Enthumanisierung solcher Selbstverdinglichungen. Man denke daran, wie etwa die niemals tierische, sondern immer gesellschaftlich-menschliche Grausamkeit zugleich zunimmt und abnimmt; ein Vergleich von Dshingis Khan und Eichmann illustriert deutlich diese simultane Doppelbewegung. Es entstehen eben aus den ökonomisch notwendig sich umwälzenden Produktionsverhältnissen ihnen entsprechende, ebenfalls notwendige gesellschaftlich-persönliche Verhaltensarten, die diese innerlich gedoppelten Bewegungen hervorrufen. Diese lassen in bestimmten Fällen gewisse Verdinglichungsformen als mit der menschlichen Entwicklung bereits unvereinbare verschwinden, schaffen jedoch zugleich entwickeltere, vergesellschaftetere neue Formen, denen oft eine noch stärkere Tendenz zu neuen Verdinglichungen innewohnt. So wird jeder bisherige Fortschritt zu einem Rückschritt, und jede nicht streng ontologische Entwicklungstheorie der Gesellschaft muß an dieser unaufhebbaren, innerlich widerspruchsvollen Ungleichmäßigkeit scheitern.

Man kann die Verdinglichung und Entfremdung im ökonomisch-sozialen Entwicklungsprozeß unmöglich verstehen ohne die Einsicht, daß ihre jeweils neuen Formen stets Produkte eines ökonomischen Fortschritts sind. Die vulgärmechanischen Auffassungen des Fortschritts stehen theoretisch hilflos vor dem ökonomisch-sozialen Zwang, an Stelle veralteter Verdinglichungen neue — auch bezüglich des Grades der Verdinglichung vollkommenere zu setzen. Sie muß diese entweder sophistisch aus der Welt herauszudiskutieren versuchen, wie dies die literarischen Apologeten des Kapitalismus lange Zeit getan haben, oder sie muß am menschlichen Fortschritt verzweifeln. Eine Ausnahme bilden bloß jene neopositivistischen Soziologen, die in den wohlmanipulierten Verdinglichungen der Gegenwart, in den aus ihnen herauswachsenden Entfremdungen den Gipfel des Fortschritts, das wohlverdiente und würdige »Ende der Geschichte« erblicken[839]. Die romantische Kritik des Kapitalismus hat dagegen zuweilen die neuen Verdinglichungs- und Entfremdungsformen scharfsinnig kritisiert, freilich um ihnen ökonomisch überholte Stadien, ihre primitiveren, gesellschaftlich weniger differenzierten Verdinglichungen und Entfremdungen als Ausweg und Muster gegenüberzustellen. Die schwere Überwindbarkeit beider typisch falschen Anschauungen beruht darauf, daß jede zugleich ein Moment der Richtigkeit enthält. Die vulgäre Fortschrittslehre stützt sich auf die unleugbare, tendenziell ununter-

839 {Nota da tradução} Na edição Benseler lê-se »erblikken« (corrigido segundo manuscrito p.1197).



Mostra-se aqui um duplo movimento: por um lado, o desenvolvimento extingue determinadas formas da autocoisificação, todavia, na maior parte das vezes, apenas de tal modo que também aqui a barreira natural recua e uma coisificação primitiva é substituída por uma mais refinada. Isto provoca espontaneamente não apenas uma elevação da base econômica da vida para a maioria dos seres humanos, mas, ao mesmo tempo, uma humanização e uma desumanização de tais autocoisificações. Pense-se como, por exemplo, a crueldade, jamais animal, sempre humano-social, ao mesmo tempo aumenta e decresce; uma comparação entre Genghis Khan e Eichmann ilustra nitidamente esse simultâneo duplo movimento. Surgem, a partir das relações de produção que economicamente se transformam, tipos de comportamento pessoal-sociais, igualmente necessários, que provocam esses duplos movimentos internos. Eles permitem, em determinados casos, desaparecer certas formas de coisificação como já incompatíveis com o desenvolvimento humano; criam, todavia, ao mesmo tempo, novas formas, mais desenvolvidas, mais sociais, às quais é inerente com frequência uma tendência mais intensa às novas coisificações. Assim, todo progresso prévio torna-se um recuo, e toda teoria do desenvolvimento da sociedade não estritamente ontológica deve fracassar diante dessa desigualdade inexorável, internamente plena de contradição.

Não é possível se poder compreender a coisificação e a alienação no processo de desenvolvimento social-econômico sem o discernimento de que suas formas sempre novas são sempre produtos de um progresso econômico. As visões mecânico-vulgares do progresso encontram-se teoricamente desorientadas ante a sua força social-econômica de pôr no lugar de envelhecidas, coisificações novas — mais perfeitas também em relação ao grau da coisificação. Elas ou devem, sofisticamente, tentar retirá-las do mundo pela discussão, como têm feito por longo tempo os apologetas literários do capitalismo, ou devem se exasperar ante o progresso humano. Constitui uma exceção apenas aqueles sociólogos neopositivistas que, nas eficazmente manipuladas coisificações do presente, nas alienações que delas brotam, enxergam o ápice do progresso, o bem merecido e apreciado »fim da história«. A crítica romântica do capitalismo, ao contrário, tem ocasionalmente criticado agudamente as novas formas de coisificação e alienação, todavia para contrapor como saída e modelo seus estágios economicamente ultrapassados, com suas coisificações e alienações primitivas, menos diferenciadas socialmente. A difícil sobrepujabilidade de ambas as visões tipicamente falsas apoia-se em que cada uma contém, ao mesmo tempo, um momento de correção. A teoria vulgar do progresso se apoia no inegável, tendencialmente ininter-

brochene ökonomische Höherentwicklung, zumeist auf allen drei Gebieten, die wir bereits wiederholt charakterisiert haben. Dabei zeigt diese ökonomische Entwicklung zweifellos den Fortschritt auf, der in bezug auf die Gattungsmäßigkeit an sich verwirklicht wird. Im romantischen Antikapitalismus dagegen besteht das Moment der Wahrheit darin, daß individuelle Durchbrüche von der Gattungsmäßigkeit an sich zu der für sich seienden prinzipiell immer möglich sind; sie können aber, unter für sie günstigen Umständen, die freilich nicht immer vorhanden sind, sich sogar zu sozial relevanten Tendenzen ausbreiten und vertiefen. Es ist also die Einsicht in die Identität von Identität und Nichtidentität innerhalb der menschlichen Entwicklung zur Gattungsmäßigkeit nötig, um die echte Dialektik gedanklich richtig zu erfassen.

Wir sahen: die Verdinglichung, die Marx im Warenverkehr als ihr in dem unkritisch-unmittelbaren Verhältnis zu ihm ideologisch notwendig innewohnend beschreibt, führt mit einer bestimmten Zwangsläufigkeit zur Selbstverdinglichung des Menschen, zu der seiner Lebensprozesse, wodurch diese Art der Verdinglichung, im Gegensatz zur früher dargelegten allgemein ontologischen Form, eine innere Tendenz erhält, direkt in Entfremdung zu übergehen. Je stärker die Herrschaft dieser letzteren Tendenz im ökonomisch-sozialen Leben einer Gesellschaft fundiert ist, desto ausgebreiteter wird auch die Tendenz, an sich — vom Standpunkt der Entfremdung — »unschuldige« Verdinglichungsformen zu Vehikeln der Entfremdung auszubilden. Darum muß jeder Versuch, die ideologische Entwicklung zu begreifen, von deren widerspruchsvoller Ungleichmäßigkeit ausgehen. Denn, wenn von der einen Seite die wachsende Entfaltung der Arbeit, die aus ihr herauswachsende und parallel damit selbständig werdende fortlaufende Vervollkommnung der Wissenschaft die Einsicht der Menschen auch in bezug auf ihre eigene gesellschaftliche Praxis vermehrt und vertieft, ist es auf der anderen Seite ebenso unzweifelhaft, daß dieselbe ökonomische Entwicklung die gesellschaftlichen Verdinglichungen ebenso in die Breite treibt, wie sie sie ins Gedanken- und Gefühlsleben der Menschen verankert. Diese letzte Tatsache ist wieder eine der Ontologie des Alltagslebens, und gerade hier läßt sich leicht wahrnehmen, wie solche Alltagserfahrungen von der Wissenschaft nicht nur — teilweise — kritisiert und überlegt, sondern sehr oft mit angeblichen Begründungen unterbaut und verfestigt werden. Man denke an das berühmte Problem von Leib und Seele, an die Annahme der Möglichkeit einer unabhängigen Existenz dieser von jenem. Die alten Begräbniszeremonien zeigen nichts von einer solchen völlig selbständigen Existenz der »Seele«; im Gegenteil sie enthalten magisch-zeremonielle Behandlungsarten des (toten) Körpers, um die Seele dazu zu veranlassen, den Hinterbliebenen Günstiges zu tun, oder ihnen Schädliches zu vermeiden. Gerade



rupto, desenvolvimento econômico ascendente, na maior parte das vezes em todas as três esferas que repetidamente já caracterizamos. Esse desenvolvimento econômico mostra, com isso, sem dúvida o progresso que é realizado em referência à generidade em si. No anticapitalismo romântico, ao contrário, o momento da verdade consiste em que avanços individuais da generidade em si à para si são sempre por princípio possivelmente existentes; eles podem, contudo, sob circunstâncias a eles favoráveis que, todavia, nem sempre são existentes, expandir-se e se aprofundar como tendências socialmente relevantes. É, portanto, necessário o discernimento da identidade da identidade e da não-identidade no interior do desenvolvimento humano para a generidade, para se corretamente apreender intelectualmente a verdadeira dialética.

Vimos: a coisificação que Marx descreve como necessariamente ideologicamente inerente à relação imediata-acrítica no intercâmbio de mercadorias, conduz com uma determinada inevitabilidade à autocoisificação do ser humano, de seus processos de vida, com o que esse tipo de coisificação, em oposição às formas ontológicas gerais anteriormente explicadas, contém uma tendência interior a transpassar diretamente em alienação. Quanto mais intensamente o domínio dessa última tendência é fundado na vida social-econômica de uma sociedade, tanto mais disseminada torna-se também a tendência para desenvolver formas de coisificação em si »inocentes« — do ponto de vista da alienação — como veículos da alienação. Por isso toda tentativa de compreender o desenvolvimento ideológico tem de partir de sua desigualdade plena de contradição. Pois, se por um lado, o crescente desdobramento do trabalho e, a partir dele, o aperfeiçoamento crescente e, paralelo a isso, o tornar-se independente da ciência, incrementam e aprofundam o discernimento dos seres humanos a respeito de sua própria práxis social, por outro lado, é igualmente indubitável que o mesmo desenvolvimento econômico tanto impele amplamente as coisificações sociais quanto as ancora na vida intelectual e emocional dos seres humanos. Este último fato é, novamente, um da ontologia da vida cotidiana, e precisamente aqui se deixa facilmente perceber como tais experiências cotidianas não apenas são — parcialmente — criticadas e consideradas pela ciência, mas muito frequentemente são apoiadas e consolidadas com supostas justificações. Pense-se no renomado problema do corpo e alma, na aceitação da possibilidade de uma existência desta independente daquele. As antigas cerimônias funerárias nada mostram de uma tal existência plenamente independente da »alma«; ao contrário, elas contêm tipos de tratamento do corpo (morto) para dispor a alma a favorecer os familiares do falecido ou evitar-lhes danos. Justamente

der Tod zeugt also für das noch nicht gesellschaftlich verdinglichte Denken zumindest ebenso stark für die letzthinnige Untrennbarkeit von Leib und Seele wie dagegen.

Einen entscheidenden — unmittelbar schwer zu widerlegenden — Beweis für die angebliche selbständige, schöpferische Existenz und Aktivität des Psychischen bietet gerade die Arbeit, in der, wie bisher wiederholt gezeigt wurde, das Subjekt der teleologischen Setzungen unmittelbar sowohl als »Schöpfer« des Arbeitsprodukts, wie als selbständig existierende, die Produktion von sich aus leitende Potenz erscheint. Den Zusammenhang der Schöpferkonzeption mit der Verdinglichung haben wir bereits behandelt und gezeigt, daß die scharfe, genaue, metaphysische Trennung den wirklich funktionierenden Prozeß in »selbständige«, voneinander unabhängige, aktive und passive Entitäten zerreißt und gerade deshalb das seiende Werden des Produkts nur aus einem solchen schöpferischen Akt zu erklären vermag. Werfen wir nun einen Blick darauf, wie die in der Arbeit immanent enthaltene, jedoch erst durch den Warenverkehr zu ihrer vollen »Geistigkeit« herausgearbeitete schöpferische Subjektivität durch die hier vollzogene Selbstverdinglichung des Menschen zum Sein eines selbständigen geistigen Lebens »vervollkommnet« wird. Daß das verdinglichte Produkt eine solche Schöpfung mit logischer Notwendigkeit erfordert, haben wir bereits gesehen. Wenn nun ein unmittelbares, übergangsloses Umschlagen des Ideellen ins Materiell-Reelle im Warenverkehr zur allgemeinen gesellschaftlichen Wirklichkeit wird, so wird dadurch die »gespenstige Gegenständlichkeit« der Ware gesellschaftlich verallgemeinert und vertieft.[840] So wird es naheliegend, das ideelle Moment zum »Schöpfer« dieser ganzen Welt in einem völligen Aufsichselbstgestelltsein zu stilisieren. Die Wissenschaften untersuchten vorwiegend bloß die konkreten Prozesse in ihrer Unmittelbarkeit, ohne solche Fragen auch nur zu berühren. Die Wissenschaftstheorien (Methodologien, Erkenntnislehren etc.) gehen dagegen ihrerseits — nicht zuletzt auch unter dem Druck der Ontologie des Alltagslebens — gerade von dieser Konstellation aus, betrachten sie als unaufhebbare Gegebenheit eines jeden Daseins, dem gegenüber nur eine Kantsche, erkenntnistheoretische Problemstellung: wie ist sie möglich? statthaft ist. Ohne hier auf die Geschichte solcher Anschauungen näher eingehen zu können, können wir doch — im Gegensatz zu den heute herrschenden Ansichten — feststellen, daß die Erkenntnistheorien im allgemeinen der wahrhaft seinsmäßigen Beschaffenheit jener Objektstrukturen, von denen sie auszugehen vorgeben, völlig kritiklos gegenüberstehen. Man könnte hinzufügen, je »moderner« desto mehr. Gehört es

840 {28} Kapital I, a. a. O., S. 69; MEW 23, S. 52.



a morte testemunha, portanto, para o pensamento ainda não socialmente coisificado, pelo menos tão intensamente pela inseparabilidade última de corpo e alma, quanto pelo oposto.

Uma prova decisiva — difícil de refutar imediatamente— da suposta existência e atividade independentes, criadoras, do psíquico, oferece justamente o trabalho no qual, como até aqui foi repetidamente mostrado, o sujeito das posições teleológicas aparece imediatamente tanto como »criador« do produto do trabalho quanto como potência existente independentemente que conduz por si a produção. Acerca da conexão da concepção do criador com a coisificação, já tratamos e mostramos que a separação aguda, exata, metafísica rompe o processo que funciona realmente em entidades ativas e passivas, »autônomas«, entre si independentes e, justamente por isso, é capaz de esclarecer o devir existente do produto apenas a partir de um tal ato criador. Lancemos agora um olhar a como a subjetividade criadora, imanentemente contida no trabalho, todavia elaborada em sua plena »espiritualidade« apenas através do intercâmbio de mercadorias, torna-se »aperfeiçoada«, através da autocoisificação do ser humano aqui levada a cabo, ao ser de uma vida espiritual independente. Já vimos que o produto coisificado requer, com necessidade lógica, uma tal criação. Se, agora, uma mudança imediata, sem transição, do ideal em material-real, torna-se realidade social geral no intercâmbio de mercadorias, então, através disso, socialmente é aprofundada e generalizada a »objetividade fantasmagórica« da mercadoria[841]. Assim, torna-se evidente estilizar o momento ideal em »criador« de todo esse mundo, em um pleno ser-posto-sobre-si-próprio. As ciências investigaram largamente apenas os processos concretos em sua imediaticidade, sem sequer tocar em tais questões. As teorias científicas (metodologias, gnosiologias, etc.) partem, ao contrário, por seu lado, — não por último, também sob pressão da ontologia da vida cotidiana —, justamente dessa constelação, consideram-na como inexorável dadidade de toda existência, ante a qual apenas é admissível uma colocação kantiana, gnosiológica, do problema: como é possível? Sem poder aqui nos aproximar da história de tais concepções, podemos, todavia, constatar — em oposição às visões hoje dominantes — que as teorias gnosiológicas em geral encaram completamente acriticamente a verdadeira qualidade ontológica daquelas estruturas de objeto das quais alegam partir. Poder-se-ia acrescentar: tanto mais, quanto mais »modernas«. Pertence

841 {28} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.168.

doch gerade zum Wesen ihrer Methode, — um »rein wissenschaftlich« zu bleiben — die wahre Seinsfrage nach Möglichkeit immer entschiedener auszuschalten. So die Neukantianer im Vergleich zu Kant selbst, so der Neopositivismus in seinen entschiedenen Anfängen. So sagt Carnap sehr klar: »Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.«[842] Das ist hier im Sinne der Verherrlichung der reinen Manipulation, der völligen Ausschaltung jedes Realitätsproblems gemeint, denn in der unmittelbar darauf folgenden Begründung führt Carnap das Beispiel von Geographen an, die zu entscheiden haben, ob in Afrika ein Berg wirklich existiere oder legendär sei. Was die »empirische Wirklichkeit« betrifft, kommen sie zu dem gleichen Ergebnis, unabhängig davon, wie sie die Seinsfrage beantworten. Die Frage, ob der Berg wirklich existiere, ist für Carnap ein philosophisches Scheinproblem. Dank einer solchen Manipulation mit dem Terminus »empirische Wirklichkeit« weicht der Neopositivismus vor jeder echten Seinsfrage aus; denn es ist klar, daß jeder seiner beiden Gelehrten, wenn er den Berg sieht, betritt, mißt etc. — nicht als Philosoph, sondern als schlichter Mensch des Alltags — unerschütterlich davon überzeugt ist, daß etwa sein wirklicher Fuß auf einem wirklichen Boden steht usw.

Dieses extreme Beispiel zeigt, wie man erkenntnistheoretisch das Sein aus der Welt hinausmanipulieren kann. Das hat für unser Problem höchst wichtige Folgen. Denn nicht immer soll bei einer solchen Ausschaltung des Seinsproblems stehengeblieben werden. Husserl hat etwa der Wesenschau das »In-Klammer-Setzen« der Wirklichkeit als methodologische Bedingung vorangestellt. Seine Nachfolger, bereits Scheler, noch entschiedener Heidegger, haben gerade hier den Ausgangspunkt für eine neue idealistische Seinslehre gefunden. Nun verschwindet gerade Komplexität, Prozeß, Wechselwirkung etc. aus jeder Phänomengruppe, sobald seine Wirklichkeit in Klammer gesetzt wird, ja die Prozedur selbst bedeutet wesentlich eine isolierende Verdinglichung des Phänomens selbst. Darum ist das »In-Klammer-Setzen« eine so populäre und moderne erkenntnistheoretische Methode geworden, nicht nur um Nichtseiendes in Seiendes zu verwandeln, sondern unter Umständen, — wie das sowohl im Existentialismus wie im Strukturalismus täglich vorkommt — aus dem Nichtseienden ein eigentlich und wesentlich Seiendes zu machen. Ist einmal die bewußtseinsmäßige menschliche Subjektivität aus einer prozessierenden und prozeßhaften Komponente des gesellschaftlichen Seins zu einer selbsttätigen Substantialität verdinglicht worden, was gedanklich in der Spätantike ebenso leicht zu vollbringen war, wie im

842 {29} Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, Hamburg 1966, S. 61.



precisamente à essência de seu método — para permanecer »puramente científico« — eliminar sempre mais decisivamente, segundo a possibilidade, a verdadeira questão ontológica. Assim, os neokantianos em comparação com o próprio Kant, assim o neopositivismo em seus inícios decisivos. Assim diz Carnap, muito claramente: »A ciência não pode, na questão da realidade, tomar posição nem afirmativa nem negativa, visto que a questão não tem sentido.«[843] Isso é aqui pensado no sentido da glorificação da pura manipulação, da completa eliminação de todo problema da realidade, pois na fundamentação que imediatamente segue, avança Carnap, o exemplo de geógrafos que têm de decidir se na África uma montanha realmente existe ou se é lendária. No que concerne à »realidade empírica«, chegam a igual resultado, independente de como respondem à questão ontológica. A questão, se a montanha realmente existe, é para Carnap um pseudoproblema filosófico. Graças a uma tal manipulação com o termo »realidade empírica«, o neopositivismo evade ante toda autêntica questão ontológica; pois é claro que cada um de ambos os seus eruditos, quando vê, anda, mede, etc., — não como filósofo, mas como simples ser humano do cotidiano — está inabalavelmente convencido de que, por exemplo, seu pé real está em um solo real e assim por diante.

Esse exemplo extremo mostra como, gnosiologicamente, pode-se manipular o ser para fora do mundo. Isso tem para nosso problema consequências altamente importantes. Pois nem sempre o problema do ser deve ser deixado para trás por uma tal eliminação. Husserl, por exemplo, antepôs à intuição da essência, como condição metodológica, o »colocar-entre-parênteses« da realidade. Seus sucessores, já Scheler, ainda mais resolutamente Heidegger, encontraram aqui precisamente o ponto de partida para uma nova teoria idealista do ser. Então, desaparece justamente a complexidade, o processo, a interação, etc., de cada grupo de fenômenos tão logo sua realidade seja posta entre parênteses, com efeito, o próprio procedimento significa essencialmente uma coisificação isoladora do próprio fenômeno. É por isso que o »pôr-entre-parênteses« se tornou um método gnosiológico tão popular e moderno, não apenas para transformar um não-existente em existente, mas, sob circunstâncias — como ocorre diariamente no existencialismo bem como no estruturalismo — fazer do não-existente um verdadeiramente e essencialmente existente. Uma vez que a subjetividade humana consciente, de um componente processual e processante do ser social, foi coisificada em substancialidade autoativa, o que intelectualmente era tão fácil realizar na Antiguidade tardia quanto no

843 {29} Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie. Suhrkamp, Hamburgo, 1966, p. 61.

zwanzigsten Jahrhundert, so kennt der Verdinglichungsprozeß keine Schranken mehr. Man darf aber — wieder im Gegensatz zu jeder erkenntnistheoretischen Einstellung — nie vergessen, daß die Entwicklung des gesellschaftlichen Alltagslebens das Bedürfnis nach einem solchen Sein, die Bedingungen seines Gedacht- und Erlebtwerdens erst produziert, wenn das Verankertsein des Menschenwesens in seiner eingeborenen Gemeinschaft bereits aufgehört hat, treibendes, schützendes, sinngebendes Prinzip für das Einzelleben zu sein, wenn das für ihn wesentliche Leben zu dem des Privatmenschen geworden ist. Im Hades von Homer kommt nur die vitale Werthaftigkeit des Lebens überhaupt einem Jenseits gegenüber zur Geltung und noch viel später ist für die bei Thermopylä gefallenen Spartaner, ja — mutatis mutandis — auch für Sokrates nur das Sichbewähren im Dienst der Polis das, was dem Menschenleben ein Zentrum, einen Sinn, ein echtes Sein verleiht, was das Weiterleben nach dem Tode (in der Erinnerung der Polisbürger) möglich macht. Erst die Auflösung der Poliskultur, das Erwachsen des Privatlebens zur alleinigen Daseinsweise des Einzelmenschen, wirft das Problem der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit des rein individuellen Lebens auf. Stoizismus und Epikureismus basieren bereits auf diesem Weltzustand, appellieren an die moralischen, das individuelle Leben individuell gestaltenden Kräfte des Einzelmenschen, um für ihn — aus eigener Kraft, unter Ungunst der sozialen Umstände — doch ein sinnvolles Leben und damit auch einen sinnvollen Tod, einen Tod, der ein sinnvolles Leben sinnvoll abschließt (Problem der Erlaubtheit des Selbstmordes), zu ermöglichen. Es liegt jedoch im Wesen der Sache, daß dieser philosophisch fundierte Weg nur der einer intellektuellen und sittlichen Aristokratie der Weisen sein konnte; die Masse — auch die der Freien — war von vorneherein nicht mitgemeint. Natürlich soll man auch die an sich demokratische, auf jeden Bürger bezogene Polisethik nicht historisch stilisieren. Es genügt einen Blick auf die Lustspiele von Aristophanes zu werfen, um zu sehen, wie wenig von einer praktisch realisierten Allgemeinheit die Rede sein konnte. Trotzdem ist das Sollen hier prinzipiell an alle gerichtet, während die Stoa ebenso prinzipiell nur den Weisen meint. Und das ist, auch sozial angesehen, ein qualitativer Unterschied.

Darum konnten diese Formen, aus denen das »unglückliche Bewußtsein«, wie Hegel sagt, entsprang, nie eine wirkliche allgemeine, wenn auch praktisch kaum allgemein befolgte Geltung erlangen, wie das für die Polismoral der Fall war. Dieses so entstehende unglückliche Bewußtsein war eines der Entzweiungen, die die bloß privat gewordene Existenz als normalalltägliche in den Menschen ausgelöst hat. Das Bewußtsein funktioniert, nach Hegels richtiger Beschreibung im Menschen »als des gedoppelten nun widersprechenden Wesens«. Die Lage



século 20, o processo de coisificação não reconhece mais nenhum limite. Não se pode, todavia, jamais esquecer — novamente em oposição a toda abordagem gnosiológica — que o desenvolvimento da vida cotidiana social apenas produz a necessidade por um tal ser e as condições para ele ser pensado e vivenciado, quando a ancoragem da essência humana em sua comunidade nativa já cessou de ser princípio condutor, protetor, que confere sentido à vida singular, quando a vida essencial para ele é tornada a do ser humano privado. No Hades de Homero, ressalta-se, sobretudo, a valorosidade vital ante um além e, mais tarde, ainda, é para os espartanos caídos nas Termópilas, e — *mutatis mutandis* — também para Sócrates, que apenas o dar provas a serviço da pólis confere um centro à vida humana, um sentido, um ser autêntico, o que torna possível a sobrevivência após a morte (na recordação dos cidadãos da pólis). Apenas a dissolução da cultura da pólis, o elevar-se da vida privada a único modo de existência do ser humano singular, abre o problema do sentido ou da carência de sentido da pura vida individual. O estoicismo e epicurismo já se baseiam nessa condição do mundo, apelam às forças morais dos seres humanos singulares, que moldam individualmente a vida individual para possibilitar a ele — a partir de sua força própria, sob o desfavor das circunstâncias sociais — uma vida ainda plena de sentido e, com isso, também uma morte plena de sentido, uma morte que encerra com pleno sentido uma vida plena de sentido (problema da admissibilidade do suicídio). Repousa, todavia, na essência da questão que essa via fundada filosoficamente podia ser apenas a de uma aristocracia intelectual e moral dos sábios; a massa — mesmo a dos livres — de antemão não era considerada. Naturalmente, também não se deve estilizar historicamente a, em si democrática, ética da pólis referente a cada cidadão. Basta lançar um olhar às comédias de Aristófanes para enxergar o quão pouco pode ser falado de uma generalidade realizada na prática. A despeito disso, o dever é aqui por princípio dirigido a todos, enquanto que a estoá é, igualmente por princípio, pensada apenas para os sábios. E isso é, mesmo visto socialmente, uma diferença qualitativa,

Por isso essas formas, das quais brotou a »consciência infeliz« como diz Hegel, jamais podiam obter uma real validade geral, como era o caso da moral da pólis, mesmo se na prática não fosse seguida em geral. Essa consciência infeliz assim surgida foi a da ruptura que desencadeou a existência tornada privada como cotidiano-normal nos seres humanos. A consciência funciona no ser humano, segundo a correta descrição de Hegel, »como a essência duplicada e, então, contraditória«. A situação

beruht auf dem Widerspruch im Menschen selbst zwischen wesentlich und unwesentlich; in der Polis war es stets von vornherein klar, was hierher, was dorthin gehört. Dabei erscheint als Wesen — bereits formell und Verdinglichungen zur Konkretisierung erfordernd — »das einfache unwandelbare«, als unwesentlich, das »vielfach wandelbare« eben die unmittelbar gegebene, partikulare Beschaffenheit des Menschen. Während in der Polisethik das Volkswohl als letzthin entscheidendes Prinzip von vornherein, von selbst einerseits auf Konkretisierung, auf Aktualisierung angelegt war, andererseits die Seinsforderung der partikularen Persönlichkeit von vornherein beiseite Schob[844], sind die neuen Prinzipien der menschlichen Existenz und Praxis aus der Entzweiung des Menschen mit der Gesellschaft, in der er lebt, und folglich aus seiner inneren Entzweiung entsprungen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß diese Entzweiung die erste ideologische Erscheinungsform des Prozesses ist, in dem allmählich durchgehend die vergesellschaftete Form der Gesellschaft und die echte menschliche Individualität entstehen. Erst rückblickend, wozu bereits bei Hegel Ansätze vorhanden sind, können wir die wirkliche Bedeutung dieser Wandlung einschätzen. Solange die aus dem »unglücklichen Bewußtsein« (und seiner Entfaltung zum Christentum) entsprossenen Formen als Abschluß und Krönung des menschlichen Wesens aufgefaßt wurden, mußte das notwendig zu Entstellungen führen, darunter zur Unmöglichkeit einer Kritik der auf den Menschen bezogenen Verdinglichung. Das hat zur Folge, daß beide Prinzipien abstrahierend und widersprüchlich sein müssen. Hegel beschreibt diese Bewußtseinsform, wenn auch höchst abstrakt, doch im Wesentlichen richtig: »Indem es zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen*, das andere aber, das vielfach wandelbare, als das *Unwesentliche*. Beide sind *für es* einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins und ist sich das Unwesentliche: aber als Bewußtsein der Unwandelbarkeit oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es *für sich* wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist *es selbst* einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtsein, dessen hiermit als *seines* Wesens sich bewußt, jedoch so, daß *es selbst* für sich wieder nicht dies Wesen ist.««[845] Das Wesentliche ist unmittelbar seinsmäßig irreell und kann nur als abstraktes Sollen ein gesellschaftliches Sein besitzen, während das Unwesentliche (die partikulare Persönlichkeit) unmittelbar seinsmäßig die

844 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »beiseite schob« (manuscrito p. 1204).

845 {30} Hegel: Phänomenologie des Geistes, Leipzig, 1909, S. 159; HWA 3, S. 164.



baseia-se na contradição, no próprio ser humano, entre essencial e inessencial; na pólis era sempre de antemão claro o que pertencia a um, o que a outro. Com isso aparece como essência — já formal e requerendo coisificações para a concretização — »o simples imutável«, como inessencial, o »diversamente mutável«, justamente a qualidade imediatamente dada, particular (*partikulare*), do ser humano. Enquanto na ética da pólis o bem do povo de antemão, enquanto princípio por último decisivo, estava por si próprio designado por um lado à concretização e à atualização, por outro lado, é deferida de antemão a demanda ontológica da personalidade particular (*partikularen*), os novos princípios da existência e da práxis humanas que brotam da ruptura do ser humano com a sociedade em que ele vive e, consequentemente, da sua própria ruptura interna. Sobre isso não pode ser esquecido que essa ruptura é a primeira forma fenomênica ideológica do processo no qual paulatina e continuamente surge a forma socializada de sociedade e a autêntica individualidade humana. Apenas em retrospecto podemos estimar o real significado dessa transformação, da qual já em Hegel estão os primeiros sinais. Enquanto as formas que têm suas origens na »consciência infeliz« (e seu desdobramento no cristianismo) foram compreendidas como a conclusão e o coroamento da essência humana, tiveram necessariamente de conduzir a distorções, entre elas à impossibilidade de uma crítica da coisificação relacionada ao ser humano. Isso tem por consequência que ambos os princípios têm de ser abstrativos e contraditórios. Hegel descreve essencialmente corretamente, mesmo se altamente abstrata, essa forma de consciência: »Por ser ela inicialmente apenas a *unidade imediata* das duas [consciências-de-si], mas não serem as duas para ela a mesma consciência, e sim consciências opostas -, então, para essa [consciência infeliz] uma é como essência, a saber, a consciência simples e imutável; mas a outra, mutável de várias formas, é como o *inessencial*. Para ela, as duas são essências alheias uma à outra. Ela mesma, por ser a consciência dessa contradição, se põe do lado da consciência mutável, e é para si o inessencial. Mas como consciência da imutabilidade ou da essência simples, deve ao mesmo tempo proceder a libertar-se do inessencial, quer dizer, libertar-se de si mesma. Pois, embora seja de fato *para si* exclusivamente consciência mutável, e o imutável lhe seja algo alheio, ela mesma é consciência simples, e portanto imutável; por isso está cônscia dessa consciência imutável como *sendo* sua essência, mas de tal modo que de novo *ela mesma* para si não é essa essência.«[846] O essencial é imediatamente ontologicamente irreal e só pode possuir um ser social como um dever abstrato, enquanto o inessencial (a personalidade particular (*partikulare*)) possui imediatamente ontologicamente a

846 {30} Hegel: Fenomenologia do espírito, Parte I, Vozes, Petrópolis, 1992, p.141. {Nota da tradução} Schneider (p.677) aqui introduziu uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1204), em Benseler, em Scarponi (p.656), em Morbois (p.385) e nem em Chicote (p.133).

stärkste Wirksamkeit hat, obwohl es nunmehr vom Menschen selbst, als ihn beherrschende Seinsweise, verworfen werden muß.

Jede dieser Widersprüchlichkeiten entwickelt unmittelbar als Lösung und Erfüllung eine Selbstverdinglichung und postuliert die Entstehung eines diesen entsprechenden »Schöpfers«. Das Wesentliche, da es vom gesellschaftlichen Sein aus nicht spontan konkretisiert wird, muß einen abstrakten Charakter erhalten; dieser wird jedoch nicht bloß in seiner Anwendung auf den konkreten Einzelfall problematisch (wie das auch bei Setzungen von Recht und Moral notwendig und häufig vorkommt), sondern in seinem Gesetztsein selbst, da das notwendig allgemeine Prinzip des Wesens sich nunmehr unmittelbar nur als Wesentlichwerden des Unwesentlichen, nur als Heilsweg der individuellen Seele erfüllen kann. Wenn auch im Laufe der Entwicklung nur allzu oft konkrete Setzungen als Bedingungen dieses Heils von den Religionen aufgestellt werden, ist deren innere sachliche Verankertheit sowohl im Heil überhaupt, wie in dem Gerichtetsein auf die Einzelperson als Einzelperson immer widerspruchsvoll, immer problematisch. Der Einzelmensch konnte (und kann) gattungsmäßig werden, indem er im jeweiligen gesellschaftlichen Sein jene Bestimmungen als sein eigenes, über die Partikularität hinausweisendes Dasein und Wesen bejaht und zu verwirklichen trachtet. Das Heil der Seele als allgemeines und einzelnes Ziel muß aber gerade diese konkreten Vermittlungen der Gattungsmäßigkeit überspringen und die Vollendung des individuellen Lebens mit einer — transzendenten — Erlösung des Menschengeschlechts überhaupt unmittelbar und darum unaufhebbar widersprüchlich vereinigen. Auf der einen Seite ist die jeweils gegebene Partikularität des Menschen objektiv stets eine Verwirklichung der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich. Da nun diese, wie wir gesehen haben, objektiv stets den konkreten Möglichkeitsspielraum der Gattungsmäßigkeit für sich schafft, können aus den so entstehenden Widersprüchen zwar tiefe, ja unlösbare Konflikte, bis zur aktuell-faktischen Unlösbarkeit der Tragik entstehen, sie bleiben aber doch Konflikte innerhalb eines konkret historischen gesellschaftlichen Seins, während ideologisch eine gedoppelte Abstrahierung entstehen muß: das Wesen des Menschen wird für ihn selbst transzendent, eine Verkündigung aus dem Jenseits des (gesellschaftlichen) Menschenlebens; sucht er ja gerade im Jenseits die Erfüllung, die Erhöhung über die eigene Partikularität, die sein eigenes gesellschaftliches Sein infolge der Verdinglichung ihm immanent nicht einmal als Möglichkeit zu zeigen imstande sein kann. Dem entspricht, daß seine Partikularität, das »unbeständig Unwesentliche« an ihm selbst ebenfalls eine verdinglichende Degradation erfahren muß. Sie ist nicht mehr Ausdruck einer Gattungsmäßigkeit an sich, deren Höherführung zum Fürsichsein darin als Möglichkeitsspielraum gegeben ist,



eficácia mais intensa, embora tenha de ser rejeitada de tempos em tempos pelo próprio ser humano como modo de ser que o domina.

Cada uma dessas contraditoriedades imediatamente desenvolve, como solução e cumprimento, uma autocoisificação e postula o surgir de um »criador« a ela correspondente. O essencial, que não é espontaneamente concretizado a partir do ser social, tem de conter um caráter abstrato; todavia, esse se torna problemático não apenas em sua aplicação aos casos singulares (como necessariamente tem lugar também nas posições do Direito e da moral), mas em seu próprio ser-posto, pois o princípio necessariamente geral da essência a partir de agora pode se cumprir imediatamente apenas como o tornar-se-essencial do inessencial, apenas como caminho de salvação da alma individual. Mesmo se no decorrer do desenvolvimento, com demasiada frequência, sejam designadas, pelas religiões, posições concretas como condições dessa salvação, sua factual ancoragem interior, tanto na salvação em geral quanto ao ser-dirigido à pessoa singular como pessoa singular, é sempre contraditória, sempre problemática. O ser humano singular podia (e pode) se tornar genérico na medida em que ele afirma e se esforça por realizar no seu respectivo ser social, como suas próprias, aquelas determinações que apontam para além da particularidade (*Partikularität*) da existência e essência. A salvação da alma como finalidade geral e única tem de, todavia, passar por cima dessas mediações concretas da generidade e unir, em geral imediatamente, a consumação da vida individual com uma redenção — transcendente — do gênero humano e, por isso, inexoravelmente contraditória. Por um lado, a dada respectiva particularidade (*Partikularität*) do ser humano é sempre objetivamente uma realização da respectiva generidade em si. Uma vez que esta, como vimos, sempre cria o concreto espaço de manobra de possibilidade da generidade para si, a partir das contradições que assim emergem podem surgir de fato profundos, mesmo insolucionáveis, conflitos, que permanecem, até a insolucionabilidade fático-atual da tragédia, contudo, conflitos no interior de um ser social historicamente concreto, enquanto ideologicamente tem de surgir uma dupla abstração: a essência do ser humano torna-se, para ele próprio, transcendente, uma proclamação a partir do além da vida (social) humana; procura ele, justamente no além, um cumprimento, a elevação sobre a própria particularidade (*Partikularität*) que o seu próprio ser social, como consequência da coisificação, não pode ser capaz de imanentemente mostrar a ele nem sequer como possibilidade. A isto corresponde que sua particularidade (*Partikularität*), o »inessencial instável«[847] em si próprio, tem de igualmente experimentar uma degradação coisificante. Ela não é mais expressão de uma generidade em si, cuja conduta ascendente ao ser-para-si é dada como espaço de manobra de possibilidade,

847 {Nota da tradução} Chicote (p.135) acrescentou nesta passagem uma nota que reproduzimos: »Na edição alemã [isto é, a de Benseler – a tradução] se lê ›das unbeständig Unwesentlich‹ (p.592). Não há nenhuma passagem na *Fenomenologia do Espírito* que tenha literalmente essa frase. Provavelmente Lukács está se referindo, além da passagem já citada, a que o mutável (›das wandelbare‹) se associa ao não essencial, à seção: ›A percepção ou a coisa e a ilusão‹ na qual se lê: ›o perceber como movimento é o inconstante (›das unbeständige‹), que pode ser e também não ser, e o não essencial (›das Unwesentliche‹).« Chicote cita a edição em espanhol da *Fenomenologia* traduzida por W. Roces; na tradução brasileira (*Fenomenologia do Espírito*, Parte I, Ed. Vozes, Petrópolis, 1992), está na p.84.

selbst wenn die Verwirklichung zum tragischen Untergang führt; es muß vielmehr eine Degradation erleiden, indem sie als das bloß Kreatürliche am Menschen, als menschlich-untermenschlich verdinglicht wird, als etwas, was nur mit transzendenter Hilfe aus diesem dem Menschen zugleich naturhaften und unwürdigen Zustand befreit werden kann.

Ohne vorerst noch auf die Vielheit der in dieser Konstellation permanent gesetzten Schöpfer-Geschöpf-Beziehungen einzugehen, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Verdinglichungen, die in der Folge der metaphysischen Trennung von Seele und Leib entstehen müssen. Während in früheren Stadien Gattungsmäßigkeit an sich und für sich zwar Entwicklungsstufen der Menschen bezeichneten, bestimmten beide doch gleicherweise zugleich die Lebensformen der Menschen als vereinheitlichende Totalität von Tendenzen mannigfacher Art, in der das Materielle und das Bewußtseinshafte in ununterbrochenen lebendigen Wechselwirkungen zueinander standen. Jetzt wird jedoch die Sphäre des Unwesentlichen als die der Kreatürlichkeit zu einer Art von körperlichem Kerker der Seele, dessen Verlassen erst die sinnvolle Existenz der Seele garantieren kann. Diese Konstruktion ist bereits — auf heidnischem Boden bleibend — für die Neuplatoniker vorhanden; sie dominiert die wesentliche weltanschauliche Aktivität der verschiedenen Sekten etc. der generellen Privatisierung; im frühen Christentum steigert sich in allein konsequenter, freilich radikal phantastischer Weise diese Sehnsucht, das Kreatürliche radikal hinter sich zu lassen, sich davon befreit zur Sinnhaftigkeit des Lebens zu erheben, zu den Wunsch- und Traumbildern der Apokalypsen, in denen die radikale Zweiteilung des Seins zwischen Unwesentlichen und Wesentlichen durch den Weltrichter endgültig besiegelt wird, die ein ewiges, durch nichts gehindertes Leben auf dem Niveau der sich selbst erreichten, in diesem Sicherreichen erlösten Seele von der Gottheit verliehen und garantiert wird. (Trotz verschiedener mythologischer Varianten gehört auch der Manicheismus in diese Gruppe.) Abgesehen vom Kontrast der irdischen Immanenz zur Transzendenz in einem überirdischen Jenseits wird dabei ein ontologisch entscheidender Gegensatz sichtbar: zwischen der unaufhebbaren Prozeßhaftigkeit, der jeweiligen Verknüpftheit aller irdisch determinierten Lebensführungen und der ewig gewordenen, endgültigen Zuständlichkeit im Sein der erlösten Seelen. Es soll natürlich nicht verkannt werden, daß sich darin eine innerlich wie äußerlich vielfach abgestufte, vom Ordinärsten bis zum Subtilsten reichende Sehnsucht der Menschen verbirgt. Wir wollen gar nicht vom Rentnerideal sprechen, das die Zeit des Alters, mitunter des ganzen Lebens, in einem sorglos unveränderlichen Zustand der permanent erfüllbaren Lebenswünsche fixieren möchte. Wenn man aber auch menschlich-moralisch Höheres, ja ganz



mesmo quando a realização conduza a um declino trágico; antes, tem de sofrer uma degradação na medida em que é coisificada como meramente criatural no ser humano, como humano-sub-humano, como algo que apenas com o auxílio transcendente pode ser libertado dessa condição ao mesmo tempo natural e indigna ao ser humano.

Sem, no momento, tratar da multiplicidade de relações-criador-criatura permanentemente postas nesta constelação, dirigimos nossa atenção às coisificações que têm de surgir como consequência da separação metafísica de alma e corpo. Enquanto, em estágios precedentes, a generidade em si e para si de fato designavam patamares de desenvolvimento dos seres humanos, ainda determinavam ambas do mesmo modo e ao mesmo tempo as formas de vida dos seres humanos como totalidade unificadora de tendências de tipos multiformes, na qual o material e o consciente estavam em ininterruptas interações vivas uma com a outra. Agora, a esfera do inessencial enquanto a da criatura torna-se em uma espécie de prisão corporal da alma, cujo abandono apenas pode garantir a existência plena de sentido da alma. Essa construção já existe — permanecendo em terreno pagão — para os neoplatônicos; ela domina a atividade essencial da concepção de mundo das diferentes seitas, etc., da privatização geral; no cristianismo inicial se intensifica de modo exclusivo e consistente, claro, radicalmente fantástico, esse anseio por deixar radicalmente para trás o criatural e, liberto deste, elevar-se ao sentido da vida nas imagens desiderativas e oníricas dos apocalipses, nos quais a bipartição radical do ser entre inessencial e essencial é, através do juiz universal, por fim selada em uma vida eterna, imolesta, concedida e garantida pela divindade ao nível de uma alma que elevou a si própria e, neste alcançar segurança, redimiu-se. (Apesar das diferentes variações mitológicas, também o maniqueísmo pertence a esse grupo.) Prescindindo do contraste da imanência terrena para com a transcendência em um supraterreno para-além, torna-se visível uma oposição ontologicamente decisiva: entre a inexorável processualidade, a respectiva enlaçabilidade de todos os modos de vida terrenamente determinados e a estaticidade tornada eterna, conclusiva, no ser das almas redimidas. Não deve, naturalmente, ser subestimado que nisso oculta-se um anseio dos seres humanos, que interna tal como externamente variavelmente se gradua dos mais ordinários aos mais sutis. Não queremos, absolutamente, falar do ideal do aposentado, que gostaria de fixar o período da velhice, ocasionalmente de toda a vida, em uma condição de imutável despreocupação acerca dos permanentemente satisfazíveis desejos de vida. Contudo, mesmo se se pensa em um elevado moral-humano, mesmo

Hohes meint, so darf der hier entscheidende Gegensatz von Dauer, hervorgebracht von ununterbrochener Reproduktion, von Dauer als Prozeß der permanenten Selbsterneuerung und von »ewiger« Zuständlichkeit als Sicherung für das Verbleiben auf einer bestimmten seelischen Höhe nicht übersehen werden. In der letzten Intention — mag ihr menschlicher Gehalt noch so tief, noch so stark auf Verewigung echter Werte gerichtet sein — steckt mit innerer seinsmäßiger Notwendigkeit ein Basieren auf Verdinglichung. Jede menschliche Eigenschaft, jede Leistungsfähigkeit, jede Tugend etc. wird sogleich verdinglicht, wenn ihre Dauerhaftigkeit nicht auf ununterbrochen, stets erneuerten einzelnen Setzungen, deren Kontinuität erst die Dauer in der Reproduktion ausmacht, beruht; sogar ihre bloß aus Wiederholung der setzenden Akte bestehende Reproduktion kann sich auf dem Wege der Routine in eine mehr oder weniger erstarrte Verdinglichung verwandeln.

Es ist nicht schwer, einzusehen, daß die Erfüllung einer jeden Sehnsucht nach Erlösung nur in verdinglichten Formen erfolgen kann. Keine Geistigkeit, keine Leidenschaft im Entwerfen und in den Verwirklichungsversuchen, vor allem im Erträumen solcher Erfüllungen kann dieser ontologischen Notwendigkeit der Verdinglichung entgehen. Nimmt man die höchste dichterische Verkörperung der Sehnsucht nach Erlösung der menschlichen Persönlichkeit, Dantes »Göttliche Komödie«, so kann man gerade im Gegensatz der immer erneuten, lebendigen Wirkung der »Hölle« zum gelehrtenhaften Achtungserfolg des »Paradieses« ersehen, daß die tragischen oder tragikomischen unlösbaren Konflikte dort den menschlichen Lebensprozeß in seiner seinsmäßigen echten Prozeßhaftigkeit widerspiegeln, während hier auch echte Tugenden zu einer Verdinglichung erstarren, wobei nur — letzten Endes spielhafte, bestenfalls subjektiv-lyrische — Scheinbewegungen den Schatten den Schein einer unverdinglichten verleihen können. Das ist kein Zufall, sondern folgt notwendig aus dem Setzen eines menschlichen Daseins in der Form der Verewigung seiner guten, in der des Auslöschens seiner schlechten Eigenschaften, ja seiner bloßen Schwächen. Nicht nur verdinglicht sich durch das Verschwinden der permanent kampfvollen, der prozeßhaften Reproduktion der Persönlichkeit, diese selbst zur erstarrten Totalität, sondern auch die einzelnen Eigenschaften müssen sich bis zu einem gewissen Grade verdinglichen, damit sie quantitativ aneinander meßbar in die überirdische Hierarchie einordbar werden, damit ihre Kämpfe aufhören, ein innerer kathartischer Prozeß zu sein, so daß es in extremen Fällen sogar möglich wird, Schuld und Sühne in einer Art von Warenverkehr zu verdinglichen (Ablaßfrage). Man pflegt von idealistischer Seite dem »Kommunistischen Manifest« vorzuwerfen, daß es behauptet, es sei von der kapitalistischen Gesellschaft



de todo elevado, não deve ser negligenciada a oposição aqui decisiva entre duração, produzida pela reprodução ininterrupta, da duração como processo da permanente autorrenovação e da »eterna« estaticidade como proteção para o permanecer em uma determinada altura da alma. Na última intenção — por mais profundamente, mais intensamente que seja dirigido seu conteúdo humano à eternização de valores autênticos — está, com uma necessidade ontológica interior, um basear-se em coisificação. Toda qualidade humana, toda capacidade, toda virtude, etc., torna-se imediatamente coisificada se sua durabilidade não se baseia em posições singulares ininterruptas, sempre renovadas, cuja continuidade apenas perfaz a duração na reprodução; mesmo sua mera repetição dos atos de pôr que constituem a reprodução pode se transformar em coisificação mais ou menos solidificada pela via da rotina.

Não é difícil de compreender que a realização de cada anseio por redenção apenas pode ocorrer de forma coisificada. Nenhuma espiritualidade, nenhuma paixão no desígnio e nas tentativas de realização, sobretudo no devanear de tais cumprimentos, pode escapar à essa necessidade ontológica da coisificação. Tomando-se a mais elevada corporificação poética do anseio por redenção da personalidade humana, a »Divina Comédia« de Dante, pode-se enxergar, justamente na oposição da sempre renovada, viva atuação do »Inferno«, para com o vazio respeito erudito do »Paraíso«, que lá, os trágicos ou tragicômicos insolúveis conflitos refletem os processos de vida humanos em sua autêntica processualidade ontológica, enquanto aqui, mesmo as autênticas virtudes se solidificam em uma coisificação — por último jocosa, no melhor dos casos, lírico-subjetiva —, na qual apenas podem emprestar ao movimento aparente da sombra a aparência de uma vitalidade não coisificada. Isso não é nenhum acaso, mas consequência necessária a partir do pôr de uma existência humana na forma de eternização de suas propriedades boas, na extinção das suas más e, mesmo, de suas meras debilidades. Através do desaparecimento da reprodução processual, permanentemente plena de lutas, da personalidade, não apenas coisifica-se esta mesma em uma totalidade petrificada, mas também as propriedades singulares devem se coisificar até um certo grau, com isso, tornam-se entre si mensuráveis e ordenáveis na hierarquia supraterrena, com o que suas lutas cessam de ser um processo catártico interior, tornando assim possível, em casos extremos, coisificar culpa e penitência em uma espécie de intercâmbio de mercadoria (questão da indulgência). Costuma-se, da parte idealista, criticar o »Manifesto Comunista«, que afirma que a sociedade capitalista

»die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst«[848] — ist aber aus dem Heil der Seele im Christentum etwas anderes als ein — freilich spiritualisierter — Tauschwert geworden? Es besteht freilich der Unterschied, daß die weltliche Verdinglichung, das offen marktmäßige Zur-Ware-werden von Tugenden und Laster in zynischer Offenheit auftritt und leichter durchschaubar wird, als sie es in ihren transzendent-theologischen Formen war (und vielfach noch heute ist). Hier kommt es nur darauf an, ohne auf historische Details eingehen zu können, daß das Setzen einer jeden Transzendenz, die auf das Gestalten des eigenen Lebens durch die Menschen selbst gerichtet ist, eine Reihe, eine Gruppe, ja ein System von Verdinglichungen entstehen läßt, die zur ideologischen Konsequenz haben, daß die Menschen sich leichter, widerstandsloser, oft sogar begeistert entfremden lassen, daß der ideologische Kampf gegen das den Menschen erniedrigende Prinzip in der Entfremdung auch innerlich gehemmt, ja vollständig aufgehoben wird.

Ein wichtiges ideologisches Moment dieser als unwiderstehlich scheinenden Macht der Entfremdung sind jene Verdinglichungsformen, die von der Annahme einer absolut selbständigen, substantiellen Existenz des jeweils teleologisch setzenden Subjekts ausgehen. Wir haben diese Frage bereits gestreift, jetzt kommt es darauf an, das verdinglichende Motiv in dieser Setzungsart weiter zu konkretisieren. Man kommt dabei schon am Ausgangspunkt zu dem bedeutsamen Kreuzweg der Ontologie: ist dieses setzende Subjekt ein Produkt der Entwicklung, so ist seine eigene Tätigkeit notwendig durch und durch prozeßhaft, ist nichts weiter als die Einheit in der sich reproduzierenden, selbstbewahrenden Kontinuität der Lebensführung. Jedoch bei einer Einheit, die nur im Prozeß sich zu erhalten und zu erneuern vermag, bedeuten tausend vollführte Entschlüsse bloß eine Möglichkeit (eine Wahrscheinlichkeit) dafür, daß im tausendsten Fall die Entscheidung ebenso ausfällt. Da für die menschliche Wirklichkeit, soweit sie nicht rein physisch oder physiologisch determiniert ist, nur eine Notwendigkeit »bei Strafe des Untergangs« in Wirksamkeit tritt, kann keine noch so häufige Wiederholung einer Setzung die absolute Garantie für ihre Wiederkehr unter neuen Umständen bieten. Das ist bereits[849] eine objektive Grundtatsache in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Durch die oben beschriebene Verdinglichung entsteht ein völlig entgegengesetzter ideologischer Schein, der, indem er unter Umständen im Denken und Erleben der Mehrzahl wirksam wird, zu einem — objektiv scheinenden — Bestandteil dessen erwächst, was wir als Ontologie des Alltagslebens bezeichnet haben, deren Auswirkungen derart beschaffen sind, daß sie im Bewußtsein der Beteiligten als objektives Sein auftreten. Und damit

848 {31} MEGA VI, S. 528; MEW 4, S. 465.

849 {Nota da tradução} No manuscrito (p. 1210) ›bereits‹ está riscado com lápis grafite. Em Scarponi (p. 660) também encontramos »già« sem indicação de estar riscado no manuscrito.



»dissolveu a dignidade pessoal em um valor de troca«[850] — mas, foi feito da salvação da alma no cristianismo algo diverso do que um — claro, espiritualizado — valor de troca? Existe, claro, a diferença de que a coisificação mundana, o, abertamente mercadológico para-tornar-se-mercadoria das virtudes e vícios adentra com cínica franqueza e é mais facilmente transparente do que era (e em muitos casos ainda hoje é) em sua forma teológico-transcendente. Sobre isso, aqui o que apenas importa, sem poder tratar dos detalhes históricos, é que o pôr de uma tal transcendência que é dirigida ao moldar da própria vida através dos próprios seres humanos permite surgir uma série, um grupo, mesmo um sistema de coisificações que têm por consequência ideológica que os seres humanos mais facilmente, mais sem resistência, com frequência mesmo entusiásticos, deixam-se alienar, que a luta ideológica contra o princípio degradante do ser humano na alienação é inibida internamente e, mesmo, completamente superada.

Um importante momento ideológico desse aparentemente poder irresistível da alienação são aquelas formas de coisificação que partem da aceitação de uma existência substancial, absolutamente independente do respectivo sujeito que põe teleologicamente. Já tocamos nessa questão; agora o que importa é concretizar mais os motivos coisificantes nesse tipo de posição. Com isso já se chega a uma encruzilhada significativa da ontologia: esse sujeito que põe é um produto do desenvolvimento, portanto sua própria atividade necessariamente é completamente processual, é nada mais que a unidade da continuidade do modo de vida que se reproduz, que se autoconserva. Todavia, em uma unidade que apenas é capaz de manter-se e renovar-se em processo, as decisões mil vezes tomadas significam meramente uma possibilidade (uma probabilidade) de que no milésimo primeiro caso a decisão resultará igual. Já que para a realidade humana, na medida em que não é determinada puramente física ou fisiologicamente, apenas uma necessidade »sob pena de ruína« entra em operatividade, nenhuma repetição, por mais frequente, de uma posição oferece a garantia absoluta de sua recorrência sob novas circunstâncias. Isto é já um fato fundamental objetivo na ontologia do ser social. Através da coisificação acima descrita, emerge uma aparência ideológica completamente oposta a qual, sob circunstâncias, torna-se operante no pensamento e na vivência da maioria, em um — objetivamente aparente — componente que se eleva do que nós temos descrito como ontologia da vida cotidiana, cujos efeitos são feitos tais que na consciência dos envolvidos aparecem como ser objetivo. E com isso

850 {31} Marx e Engels: Manifesto do partido comunista. Cortez Ed., São Paulo, 1998, p.7, com alteração.

verschwindet die Wechselwirkung zwischen Subjekt und Umwelt, das Antworten des Subjekts auf die Fragen, die die Bewegung der ihm äußeren Wirklichkeit für es aufwirft. Sein Handeln wird entweder eine metaphysische Folge seiner Subjektbeschaffenheit oder das mechanische Resultat von Milieukräften. Indem solche Überzeugungen sich verbreiten und verfestigen, wird eben dadurch die Verdinglichung zu einem gesellschaftlichen Kraftfaktor, so daß sie auf die Menschen des Alltagslebens — trotz ihrer in Wirklichkeit rein ideologischen Beschaffenheit — als eine, ja als *die* Wirklichkeit einwirkt. Bei dem jetzt zu behandelnden Fall der selbständigen Existenz des menschlichen Subjekts als seiner seinsmäßigen Unabhängigkeit, sowohl von jeder gesellschaftlichen Umwelt als auch von den physiologischen Gesetzen, die den Organismus regieren, kommt es vor allem auf das Geschaffensein nicht nur des Seins, sondern auch des Geradesoseins an. Die konkreten Formen dieses Geschaffenseins sowie des unverändert Erhaltenbleibens der zur ursprünglich geschaffenen Substantialität wechseln natürlich historisch, sie bewahren aber gerade die entscheidenden stabilmachenden Züge. In der Erbsünde erscheint diese Natur der Verdinglichung am prägnantesten, indem darin die Eigenart des Menschseins mit allen seinen dynamischen Widersprüchen einer solchen mechanisch fixierten, nur transzendent aufhebbaren Verdinglichung untergeordnet wird. Aber das so verdinglicht-substantiierte Ganze muß diese seine Struktur in den Details bewahren: Die einzelnen Eigenschaften des Menschen, seine Tugenden wie seine Laster, erhalten ebenfalls eine so verfestigte Seinsweise, so daß das, was konsequent zu Ende geführt, in religiösen Reden immer wieder auftaucht, mit dem Geschaffensein des Menschen in seinem Geradesosein bereits sein — transzendentes — Heil oder Verworfensein mitenthält. Diese Auffassung beherrscht natürlich nicht alle Etappen der religiösen Entwicklung in gleicher Weise, aber die Möglichkeiten einer Aktivität des menschlichen Subjekts sich selbst gegenüber haben in dieser Sphäre ebenfalls einen transzendierend verdinglichenden Charakter. Am deutlichsten spricht sich das im Gebet aus, als Appell an die transzendente Macht, an uns etwas für unser Heil Wichtiges zu vollziehen; auch die Askese ist nur scheinbar ein echt aktiver Prozeß, denn in ihr werden bestimmte Teile des Komplexes Leib-Seele isolierend, verdinglichend abgesondert, in Gegensatz gebracht, um durch solche Operationen den Einfluß des Leibes auf die Seele, auf ihr Heil zu brechen. Das verdinglichende Selbständigmachen des Subjekts führt so zu einem gedanklich-praktischen Zerreißen des seinsmäßig immer einheitlichen — wenn auch natürlich sich in Widersprüchen und Konflikten bewegenden — Lebensprozesses, dessen aktive Komponenten in solcher Umformung sich zu stabilen und »substanzhaft«-permanent wirkenden Verdinglichungen fixieren. Die ganze Religionsgeschichte ist erfüllt von solchen



desaparece a interação entre sujeito e mundo ambiente, o responder do sujeito às questões que o movimento da realidade externa lhe lança. Seu agir torna-se ou uma consequência metafísica de sua qualidade de sujeito ou o resultado mecânico das forças ambientes. Na medida em que tais convicções se disseminam e se consolidam, a coisificação torna-se, justamente, por isso, fator de força social tal que para os seres humanos da vida cotidiana — apesar de sua, em realidade, pura qualidade ideológica — tem o efeito mesmo *da* realidade. No caso agora tratado, a existência independente do sujeito humano como sua independência ontológica, tanto daquele mundo ambiente social quanto também das leis fisiológicas que regem o organismo, importa antes de tudo o ser-criado não apenas do ser, mas também do ser-precisamente-assim. As formas concretas desse ser-criado, tanto quanto do permanecer preservado à substancialidade originariamente criada, mudam, naturalmente, historicamente; elas mantêm, todavia, justamente os decisivos traços estabilizadores. No pecado original aparece essa natureza da coisificação o mais incisivamente, na medida em que com isso a peculiaridade do ser humano, com todas as suas contradições dinâmicas, é subordinada a uma tal coisificação fixada mecanicamente, apenas superável transcendentemente. Mas esse todo assim substanciado-reificado tem de manter sua estrutura nos detalhes: as propriedades singulares do ser humano, suas virtudes bem como seu vício, contêm igualmente um modo de ser tão consolidado que isso, levado até o fim com consistência, o que emerge seguidamente nas falas religiosas com o ser-criado do ser humano no seu ser-precisamente-assim, já inclui sua salvação ou sua condenação — transcendentes. Essa visão não domina, naturalmente, todas as etapas do desenvolvimento religioso do mesmo modo, mas as possibilidades de uma atividade do sujeito humano ante a si mesmo tem nessa esfera, em todo caso, um caráter transcendentalmente coisificador. O mais nitidamente, isso se expressa na prece, como apelo ao poder transcendente para que execute algo importante à nossa salvação; mesmo a ascese é apenas aparentemente um processo autenticamente ativo, pois nela são isoladas determinadas partes do complexo corpo-alma, coisificadas separadas, trazidas à oposição, para romper, através de tais operações, a influência do corpo sobre a alma, sobre a sua salvação. O coisificante tornar-se-independente do sujeito conduz, portanto, a um rompimento prático-intelectual do ontologicamente sempre unitário — mesmo se, naturalmente, mova-se em contradições e conflitos — processo de vida, cujos componentes ativos se fixam, em tal conversão, em coisificações estáveis e permanentes-»substancialmente« operantes. Toda história da religião está repleta de tais

Erstarrungen der dynamischen Momente des Lebens und — verständlicherweise — mit Auflehnungen dagegen. Die sogleich zu behandelnde Frage der Sekten und Religionen ist weitgehend, freilich keineswegs vollständig von solchen Prozessen der Verdinglichung, des Kampfes dagegen, der auf neuem Boden entstehenden neuen Verdinglichungen erfüllt. Gerade die Tatsache eines ständigen gesellschaftlich-geschichtlichen Wandels von Erstarrungen und Wiedererstarrungen menschlicher Lebensprozesse zeigt, daß es sich hier niemals um Dinge, niemals um seinsmäßige oder gar um ewige Substantialitäten handeln kann, sondern bloß um Verdinglichungen der realen Prozesse. Es gibt nichts Verdinglichteres als Dogmen, und doch gibt es weniges, dessen Wesen und Gehalt einem so permanenten Wandel unterworfen wäre, als es gerade bei Dogmen der Fall zu sein pflegt.

Solche Verdinglichungsprozesse sind jedoch keineswegs auf die religiöse Sphäre beschränkt. Der Warenverkehr, die kapitalistische Ökonomie, die später aus ihr herauswachsende Manipulation, ihre jeweiligen ideologischen Reflexe, produzieren natürlich täglich und stündlich Verdinglichungen im Massenmaßstabe. Ihre ökonomische Urform hat Marx selbst beschrieben, und er versäumte nicht bei ihren komplizierteren Erscheinungsformen auf das Originalmodell zurückzuweisen. Ich führe nur ein Beispiel aus der Fülle an. Bei Betrachtung des Geldkapitals schreibt Marx über den gesellschaftlichen Charakter des Reichtums: »Dies sein gesellschaftliches Dasein erscheint also als Jenseits, als Ding, Sache, Ware, neben und außerhalb der wirklichen Elemente des gesellschaftlichen Reichtums.« Er setzt diese Analyse bei den Geldkrisen fort, bei denen in Erscheinung zu treten scheint, »daß die gesellschaftliche Form des Reichtums als ein *Ding* außer ihm existiert.« Und er zeigt in der Entwicklung der Ökonomie die immer wieder neu reproduzierte Verdinglichung als wichtiges Moment auf, wobei er auch darauf hinweist, daß die objektive Höherentwicklung der Ökonomie zwar die ontologische Absurdität solcher Verdinglichungen hervorbringt, zugleich jedoch in der Erscheinungswelt sie als unaufhebbare und ideologisch herrschend wirkende Momente immer wieder neu reproduziert: »Das kapitalistische System hat dies in der Tat gemein mit früheren Produktionssystemen, soweit auf Warenhandel und Privataustausch beruhen. Es tritt aber erst in ihm am schlagendsten und in der groteskesten Form des absurden Widerspruchs und Widersinns hervor, weil 1) im kapitalistischen System am vollständigsten die Produktion für den unmittelbaren Gebrauchswert, für den Selbstgebrauch der Produzenten aufgehoben ist, also der Reichtum nur als gesellschaftlicher Prozeß existiert, der sich als Verschlingung von Produktion und Zirkulation ausdrückt; i) weil mit der Entwicklung des Kreditsystems die kapitalistische Produktion diese metallene Schranke, zugleich dingliche und phantastische Schranke des Reichtums und seiner Bewegung,



petrificações dos momentos dinâmicos da vida e — de modo compreensível — de rebeliões contrárias. A questão, a ser tratada imediatamente, das seitas e das religiões é amplamente, claro que de modo algum completamente, cheia de tais processos de coisificação, das lutas contra eles, das novas coisificações que surgem em um novo terreno. Precisamente o fato de uma permanente mudança histórico-social de petrificações e novas petrificações dos processos humanos de vida mostra que nunca pode se tratar de coisas, nunca de substancialidades ontológicas ou, muito mesmo, eternas, mas meramente de coisificações de processos reais. Não há nada mais coisificado que dogmas e, ainda, existe pouco cuja essência e conteúdo sejam submetidos a uma mudança tão permanente como precisamente costuma ser o caso dos dogmas.

Tais processos de coisificação não estão, todavia, de modo algum limitados à esfera religiosa. O intercâmbio de mercadorias, a economia capitalista, a manipulação que mais tarde dela se desenvolveu, seus respectivos reflexos ideológicos, produzem naturalmente, diariamente e a toda hora, coisificações em escala de massa. A sua forma econômica originária, o próprio Marx descreveu e, em suas formas fenomênicas mais complicadas, não deixou de se referir ao modelo original. Da abundância de exemplos, cito apenas um. Na consideração do capital monetário, escreve Marx acerca do caráter social da riqueza: »Essa sua existência social aparece, pois, como algo do além, como coisa, objeto, mercadoria, ao lado e por fora dos elementos reais da riqueza social.« Ele continua essa análise pelas crises monetárias, nas quais no fenômeno aparece »que a forma social da riqueza existe como uma *coisa* fora dela«. E ele demonstra no desenvolvimento da economia a coisificação que se reproduz seguidamente enquanto importante momento, com o que ele também aponta que o desenvolvimento ascendente objetivo da economia de fato produz a absurdidade ontológica de tais coisificações, ao mesmo tempo, todavia, no mundo fenomênico, seguidamente as reproduz novamente como momentos operantes inexoráveis e ideologicamente dominantes: »O sistema capitalista tem isso de fato em comum com sistemas anteriores de produção, na medida em que se baseiam no comércio de mercadorias e no intercâmbio privado. Mas só nele aparece na forma mais contundente e mais grotesca de contradição e do contrassenso absurdos, porque 1) no sistema capitalista a produção que visa o valor direto de uso para o consumo dos próprios produtores é superada do modo mais completo, existindo a riqueza, portanto, apenas como processo social, que se expressa como entrelaçamento de produção e circulação; 2) porque com o desenvolvimento do sistema de crédito, a produção capitalista procura constantemente superar essa barreira metálica, esse limite ao mesmo tempo material e fantástico da riqueza e de seu movimento,

beständig aufzuheben strebt, sich aber immer wieder den Kopf an dieser Schranke einstößt.«[851]

Ideologisch ist diese Tendenz der Verdinglichungen ganz deutlich in den Wirkungen der kapitalistischen Arbeitsteilung auf die Wissenschaften sichtbar. Nicht in der Differenzierung infolge der Arbeitsteilung zeigt sich dieser Effekt am deutlichsten. Die Differenzierung selbst ist eine unerläßliche Voraussetzung der genauen Erkenntnis, der theoretischen und praktischen Bewältigung der Wirklichkeit. Die Verdinglichung zeigt sich erst dort — allerdings allgemein und massenhaft —, wo spontan oder »erkenntnistheoretisch begründet«, die praktisch (richtig oder falsch) aufgefaßte Selbständigkeit eines Wissenszweiges als ein selbständiges Sein sui generis aufgefaßt wird. Auch hier verschwindet damit sowohl jede reale Genesis, wie auch jeder wirkliche Prozeß, der seinshaft immer ein totaler ist, der in seiner realen Beschaffenheit diese erkenntnistheoretisch oder methodologisch gezogenen Grenzen nie respektiert, dessen Erkenntnisbild jedoch — von solchen Methodenlehren und von der ihnen entsprechenden Praxis vergewaltigt — bereits als beliebig manipulierbares Sein erscheint. Die Folgen solcher Einstellungen zeigen sich schon in der rein Einzelwissenschaftlichen Praxis, der zentrale Ort ihrer Herrschaft jedoch ist die Synthese der Wissenschaften bis zu einem Weltbild, bis zur Philosophie. So gut wie alle Krisen des philosophischen Denkens unserer Zeit entspringen aus solchen Konstellationen der Verdinglichung, einerlei ob diese sich als positivistische Wirklichkeitslosigkeit und darum Ideenlosigkeit, als manipulierende Entideologisierung oder als subjektivistisch überspannte Willkür und demzufolge, letzten Endes, als Vorherrschaft eines Irrationalismus zeigt.

Auch diese Verdinglichung dringt aus dem Leben ins Denken und nicht umgekehrt, wenn sie auch auf die Ontologie des Alltagslebens der Gegenwart stark abfärbt. Diese verursachende Priorität des Lebens zeigt sich in den bewußtseinsmäßigen Objektivationen selbst: von der Sprache bis zu den Motiven der Taten durchdringt der Verdinglichungsprozeß alle Lebensäußerungen der heutigen Menschen. Man denke etwa daran, wie zum immanenten Verständnis des Seins geschaffene, angebliche Seinskategorien wie Milieu und mechanisch erfaßte Vererbung das Ganze der auf Fortschritt, auf Befreiung von religiösen Vorurteilen gerichteten Weltanschauungen zeitweilig vollständig verdinglicht haben. Die große Literatur hat im Allgemeinen eine, oft erfolgreiche defetischisierende Tendenz; in dieser Zeit wurden aber selbst bei bedeutenden Schriftstellern, wie Zola oder Ibsen, diese Verdinglichungen, mit ihren Menschen und Schicksale

851 {32} Marx: Kapital III/II, a. a. O., S. 112-113; MEW 25, S. 589.



mas acaba sempre quebrando a cabeça contra esse obstáculo.«[852]

Ideologicamente, essa tendência a coisificações é de todo nitidamente visível nos efeitos da divisão de trabalho capitalista sobre as ciências. Esse efeito mostra-se o mais nitidamente, não na diferenciação como consequência da divisão de trabalho. A própria diferenciação é um pressuposto imperativo ao conhecimento acurado, do domínio teórico e prático da realidade. A coisificação mostra-se apenas — todavia, em geral e massivamente — onde, espontaneamente ou »fundada gnosiologicamente«, a independência compreendida (correta ou falsamente) na prática de um ramo do saber é concebida como um ser independente *sui generis*. Também aqui desaparece, com isso, tanto a gênese real quanto também todo processo real, que ontologicamente é sempre um total que, em sua qualidade real jamais respeita esses limites traçados gnosiológica ou metodologicamente, cuja imagem cognoscitiva — violentada por tais teorias metodológicas e pelas práticas a elas correspondentes — aparece já como um ser manipulável arbitrariamente. As consequências de tais abordagens mostram-se já na práxis científica puramente singular, o lugar central de seu domínio, todavia, é a síntese da ciência até uma imagem de mundo, até a filosofia. Quase todas as crises do pensamento filosófico de nossa época brotam de tais constelações de coisificação, tanto se essa se mostra como perda positivista da realidade e, com isso, perda das ideias, como desideologização manipuladora ou como hipostasiado arbítrio subjetivista e, como consequência, por último, como domínio de um irracionalismo.

Também essa coisificação penetra, a partir da vida, no pensamento e não o reverso, ao também ela intensamente seduzir[853] a ontologia da vida cotidiana do presente. Essa prioridade causal da vida mostra-se nas próprias objetivações conscientes: desde a linguagem até os motivos das ações, o processo de coisificação alcança todas as expressões de vida dos seres humanos de hoje. Pense-se, por exemplo, em como, para a compreensão imanente do ser, criaram-se supostas categorias ontológicas, tais como *milieu* e transmissão hereditária mecanicamente apreendida, que temporariamente coisificaram completamente o todo das concepções de mundo dirigidas ao progresso, à libertação dos preconceitos religiosos. A grande literatura tem, no geral, uma tendência desfetichizante com frequência exitosa; nessa época, todavia, mesmo em escritores significativos como Zola ou Ibsen, essas coisificações, com seus efeitos deformadores dos seres humanos e destinos,

852 {32} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.93.

853 {Nota da tradução] »abfärbt«, literalmente, corresponde a descolorir, desbotar. Esta a opção seguida por Morbois (p.393): »déteint«. Contudo, no contexto, não faz muito sentido. No manuscrito (p.1214) lê-se »abwerbt«, com o »we« riscado em grafite e logo acima escrito »fä«. »Abwerb« de difícil tradução, poderia ter aqui o sentido entre seduzir, atrair. O que, nos parece, faria, no contexto, mais sentido do que »desbotar«. Scarponi (p.663) optou por »colora«; Schneider (p.685) preferiu »matize« e Chicote (p.142) ficou com »influye«.

deformierenden Wirkungen fast mit der Intensität der religiösen Entfremdung in ihre Werke, sie entstellend, einverleibt. Selbstverständlich kann das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinen eigenen Taten, Fähigkeiten etc. von diesen Einwirkungen nicht frei bleiben. Tolstoi spottet oft darüber, daß die »Gebildeten« die künstlerische Begabung als etwas selbständig, von der sonstigen Persönlichkeit unabhängig Existierendes auffassen. Schon vor seinem Auftreten hat Schopenhauer den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit dieser Polemik geliefert, indem er stolz-bewußt verkündete: die Ethik eines Philosophen sei für dessen eigenes Leben ohne Verbindlichkeit, was in einer verdinglichten Welt ebenso evident und wahr zu sein scheint, wie etwa ein Warenhausbesitzer das volle Recht hat, seine Anzüge bei einem Maßschneider verfertigen zu lassen.

Das alles bezieht sich noch auf jene Etappe der ökonomischen Entwicklung, deren Grundtendenz eine Befreiung von religiösen Entfremdungen war. Es ist selbstverständlich, daß die entfremdenden Wirkungen der Verdinglichungen dort noch stärker wirksam werden, wo ideologische Gegenbewegungen auftreten, und zwar solche, die nicht mehr direkte und einfache Erneuerungen der religiösen Ideologie erstreben, sondern die Ergebnisse der neueren Wissenschaften in den Dienst einer politisch-sozialen Reaktion zu stellen bestrebt sind. Wir denken dabei in erster Linie an die Rassentheorien des 19. Jahrhunderts, deren Beziehungen zu einer Art von sozialem Darwinismus allgemein bekannt sind. Es ist ebenso bekannt, daß auf solchen Wegen von Gobineau über Chamberlain bis Rosenberg-Hitler die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit in eine Permanenz der angeblich ursprünglichen und im Wesen unveränderlichen Rasseneigenschaften verwandelt wurde. In der konsequenten Durchführung verschwindet aus Geschichte und Wesen des Menschen jeder Prozeß, jede Entwicklung. Der Mensch ist nichts weiter als eine — je nach Abstammung — reine und unreine Verkörperung seiner Rassenessenz, einer Verdinglichung, deren Genesis freilich ebenso unerklärbar bleibt, wie die göttliche Erschaffung des Menschen in den Religionen. Diese verdinglichende Ideologie führt, wenn sie sich der ökonomischen Grundlage eines imperialistischen Monopolkapitalismus bemächtigt, dann zu den allbekannten Entfremdungen der faschistischen Systeme. So entgegengesetzt jedoch die ökonomische Basis, die gedankliche Begründung des Sozialismus auch ist, darf nicht vergessen werden, daß die Stalinsche Ideologie es zustande gebracht hat, den Marxismus selbst zu verdinglichen. Sind nach Marx in den Übergangsperioden verschiedene Formen der Entfremdung, als Erbschaft der Vergangenheit möglich, so ist es klar, daß die Verdinglichung in die Theorie und Praxis hineingetragen, die sonst zum Absterben verurteilten Tendenzen der Entfremdung zu einem neuen Leben erweckt, sie quantitativ ausdehnt, qualitativ vertieft. Die so oft aus anderen



são adicionadas quase com a intensidade da alienação religiosa em suas obras, desfigurando-as. Evidentemente, a relação do ser humano consigo próprio, com seus atos, capacidades, etc., não pode permanecer livre desses efeitos. Tolstoi com frequência zomba de que os »cultos« compreendem o talento artístico como algo independente, que existiria independentemente do restante da personalidade. Já antes de ser notado, Schopenhauer forneceu a prova convincente da correção dessa polêmica, na medida em que anunciou orgulhosamente consciente: a ética de um filósofo não é nenhuma obrigação para sua própria vida, o que, em um mundo coisificado, parece ser igualmente evidente e verdadeiro tal como, por exemplo, o proprietário de uma loja de departamentos tem todo o direito de deixar seu terno ser confeccionado em um alfaiate.

Tudo isso se refere ainda àquela etapa do desenvolvimento econômico em que a tendência fundamental era a libertação das alienações religiosas. É evidente que os efeitos alienantes das coisificações se tornam ainda mais intensamente operantes onde adentram os contramovimentos ideológicos, a saber, que não visam mais direta e simplesmente à renovação da ideologia religiosa, mas se esforçam por colocar os resultados das ciências modernas ao serviço de uma reação sociopolítica. Pensamos, em primeiro lugar, nas teorias das raças do século 19, cujas relações com um tipo de darwinismo social são em geral conhecidas. É igualmente conhecido que por tal via, de Gobineau, passando por Chamberlain até Rosenberg-Hitler, toda a história do desenvolvimento da humanidade foi transformada em uma permanência das características raciais supostamente originárias e em essência imutáveis. Na implementação consistente desaparece da história e da essência do ser humano todo processo, todo desenvolvimento. O ser humano é nada mais que uma — segundo a descendência — corporificação pura e impura de sua essência racial, uma coisificação cuja gênese, todavia, permanece tão inexplicável quanto a criação divina do ser humano nas religiões. Essa ideologia coisificadora conduz, quando se apodera da base econômica de um capitalismo monopolista imperialista, às notórias alienações dos sistemas fascistas. Todavia, por opostas que sejam a base econômica e também a fundamentação intelectual do socialismo, não pode ser esquecido que a ideologia stalinista conseguiu coisificar o próprio marxismo. Sendo possíveis, segundo Marx, nos períodos de transição, diferentes formas de alienação como herança do passado, então é claro que a coisificação levada a cabo na teoria e na práxis desperta a uma nova vida tendências de alienação, de outro modo a definhar, expande-as quantitativamente, aprofunda-as qualitativamente. A exigência, tão frequentemente colocada a partir de um outro

Gesichtspunkten aufgeworfene Forderung eines radikalen Bruchs mit der Stalinschen Methode zeigt ihre Notwendigkeit auch auf diesem Gebiet.

Es ist kein Zufall, daß schon vor der eigentlichen Vorbereitungsperiode zu jenen massenreaktionären Strömungen, die dann im Faschismus ihre Aufgipfelung erreichten, die Erneuerung des Mythos, die Sehnsucht nach einer Wiederkehr von mythenschaffenden Zeiten eine wachsend bedeutende Rolle spielte. Mit dem Darwinismus in der organischen Welt, mit den von Morgan initiierten ethnographischen Untersuchungen entstand die wissenschaftliche Grundlage, die Vorgeschichte und Geschichte des Menschwerdens als einen immanenten, innerlich notwendigen historischen Prozeß aufzufassen, der jeden Appell an Transzendenz ins Reich der Märchen verbannt und den Menschen als von Natur und Gesellschaft geschaffenes — menschlich gesprochen: selbstgeschaffenes — Wesen begreiflich macht. Aus ideologischen Gründen, die erst am Schluß dieses Abschnitts ausführlich behandelt werden können, lösten diese Möglichkeiten offene wie versteckte Widerstände aus. Die offenen sind leicht begreiflich, da in den bürgerlichen Gesellschaften höchst selten ein wirklich radikaler Bruch mit der Ständeschichtung vollzogen wurde, so daß — gerade und insbesondere im Alltagsleben — die Traditionen dieser Periode (Abstammung etc.) lebendig wirksam geblieben sind. Damit entstehend ein spontanes soziales Wertvorurteil gegen die Abstammung des Menschen aus der Tierwelt, für sein Geschaffensein von Gott, worin die »weltanschaulichen« Überreste der adeligen (oder patrizischen etc.) Ursprünge gefühlsmäßig betont waren. Wenn wir noch hinzufügen daß das einstige Befreiungspathos des Atheismus oder Pantheismus im 19. Jahrhundert mehr oder weniger verblaßte, ist das Outcastsein[854] der Anhänger solcher Lehren im Alltag der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr überraschend. Da freilich trotz alledem der wirkliche Glaube an die offiziellen religiösen Verkündigungen doch weitgehend im Abnehmen begriffen war, ist es leicht verständlich, daß nicht nur die reaktionären Strömungen eine Sympathie für die ideologische Erneuerung der Mythen hegten, sondern diese auch stark ins Alltagsleben der Intelligenz eindrangen, ja geradezu zu geistigen Mächten wurden.

Diese geistige Anziehungskraft der Mythen beruht zwar, genau betrachtet, auf bloßen Analogien, enthält also überwiegend bloß willkürliche Ähnlichkeiten, ist aber als gesellschaftliches Bedürfnis nicht zufällig. Denn die Mythen selbst waren auch ursprünglich stark davon bestimmt, auf die Fragen des »was tun?« einer primitiven Gemeinschaft durch die Schilderung ihrer fiktiven Genesis, auf die

854 {Nota da tradução} Em Benseler lê-se »Outcast-sein« (corrigido segundo manuscrito p. 1217).



ponto de vista de uma ruptura radical com o método stalinista, mostra sua necessidade também nessa esfera.

Não é nenhum acaso que, já antes do verdadeiro período preparatório daquelas correntes de massa reacionárias que alcançaram seu ápice no fascismo, a renovação do mito, o anseio por um retorno às épocas criadoras de mitos, desempenhou um papel crescentemente significativo. Com o darwinismo no mundo orgânico, com as investigações etnográficas iniciadas por Morgan, surge a base científica para compreender a pré-história e a história do tornar-se-humano como um processo histórico imanente, internamente necessário, que bane para o reino das fadas todo apelo ao transcendente, e torna compreensível o ser humano como um ser criado pela natureza e pela sociedade — humanamente dito: autocriado. A partir de fundamentos ideológicos que apenas na conclusão desta seção podem ser detalhadamente tratados, essas possibilidades desencadearam resistências abertas e veladas. As abertas são facilmente compreendidas, pois nas sociedades burguesas muitíssimo raramente se levaria a cabo uma ruptura radical com a estratificação estamental; assim as tradições desse período (descendência, etc.) permanecem — precisamente e em especial na vida cotidiana — vivamente operantes. Com isso, surge um espontâneo preconceito social de valor contra a descendência do ser humano do mundo animal, e pelo seu ser-criado por Deus, no qual eram sublinhados sentimentalmente os restos de »concepções de mundo« de origens nobres (ou patrícias, etc.). Se ainda acrescentamos que o antigo páthos libertador do ateísmo ou do panteísmo mais ou menos esmaeceu no século 19, o ser-*outcast* dos seguidores de tais teorias no cotidiano da sociedade burguesa não é mais surpreendente[855]. Já que, todavia, a despeito de tudo, a crença real nas proclamações religiosas estava amplamente em processo de ser removida, é facilmente compreensível que não apenas as correntes reacionárias mantenham uma simpatia para a renovação ideológica dos mitos, mas que estes se introduziram intensamente na vida intelectual da *intelligentsia*, transformando-se virtualmente em forças espirituais.

Essa força de atração espiritual dos mitos baseia-se, de fato, precisamente considerada, em meras analogias, contém, portanto, preponderantemente meras similaridades arbitrárias, contudo, como necessidade social, não é casual. Pois os próprios mitos eram fortemente determinados, mesmo originalmente, a responder à questão »o que fazer?« em *uma* comunidade primitiva através da descrição de uma gênese primitiva,

855 {Nota da tradução} Benseler acrescenta, aqui, em nota de rodapé: »In der Handschrift steht noch: ›Jacobson schildert im Nils Lyhne‹ sehr gut diese gesellschaftliche Lage‹.« (»No manuscrito encontra-se, ainda: ›Jacobson descreve, em Niels Lyhne, muito bem essa situação social‹.«) Scarponi (p.665) incorporou essa observação, entre parênteses, ao longo do texto. Chicote (p.144), Schneider (p.687) e Morbois (p.395) seguiram Benseler. No manuscrito (p.1217), contudo, não se encontra essa observação. Novamente a questão: haveria mais de um manuscrito?

Sollensfrage mit einer die Genesis verdinglichenden Seinsdarstellung zu antworten. In welcher Form diese Verwandlung des Entstehungsprozesses in ein einmaliges, als endgültig, als transzendent bestimmtes Sein vollzogen wurde, ist natürlich nach Ort und Zeit, nach der Beschaffenheit der jeweiligen Gemeinschaft außerordentlich verschieden. Was hier für uns — vom Standpunkt der Gegenwartsprobleme — bedeutsam ist, ist die ideologische Doppelseitigkeit des vom Mythos gesetzten, zur Geltung erhobenen Seins: einerseits wird die transzendente Genesis der betreffenden Menschengruppe mit der apodiktischen Sicherheit einer Offenbarung seinshaft dargestellt und fixiert, andererseits sind diese Offenbarungen der Regel nach einem ununterbrochenen Umwandlungsprozeß ausgesetzt. Bei Wandlungen der äußeren Lage, der inneren Beschaffenheit und damit der materiellen und ideologischen Bedürfnisse einer solchen Gesellschaft entsteht auch das Bedürfnis einer Neuinterpretation der Genesismythen, bei größerer Entfernung vom Ursprung das einer mehr oder weniger partiellen oder sogar totalen Umwandlung der Mytheninhalte. Es ist hier nicht der Ort, die Art dieser Wandlungen näher zu untersuchen; sie erfolgt überall aus dem Aufbau, aus der Wachstumsproblematik der gerade interessierenden Gesellschaft; dadurch werden auch jene Organe bestimmt, die auf diese Wandlungen aktiv-schöpferisch einwirken, Priesterschaften, die die ursprünglichen Formen zu konservieren trachten, Ideologen, wie in Hellas, die fast in jeder Generation Umwandlungen produzieren etc. Für uns ist nur wichtig, daß das gesellschaftliche Bedürfnis durch ein zum Glauben Fixieren des Seins der Genesis und ihrer Folgen ein uraltes ist. Seine Elementarität als Moment des Alltagslebens zeigt sich darin, unter wie verschiedenen Bedingungen und bei diesen entsprechenden verschiedenen Inhalten und Formen diese verdinglichenden Reaktionen des Alltagslebens, das verdinglichende Verwandeln des Prozesses der Genesis in ein Sein, das geeignet scheint, die gegenwärtige Praxis zu leiten und zu regulieren, einsetzen und mit wie großen Variationen sie die Erfüllung dieser ihrer elementaren Bedürfnisse durchsetzen.

Wir sind auf die weite, räumliche wie zeitliche Verbreitung und auf die tiefen Einwirkungen der Verdinglichung als Vermittlungskategorie der Entfremdung vor allem darum so detailliert eingegangen, obwohl wir hier die Frage naturgemäß keineswegs auch nur annähernd erschöpfen konnten, weil die dabei hervortretenden Zusammenhänge geeignet sind, Wesen und Wirksamkeit der Sphäre, die wir Ontologie des Alltagslebens nennen, weiter zu konkretisieren. Wie wir gesehen haben, ist das spezifische Kennzeichen der hier entstehenden Lage, daß die Verdinglichungen, obwohl sie an sich ideologischen Charakters sind, auf die Menschen als Seinsweisen wirken. Das kann ihre ideologische Beschaffenheit



à questão do dever, com a exposição ontológica coisificadora da gênese. De que forma foi consumada essa transformação do processo de surgimento em um ser único, como conclusivo, como transcendentemente determinado, naturalmente, segundo o lugar e a época, é extraordinariamente diferente segundo a qualidade da respectiva comunidade. O que, aqui, para nós — do ponto de vista dos problemas do presente — é significativo é a duplicidade ideológica do ser que os mitos põem e elevam à validade: por um lado, a gênese transcendente do grupo humano concernente é descrita e fixada com a segurança apodítica de uma revelação; por outro lado, essas revelações são, por regra, expostas a um ininterrupto processo de transformação. Por transformações da situação externa, da qualidade interior e com isso das necessidades materiais e ideológicas de uma tal sociedade, surge também a necessidade de uma nova interpretação dos mitos da gênese, pela maior distância da origem, de uma mais ou menos parcial, ou mesmo total, transformação dos conteúdos dos mitos. Não é aqui o lugar para examinar mais de perto o tipo dessas transformações; elas têm lugar, sobretudo, a partir da estrutura, a partir da problemática de crescimento da sociedade diretamente interessada; através disso são determinados também aqueles órgãos que operam criativo-ativamente sobre essas transformações, o clericato que se esforça por conservar as formas originárias, ideólogos, como na Hélade, que produziram transformações quase a cada geração, etc. Para nós apenas é importante que a necessidade social de fixar em uma crença o ser da gênese e suas consequências é antiquíssima. Sua elementaridade como momento da vida cotidiana se mostra em que, sob condições tão diferentes, e em diferentes conteúdos e formas que delas emergem, se inserem as reações coisificadoras da vida cotidiana, as transformações coisificadas do processo de gênese em ser que parece adequado para regular e dirigir a práxis presente e com quão grandes variações ela leva a cabo a satisfação dessas suas necessidades elementares.

Tratamos a ampla disseminação, no espaço bem como no tempo, dos profundos efeitos da coisificação como categoria de mediação da alienação, antes de tudo tão detalhadamente, ainda que aqui, naturalmente, não possamos de maneira alguma, mesmo que aproximadamente, esgotar a questão, porque as conexões que com isso emergem são apropriadas para concretizar mais amplamente a essência e a realidade da esfera por nós denominada ontologia da vida cotidiana. Como vimos, é o traço específico da situação que aqui emerge, que as coisificações, embora sejam de caráter ideológico, operam sobre os seres humanos como modos de ser. Isto não pode, evidentemente, superar sua qualidade

selbstredend nicht aufheben, unterscheidet sie jedoch von manchen anderen Ideologien insofern, als diese zumeist direkt und ausgesprochen als Ideologien auf die Menschen einwirken, als geistige Mittel ihre gesellschaftlichen Konflikte auszufechten. Im strikt allgemeinen Sinne ist die Verdinglichung ebenfalls nichts weiter als ein derartiges ideologisches Mittel. Im Alltagsleben, unter der Bedingung eines unmittelbaren Zusammenhangs von Theorie und Praxis sind zwei verschiedene Funktionsarten der Ideologie möglich: entweder wirken sie rein als Ideologien in Form eines Sollens, das den Entschlüssen der Einzelmenschen im Alltagsleben Richtung und Form verleiht, oder die in ihnen enthaltene Seinsauffassung erscheint den Menschen des Alltagslebens als das Sein selbst, als jene Wirklichkeit, auf welche angemessen reagierend er allein fähig wird, sein Leben seinen Bestrebungen gemäß einzurichten. Diese Zweiteilung ist auf entwickelteren Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung ohne Frage vorhanden. Derselbe Mensch, der etwa in der Erbsünde eine fundamentale Tatsache des menschlichen Seins erblickt, wird z. B. das Gebot, daß die Kinder ihre Eltern ehren sollen, als Sollen auffassen und folgen, ohne sich verpflichtet zu fühlen, diesen Unterschied gedanklich zu klären, ohne sich verpflichtet zu fühlen, ihn unmittelbar überhaupt wahrzunehmen; er kann z. B. das Gebot in einem gegebenen Fall einhalten, ohne den geringsten Zweifel am Sein der Erbsünde aufkommen zu lassen, ja er kann gegebenenfalls einen eigenen Fehltritt vor sich selbst gerade aus ihrem Sein erklären. Bei einer solchen Trennung sind jedoch zwei Vorbehalte nötig. Der erste bezieht sich darauf, daß wir es auch hier mit einer gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung und keineswegs mit einer überhistorischen »Struktur« des menschlichen Zusammenlebens zu tun haben. Das Recht etwa, als prägnante gesellschaftliche Form der effektiven Trennung des Sollens vom Sein für die Unmittelbarkeit des Alltagslebens ist ein relativ spätes Produkt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung.[856] Auf primitiven Stufen erscheint dagegen das, was seinsmäßig dem Sollen entspricht, als eine unmittelbare Folge des Seins, wie es im Bewußtsein der Menschen dieser Stufe lebendig wirksam ist. Eine bestimmte Trennung von Sollen und Sein ist also auf dem Gebiet der Ideologie (in der unmittelbaren Arbeit ist der Unterschied stets klar) eine notwendige Folge der fortschreitenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung, des Zurückweichens der Naturschranke im Leben der Gesellschaft. Daran kann und muß sich nun unser zweiter Vorbehalt anschließen. Jedes Sollen, wie wir das aus der Analyse des Arbeitsprozesses wissen, entspringt aus der Leitung und Regelung von teleologischen Setzungen und ihrer richtigen Durchführung, selbstredend in einer bestimmten Seinslage, bei aus ihr folgenden bestimmten Inhalten der Setzungen selbst. Jedes Sollen setzt also, sowohl in

856 {Nota da tradução} Neste ponto, a edição Benseler abre um novo parágrafo, não encontrado no manuscrito (p.1220). Schneider (p.698), Chicote (p.146) e Morbois (p.398) seguem Benseler. Scarponi (p.667) seguiu o manuscrito.



ideológica, no entanto, diferencia-a de algumas outras ideologias na medida em que estas, na maioria dos casos, têm um efeito direto e pronunciado como ideologias sobre os seres humanos, como meio espiritual de dirimir seus conflitos sociais. Em sentido estritamente geral, a coisificação é igualmente nada mais que um meio ideológico desse tipo. Na vida cotidiana, sob a condição de uma imediata conexão de teoria e práxis, são possíveis dois tipos diferentes de função da ideologia: ou operam elas puramente como ideologias em forma de um dever, que confere direção e forma às decisões dos seres humanos singulares na vida cotidiana, ou a visão do ser nelas contida aparece aos seres humanos da vida cotidiana como o próprio ser, como aquela realidade à qual apenas reagindo adequadamente é ele capaz de organizar sua vida de acordo com suas intenções. Essa bipartição sem dúvida é existente nos patamares mais desenvolvidos do desenvolvimento social. O mesmo ser humano que, por exemplo, enxerga no pecado original um fato fundamental do ser humano, compreenderá, p. ex., o mandamento de que as crianças devem honrar seus pais como um dever e o seguirá, sem sentir-se obrigado a esclarecer intelectualmente essa diferença, sem absolutamente a notar imediatamente; pode, p. ex., cumprir com o mandamento em um caso dado, sem permitir que se eleve a menor dúvida acerca do ser do pecado original; pode mesmo, se necessário, esclarecer um seu próprio lapso por si mesmo precisamente a partir do seu ser. Em uma tal separação, contudo, duas ressalvas são necessárias. A primeira se relaciona a que temos de tratar também aqui com um desenvolvimento histórico-social e, de maneira alguma, com uma »estrutura« supra-histórica do convívio humano. O Direito, por exemplo, como forma social incisiva da efetiva separação do dever do ser para a imediaticidade da vida cotidiana é um produto relativamente tardio da divisão social de trabalho. Nos estágios primitivos, ao contrário, isso que ontologicamente brota do dever aparece como uma consequência imediata do ser, como é vivamente operante essa etapa na consciência dos seres humanos. Uma determinada separação de dever e ser é, portanto, na esfera da ideologia (no trabalho imediato, a diferença é sempre clara), uma consequência necessária da progressiva divisão social de trabalho, do afastamento da barreira natural na vida da sociedade. A isso pode e tem de seguir nossa segunda ressalva. Todo dever, como sabemos da análise do processo do trabalho, brota da condução e regulação de posições teleológicas e sua correta implementação, evidentemente em uma determinada situação ontológica, pelos determinados conteúdos consequentes das próprias posições. Todo dever pressupõe, portanto, tanto em

seinen Voraussetzungen, wie in seinen erwarteten Folgen bestimmte Formen des Seins voraus; seine Ablösung vom Sein, sein Gelten als Sollen kann also niemals den Status einer völligen Unabhängigkeit vom Sein erhalten, wie dies z. B. bei Kant und seinen Nachfolgern als seine absolutierende »Setzung« gemeint war. Wenn wir also in der Ontologie des Alltagslebens die Wirkungen der Ideologie danach betrachten, ob sie auf die beteiligten Menschen als (angebliches) Sein oder einfach als Sollen einwirken, so kann damit stets nur eine Differenzierung innerhalb des Funktionierens der Ideologien gemeint werden, niemals ein ontologisches Gegenüberstehen von Sein und Sollen. Das, was auf diese Weise im Alltagsleben als Sein wirksam wird, hört deshalb nie auf, eine Ideologie zu sein, auch seine gesellschaftliche Lebensbedeutung beruht auf seinem Geeignetsein, gesellschaftliche Konflikte auszufechten.

In diesem Verhalten der Alltagspraxis, das auf die metaphysische Trennung von Sollen und Sein nicht eingeht, steckt also, vom Standpunkt des unmittelbaren Handelns, ein relativ gesundes Gefühl. Dieses wird durch die Erfahrung der Tagespraxis noch verstärkt, vor allem dadurch, daß die Gebote des Sollens zumeist durch Sanktionen gesellschaftlich durchgesetzt werden. Das ist nicht nur beim rechtlichen Sollen der Fall, obwohl dabei naturgemäß die Sanktion eine entscheidende Rolle spielt, wie das seinerzeit Max Weber mit den Worten: »Männer mit der Pickelhaube werden kommen …« zu illustrieren pflegte. Man darf aber nicht vergessen, daß überall, wo Tradition, Gewohnheit, Sitte etc. die Alltagstätigkeit regeln, solche Sanktionen, auch wenn sie sich nur in der öffentlichen Meinung der unmittelbaren und darum für den reibungslosen Ablauf des Alltagslebens höchst wichtigen Umgebung äußern, praktisch von größter Bedeutung sind. Diese öffentliche Meinung, ohne Organ, ohne objektive Fixierung, umgibt und durchdringt für den Menschen des Alltags jenes Leben, innerhalb dessen seine Handlungen sich abspielen müssen und wird damit für ihn ein Bestandteil, ja ein bestimmendes Hauptmoment seiner Alltagswirklichkeit. Einerlei ob es sich um Schule oder Elternhaus, um Arbeitsstätte oder Heim, um Kind oder Erwachsenen handelt, entsteht hier ein seinsartig wirkender Faktor des Alltagslebens. Die Seinsartigkeit zeigt sich in prägnanter Weise dort, wo bestimmte Imperative die Reaktionen der Menschen zu bestimmen trachten. In der Frage, ob und wie weit sie befolgt werden, spielt, nicht als gegenteiliges Sollen, sondern als Eigenschaft des umgebenden Lebens, selbst eine entscheidende Rolle, wie diese öffentliche Meinung auf Unterwerfung, auf Umgehen des Gebotes oder auf Auflehnung dagegen zu reagieren erwartet wird. Wir wissen z. B. aus eigener Alltagspraxis, daß das Übertreten gewisser rechtlicher Verbote in bestimmten Fällen als ehrenrührig, in anderen als »Cavaliersdelik« von dieser



seus pressupostos quanto em suas esperadas consequências, determinadas formas de ser; seu desprendimento do ser, seu valer como valor não pode, portanto, jamais adquirir uma completa independência do ser como, p. ex., em Kant e seus seguidores era pensada como uma »posição« absolutizada. Quando nós, portanto, observamos na ontologia da vida cotidiana os efeitos da ideologia segundo se ela afeta os seres humanos participantes como (suposto) ser ou simplesmente como dever, sempre se pode com isso apenas ser pensado em uma diferenciação no interior do funcionamento das ideologias, jamais uma confrontação ontológica entre ser e dever. O que, desse modo, torna-se operante como ser na vida cotidiana, não cessa por isso jamais de ser uma ideologia; o seu significado para a vida social se baseia, ainda, em seu ser adequado a dirimir conflitos sociais.

Nesse comportamento da práxis cotidiana que não aceita a separação metafísica de dever e ser, está, portanto, do ponto de vista do agir imediato, um sentimento relativamente saudável. Este é ainda reforçado pela experiência da práxis cotidiana, antes de tudo através de que o mandamento do dever na maioria dos casos é socialmente imposto mediante sanções. Este não é apenas o caso no dever jurídico, embora nele naturalmente a sanção desempenhe um papel decisivo, como, em seu tempo, Max Weber costumava ilustrar com as palavras: »Virão homens com capacetes com ponteira (...)«. Não se pode esquecer, todavia que, em geral, onde a tradição, usos, costumes, etc., regulam a cotidianidade, tais sanções, mesmo quando se manifestam apenas na opinião pública do entorno imediato e, por isso, altamente importante para um decurso sem atrito da vida cotidiana, são de grande significado na prática. Essa opinião pública, sem órgão, sem fixação objetiva, envolve e penetra o cotidiano daquela vida para o ser humano, no interior da qual suas ações têm de ocorrer e torna-se, com isso, para ele, um componente, mesmo um momento principal dos mais determinantes de sua realidade cotidiana. Indiferente se se trata de uma escola ou a casa paterna, local de trabalho ou do lar, para uma criança ou um adulto, surge aqui um fator ontologicamente operante da vida cotidiana. A ontologicidade mostra-se de modo incisivo onde determinados imperativos se esforçam por determinar as reações dos seres humanos. Na questão de se e quão amplamente são seguidos, desempenha, mesmo, um papel decisivo, não como dever oposto, mas como propriedade da vida circundante, como se aguarda que essa opinião pública virá a reagir à submissão, ao evitar o mandamento ou a resistência contrária. Sabemos, p. ex., a partir da própria práxis cotidiana, que o violar de certas proibições jurídicas é, em determinados casos, recebida por essa opinião pública como difamatória e, em outros, como «delito cavalheiresco«,

öffentlichen Meinung aufgenommen wird, und es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß daraus ganz verschiedene Reaktionen zu erwachsen pflegen. Welcher Betrug als entehrend, welcher als Geschicklichkeit aufgefaßt wird, wird in den meisten Fällen auf dieser Grundlage bestimmt. Dazu kommt, daß — bei unverändertem In-Geltung-Bleiben der juristischen Regelung — dieses »Sein« stets für die Menschen eine gewisse Dichte oder Gelockertheit, Undurchdringlichkeit oder löcheriges Wesen etc. offenbart. Die die Beobachter oft überraschenden Wendungen im Verhalten der Massen zu bestimmten Institutionen, Ereignissen etc. haben sehr oft ihren Grund darin, daß diese verdinglichte »Seinsmasse« in dem einen Fall als unzerstörbar, in dem anderen als weich auf die Menschen einwirkt. Und nicht das ist dabei das Überraschende, daß solche Reaktionsweisen auf das Alltagssein oft Täuschungen unterworfen sind, sondern daß sie häufig Stärke oder Schwäche eines Regimes unmittelbar richtig zum Ausdruck bringen.

Die Einwirkung eines solchen »Seins« beschränkt sich natürlich nicht auf die Praxis der Menschen des Alltags im engeren Sinne. Auch diese steht ja immer in einem innigen Zusammenhang mit ihren Überzeugungen über das Wesen der Wirklichkeit als solcher. Und die Art, wie diese Wirklichkeit in den Köpfen und Herzen der Menschen des Alltags lebt, gehört zu den wichtigsten unmittelbaren Bestimmungsgründen auch ihres praktischen Verhaltens. Dabei ist, auf dem Niveau dieser Unmittelbarkeit, keineswegs die objektive Richtigkeit oder Falschheit dieser Überzeugungen praktisch entscheidend, vielmehr wie ihr Einfluß sich in der unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis des Alltags auswirkt. So können Konstellationen, die für den ihnen gegenüber unbefangenen Beobachter als völlig absurd erscheinen, lange Zeiten hindurch reibungslos funktionieren, während objektiv rationale Verfahrungsweisen ganz außerhalb dieses Horizonts der Praxis bleiben, also praktisch überhaupt nicht in Betracht kommen. Unsere wachsende Erkenntnis z. B. auf dem Gebiet der Ethnographie hat eine Fülle des interessantesten Materials über solche Tatbestände geliefert, allerdings ohne daß daraus die richtigen Folgerungen in bezug auf die Ontologie des gesellschaftlichen Seins auf dem Niveau der Unmittelbarkeit des Alltags gezogen worden wären. Vor allem ist es eine historische Selbsttäuschung zu glauben, derartige ideologiesche Einstellungen wären bloß ein Spezifikum ökonomisch und darum wissenschaftlich primitiver Zustände. Natürlich bringt die Entwicklung der Arbeit, der Arbeitsteilung, überhaupt der Ökonomie, die Ausbreitung und Vertiefung des Wissens über Naturvorgänge, über Gesellschaft und Geschichte qualitative Veränderungen in den hier untersuchten ideologischen Äußerungsweisen hervor.



e é um fato reconhecido em geral que disso costumam se elevar reações de todo diferentes. Qual ardil é apreendido como desonroso, qual como habilidade, é na maioria dos casos determinado a partir dessa base. A isso se acrescenta que — permanecendo em validade inalterada a regulação jurídica — que esse »ser« sempre manifesta para os seres humanos uma certa densidade ou maleabilidade, impenetrabilidade ou ser poroso, etc. As mudanças, que com frequência surpreendem os observadores, no comportamento das massas para com determinadas instituições, eventos, etc. têm com muita frequência seu fundamento em que esse »ser-massa« coisificado possui um efeito sobre os seres humanos, em um caso como indestrutível, em outros como flexível. E o surpreendente com isso não é que tais modos de reação ao ser cotidiano com frequência são submetidos a enganos, mas que com frequência no imediato expressam corretamente a força ou debilidade de um regime.

O efeito de um tal »ser« não se limita, naturalmente, à práxis dos seres humanos do cotidiano em sentido estrito. Mesmo ela está sempre em uma íntima conexão com suas convicções acerca da essência da realidade enquanto tal. E o tipo como essa realidade vive na cabeça e nos corações dos seres humanos pertence à mais importante determinação básica imediata também de seu comportamento prático. Com isso, no nível da imediaticidade, não é de modo algum decisivo na prática a correção ou falsidade objetivas dessas convicções, mas, antes, como sua influência tem efeito na unidade imediata de teoria e prática no cotidiano. Portanto, constelações que parecem completamente absurdas para seu observador imparcial podem funcionar sem atrito por longos períodos, enquanto modos de procedimento objetivamente racionais permanecem de todo fora desse horizonte da práxis, assim que, na prática, nem sequer entram em consideração. Nosso conhecimento crescente, p. ex., na esfera da etnografia fornece uma abundância de material dos mais interessantes sobre tal estado de fato, todavia sem que fossem tiradas as corretas conclusões em referência à ontologia do ser social ao nível da imediaticidade do cotidiano. Antes de tudo, é uma autoilusão histórica crer que tais espécies de atitudes ideológicas seriam meramente um específico de uma condição econômica e, por isso, científica, primitiva. Naturalmente, o desenvolvimento do trabalho, da divisão de trabalho, sobretudo da economia, a ampliação e o aprofundamento do saber sobre as ocorrências naturais, sobre a sociedade e a história produz alterações qualitativas nos modos de manifestação ideológicos aqui examinados.

Es wäre aber der reine Fortschrittsillusionismus, zu glauben, daß die Entwicklung hier bloß die Funktion hätte, Verdinglichungen theoretisch wie praktisch zu zerstören. Illusionisten dieser Art, die auch heute massenhaft vorhanden sind, übersehen, daß solche Entwicklungen der Regel nach simultan mit der Zersetzung alter Verdinglichungsformen neue, zeitgemäße, wohlfunktionierende zu schaffen pflegen, ja man kann sehr häufig beobachten, daß die Verdinglichungen und die aus ihnen erwachsenen Entfremdungen eher Produkte von ökonomisch-sozialen Höherentwicklungen als von primitiven Stadien sind. Marx beschreibt z. B. bei der Analyse der Verwandlung der Grundrente in Geldrente einen solchen Fall und faßt das Prinzipielle daran so zusammen: »Die Vermittlungen der irrationellen Formen, worin bestimmte ökonomische Verhältnisse erscheinen und sich praktisch zusammenfassen, gehen die praktischen Träger dieser Verhältnisse in ihrem Handel und Wandel jedoch nichts an; und da sie gewohnt sind, sich darin zu bewegen, findet ihr Verstand nicht im geringsten Anstoß daran. Ein vollkommener Widerspruch hat durchaus nichts Geheimnisvolles für sie. In den, dem inneren Zusammenhang entfremdeten und, für sich isoliert genommen, abgeschmackten Erscheinungsformen fühlen sie sich ebenfalls so zu Hause wie ein Fisch im Wasser.«[857] Da es sich hier primär um Wandlungen im gesellschaftlichen Sein selbst, allerdings auf dem Niveau des Alltags handelt, sind diese mit einem Gedankenapparat, dessen Methodologie ausschließlich oder überwiegend von Erkenntnistheorie und Logik bestimmt ist, nicht erfaßbar. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie z. B. im Pragmatismus eine gedankliche Einstellung entwickelt wurde, die unmittelbar-primär auf solche Komplexe orientiert war. Ohne reale ontologische Fundamentierung konnte er jedoch bloß eine Outsiderform des radikalen Relativismus, oft auf richtige Beobachtungen begründet, zustande bringen.

Jetzt können wir auf einer so errungenen Grundlage zur Analyse der religiösen Entfremdung als zum Archetypus aller vorwiegend ideologisch vermittelten Entfremdungen zurückkehren. Die primäre gesellschaftliche Funktion einer jeden Religion ist die Regelung des Alltagslebens jener Gesellschaft oder Gesellschaften, in welcher oder in welchen sie zur Herrschaft gelangen. Es ging ihr eine Periode der Magie voran. Aber auch in dieser ist es eine Lebensfrage für jede, noch so kleine und primitive Gemeinschaft, das Zusammenleben im Alltag irgendwie unmittelbar zu regeln, die Alltagspraxis eines jeden Einzelmenschen mit den allgemeinen Interessen in Einklang zu bringen, so verschwindend anfangs das Konfliktgebiet auch sein mag. Bevor eine Klassendifferenzierung einsetzt, bevor

857 {33} Ebd., S. 312; ebd., S. 787.



Seria, todavia, puro ilusionismo do progresso (*Fortschrittsillusionismus*) crer que aqui o desenvolvimento apenas tenha a função de destruir, teoricamente bem como na prática, as coisificações. Ilusionistas desse tipo, que ainda hoje existem em massa, ignoram que tal desenvolvimento, por regra, simultaneamente à destruição das velhas formas de coisificação, costumam criar novas, adequadas à época, que funcionam bem; pode-se mesmo com muita frequência observar que as coisificações e as alienações que delas se elevam são antes produtos do desenvolvimento ascendente socioeconômico do que de estágios primitivos. Marx descreve, p. ex., na análise da transformação da renda fundiária em renda monetária um tal caso e assim sumariza o principal: »As mediações das formas irracionais em que determinadas condições econômicas aparecem e praticamente se acoplam não importam nem um pouco aos portadores práticos dessas condições econômicas em sua ação econômica diuturna; e já que eles estão acostumados a se movimentar no meio delas, não ficam nem um pouco chocados com isso. Uma perfeita contradição não tem nada de misterioso para eles. Nas formas fenomênicas que perderam a coerência interna e que, tomadas em si, são absurdas, eles se sentem tão à vontade quanto um peixe na água.«[858] Já que se trata, aqui, primariamente de transformações do próprio ser social, certamente ao nível do cotidiano, não são apreensíveis com um aparato de pensamento cuja metodologia é determinada exclusiva ou preponderantemente pela gnosiologia ou pela lógica. Não é desinteressante observar como, p. ex., foi desenvolvida no pragmatismo uma atitude intelectual que era orientada primário-imediatamente a tais complexos. Sem real fundamentação ontológica, pôde acarretar, todavia, meramente uma forma *outsider* de relativismo radical, com frequência fundado em observações corretas.

Podemos agora, a partir de uma base assim conquistada, retornar à análise da alienação religiosa como arquétipo de todas as alienações preponderantemente mediadas ideologicamente. A função social primária de cada religião é a regulação do cotidiano daquela sociedade, ou sociedades, na qual, ou nas quais, logrou o domínio. Precedeu-a um período da magia. Mas, também neste é uma questão vital para cada comunidade, por pequena e primitiva, imediatamente regular de algum modo a convivência no cotidiano, conciliar a práxis cotidiana de cada ser humano singular com os interesses gerais, por diminuta que possa ser no início a esfera de conflito. Antes de iniciar uma diferenciação de classes, antes de

858 {33} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.241. {Nota da tradução} Aqui Schneider (p.692) introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1224), em Benseler, em Scarponi (p.670), em Morbois (p.401) e em Chicote (p.150).

die bis dahin im Gemeinschaftsleben aufgehenden Einzelmenschen ihre persönlichen Bedürfnisse distinkt ausbilden, kann diese Regelung weitgehend spontan, als Überlieferung von Erfahrungen, als daraus entstehende Sitte, Tradition, Gewohnheit etc. funktionieren. Erst auf entwickelterer Stufe muß die Gesellschaft dazu eigene Organe schaffen. Marx und Engels zeigen überzeugend, daß der Staat (und in ihm das Recht) erst mit dem Entstehen von antagonistisch interessierten Klassen zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit für die herrschende Klasse wird, und erst dementsprechend die ganze Gesellschaft beherrscht. Es gehört jedoch zum Wesen der staatlichen Einrichtungen, daß sie in Verteidigung der allgemeinen Interessen einer Gesellschaft (selbstredend den Interessen der herrschenden Klasse entsprechend) in ihren notgedrungenen Generalisierungen über das unmittelbare Leben der Einzelmenschen im Alltag abstraktiv, verallgemeinernd hinausgehen müssen, um das für sie wirklich Relevante mit Hilfe eines Systems von Geboten und Verboten für sie angemessen zu regeln. Natürlich bildet die Gesellschaft selbständig ergänzende Korrekturen von der Gewohnheit bis zur Moral aus, um die klassenmäßig allgemeinen Interessen den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend bis tief ins Einzelleben des Alltags eingreifend durchzusetzen. Die bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungen zeigen jedoch, daß auch diese Ergänzungen nicht ausreichen. Es ist bereits eine relativ hohe Kulturstufe, eine Kultiviertheit der Einzelmenschen in ihrer großen Mehrzahl, was bis jetzt noch keine Klassenkultur erreichen konnte, nötig, damit diese eine breite und tiefe soziale Wirkung auszuüben imstande sein können. Und die höheren Formen des geistigen Überbaus, die allmählich zur Selbständigkeit erwachsen, Wissenschaft, Philosophie, Kunst sind zwar einerseits — prinzipiell — unentbehrlich für die innere Klärung einer Gesellschaft, zum Bewußtmachen ihrer historischen Stelle in der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft und für die daraus entspringenden menschlichen Aufgaben, andererseits können jedoch ihre Produkte der Regel nach höchst selten so tief ins Alltagsleben eintauchen, um auf dieses einen zugleich breiten und entscheidenden Einfluß ausüben zu können. Es ist also leicht ersichtlich, daß dieses ganze System der verschiedenen ideologischen Formen gerade vom Standpunkt der Leitung der Einzelmenschen im Alltag große Lücken und Risse haben muß.

Daraus erwächst unmittelbar das gesellschaftliche Bedürfnis nach Religion. Daraus folgt aber, daß keine gesellschaftlich echt wirksame Religion je eine vereinzelte und innerlich genau differenzierte Ideologie sein kann, wie etwa Recht und Moral. Sie muß zu einem komplizierten, außerordentlich abgestuften, vielfältigen Gebilde werden, um von den partikularsten Einzelinteressen des Alltagsmenschen eine Brücke zu den großen weltanschaulichen Bedürfnissen der



que os seres humanos singulares, até então absorvidos na vida da comunidade, desenvolvam distintamente suas necessidades pessoais, essa regulação pode em boa medida funcionar espontaneamente, como transmissão de experiências, como costume, tradição, hábito, etc., que delas surgem. Apenas em um estágio mais desenvolvido a sociedade tem de criar órgãos próprios para isso. Marx e Engels mostram convincentemente que o Estado (e, nele, o Direito) apenas se torna uma necessidade social para a classe dominante com o surgir de interesses de classes antagônicos, e apenas correspondentemente domina toda a sociedade. Pertence, todavia, à essência das instituições estatais, que elas, na defesa dos interesses gerais de uma sociedade (evidentemente em correspondência aos interesses da classe dominante), em suas forçadas generalizações têm de ir para além abstrativamente, generalizantemente, da vida imediata do ser humano singular no cotidiano, para regular adequadamente, com a ajuda de um sistema de mandamentos e proibições, o para ela realmente relevante. Naturalmente, a sociedade constitui independentemente correções complementares, dos costumes até a moral, para levar a cabo os interesses gerais de classe em correspondência às respectivas necessidades, até interferindo profundamente na vida singular do cotidiano. Os desenvolvimentos sociais anteriores mostram, todavia, que também essas complementações não bastam. Já é necessário um relativamente alto patamar de cultura, um refinamento cultural dos seres humanos singulares em sua grande maioria, o que não pôde alcançar até agora nenhuma cultura de classe, para que, com isso, eles possam ser capazes de exercer um efeito social profundo e amplo. E as formas mais elevadas de superestrutura espiritual que maturam paulatinamente para a independência, ciência, filosofia, arte são, por um lado — em princípio — indispensáveis para o esclarecimento interior de uma sociedade, para tornar consciente seu lugar histórico na continuidade entre passado e futuro, e para as tarefas humanas que disso brotam; por outo lado, todavia, seus produtos, por regra, muito raramente mergulham tão profundamente na vida cotidiana para poder exercer sobre esta uma influência ao mesmo tempo ampla e decisiva. É, portanto, facilmente evidente que todo esse sistema de diferentes formas ideológicas, justamente do ponto de vista da condução dos seres humanos singulares no cotidiano, tem de ter grandes falhas e fissuras.

Disso se eleva imediatamente a necessidade social pela religião. Disso se segue, todavia, que nenhuma religião autêntica operante socialmente pode ser uma ideologia isolada e precisamente diferenciada internamente como, por exemplo, o Direito e a moral. Ela tem de se tornar uma formação complicada, extraordinariamente matizada, múltipla para estender uma ponte dos mais particulares (*partikularsten*) interesses singulares dos seres humanos cotidianos às grandes necessidades da concepção de mundo da

jeweiligen Gesellschaft in der Totalität ihres Ansichseins zu schlagen. Es handelt sich dabei jedoch nicht bloß um ein System einander ergänzender ideologischer Faktoren, der Brückenschlag muß vielmehr zugleich eine vital funktionierende Verbindung zwischen dem partikularen Leben der Einzelmenschen und den allgemeinen Fragen der Gesellschaft herstellen, und zwar so, daß der betreffende Einzelmensch die ihm dargebotenen Lösungen von allgemeinen Problemen als Antwort auf jene Fragen erlebt, die ihn in seiner partikularen Existenz als unerläßliche Aufgaben der eigenen speziellen Lebensführung beschäftigen. Dabei darf auch nicht vergessen werden, daß diese Zielsetzungen des Alltagslebens ihrem Inhalt nach weltliche, diesseitige sind. Kein Mensch würde wünschen, transzendente Mächte in Bewegung zu setzen (würde also an ihre Existenz nicht glauben), wenn er nicht von ihnen eine Hilfe für seine diesseitig-irdischen Zielsetzungen erhoffen würde. Die wenigstens ist der Ausgangspunkt der religiösen Bedürfnisse. Max Weber betont dies gleich am Eingang zu seiner Religionssoziologie und führt dazu die Bibelworte an: »Auf daß es Dir wohl gehe und du lange lebst auf Erden.«[859]

All dies kann natürlich nur einen sehr allgemeinen Rahmen ergeben. Konkret bedeutet auf jeder Gesellschaftsstufe sowohl die einzelne Partikularität wie das weltanschaulich Allgemeine etwas qualitativ Verschiedenes, so daß natürlich auch die ideologischen Mittel ihrer Verknüpfung miteinander in jeder Formation qualitativ verschieden ausfallen müssen.Immerhin zeigt schon diese sehr verallgemeinert schematisierende Betrachtung für jede Religion eine Besonderheit an Sein und Funktion allen anderen ideologischen Formen gegenüber. Es zeigt sich z. B. sogleich, daß das Vergleichen der theoretischen Theologie mit Wissenschaft und Philosophie derselben Periode, also etwa der Hegelschen Behandlung der Religion auf dem Niveau des Absoluten Geistes über ihre eigentlichen Probleme, die primär allgemein gesellschaftliche sind, hinweggehen muß und so nicht ins Zentrum der realen Probleme zu treffen imstande ist. Das Vergleichen, die wechselseitige Polemik, die Anpassung etc. sind natürlich Tatsachen oft von großer Bedeutung, nicht aber für das soziale Schicksal der Religionen schlechthin entscheidend. Ob ein theologisch formuliertes Dogma sich hält oder praktisch wie theoretisch aus dem Verkehr gezogen wird, hängt in primärer Weise nicht von solchen Koordinierbarkeiten ab, vielmehr davon, wie weit es das Alltagsleben der Menschen praktisch zu leiten imstande ist. Damit soll keineswegs behauptet werden, daß die Kämpfe der Theologie mit den Organen der weltlichen Erkenntnis für das Schicksal der Religionen gleichgültig wären. Sie können, besonders in

859 {34} Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1921, S. 227.



respectiva sociedade na totalidade do seu ser ser-em-si. Com isso não se trata, todavia, meramente de um sistema de fatores ideológicos que se complementam um ao outro; a ponte lançada tem de, ao contrário, ao mesmo tempo produzir um enlace que funcione vitalmente entre a vida particular dos seres humanos singulares e as questões gerais da sociedade e, assim, de fato, que o ser humano singular concernente experimente, nas soluções dos problemas gerais a ele apresentadas como resposta àquelas questões que o ocupam em sua existência particular (*partikularen*), como tarefas indispensáveis ao seu próprio modo de vida específico. Com isso também não pode ser esquecido que essas posições de finalidade da vida cotidiana são, segundo seu conteúdo, mundanas e seculares. Nenhum ser humano desejaria pôr em movimento poderes transcendentes (consequentemente, não creria em sua existência) se não ansiasse por uma ajuda deles para suas posições de finalidade secular-temporais. Esse, ao menos, é o ponto de partida das necessidades religiosas. Max Weber igualmente sublinha isso e cita as palavras da Bíblia: »Para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra«[860].

Tudo isso, naturalmente, pode apenas resultar em uma moldura muito geral. Concretamente, significa algo qualitativamente diferente em cada patamar social, tanto da particularidade (*Partikularität*) singular quanto do geral da concepção de mundo; assim também os meios ideológicos de sua ligação mútua têm de, naturalmente, resultar qualitativamente diferentes em cada formação. De todos os modos, mostra-se, já nessa muito generalizada consideração esquemática, uma particularidade no ser e na função, para toda religião, ante todas as outras formas ideológicas. Mostra-se, imediatamente, p. ex., que a comparação da teologia teórica com a ciência e a filosofia do mesmo período; assim, por exemplo, o tratamento hegeliano da religião ao nível do espírito absoluto deve passar ao largo de seus verdadeiros problemas que são, primariamente, sociogerais e, portanto, não é capaz de encontrar o centro dos problemas reais. A comparação, a polêmica mútua, a adaptação, etc., são, naturalmente, fatos com frequência de grande significado, contudo não decisivos, por si, para o destino social das religiões. Se um dogma teologicamente formulado se mantém ou se, na prática bem como teoricamente, é retirado de circulação, depende de modo primário não de tais coordenabilidades, antes, pelo contrário, do quanto é capaz de guiar na prática a vida cotidiana dos seres humanos. Com isso, não se deve, de maneira alguma, alegar que as lutas da teologia com os órgãos do conhecimento mundano sejam indiferentes para o destino das religiões. Podem, em especial

860 {34} Weber: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. I. Ed. UnB, Brasília, 2015, p.279.

relativ entwickelten Gesellschaften, vor allen in Zeiten eines Umbruchs eine große Rolle darin spielen, wie die führenden Schichten einer Gesellschaft zu den in ihr herrschenden Religionen stehen. So wichtig das unter Umständen auch werden mag, so groß diese Einwirkungen in säkularem Maßstab langer Evolutionen auch werden können, auch der Einfluß solcher Tendenzen kann sich erst von den Veränderungen im Alltagsleben der Menschen vermittelt durchsetzen. Der Unglaube der Intellektuellen erhebt sich erst zu einer gesellschaftlich relevanten Massenstimmung, zu einer sozialen Macht, wenn die neuen Wahrheiten sich auch im Alltagsleben durchzusetzen beginnen, wenn sie für die darin ausgeübte reale Praxis eine greifbar maßgebende Bedeutung erlangen.

Das wirkliche gesellschaftliche Leben der Religionen besteht also in dieser ihrer Universalität, die darauf gerichtet ist, das gesamte Leben eines jeden einzelnen Menschen der Gesamtbevölkerung von oben bis unten, von den höchsten Fragen der Weltsicht bis zu den schlichtesten Verhältnissen des Alltags zu beherrschen. Und diese Universalität drückt sich in einem — potentiell — universellen System von Aussagen über die Wirklichkeit (die Transzendenz natürlich mitinbegriffen) aus und gibt nun damit zusammenhän gende, aus ihnen folgende Richtlinien für die gesamte Praxis eines jeden Einzelmenschen ab, die sie bestimmenden und begleitenden Gedanken und Gefühle mitinbegriffen. Jede Religion enthält also in sich sämtliche Inhalte, die in einer normalen Gesellschaft das gesamte System des Überbaus, das sämtlicher Ideologien zu enthalten pflegt. Welches Verhältnis in den gesellschaftlich-geschichtlich gegebenen Fällen zwischen allen diesen Ideologienkomplexen besteht, ist eine historische Frage der Formationen, auf die wir hier unmöglich eingehen können. Der scharfe Gegensatz bei gleichzeitigen Parallelitäten gerade in dieser Frage zwischen Hellas und Israel bedarf keiner Erläuterung und gibt damit einen Hinweis auf die hier möglichen Variationen. Hier werden wir, soweit wir überhaupt auf konkrete Einzelheiten eingehen können, vor allem das Christentum ins Auge fassen, da in ihm, infolge des bereits zur Zeit seines Entstehens relativ stark ausgebildeten sozialen Daseins des Privatmenschen eine noch stärkere, deutlicher wahrnehmbare Linie zu den Entfremdungsproblemen der gegenwärtigen Kultur sichtbar wird als in anderen Religionen.

Für unseren Problemkreis ist dabei von höchster Wichtigkeit jene in der Geschichte sich immer wieder zeigende innere Differenzierung, die man allgemein als den Gegensatz von Sekte und Kirche zu bezeichnen pflegt. (Natürlich ist dieses Phänomen auch in anderen Religionen, die mit dem Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Universalität und auf institutionalisierte Kontinuität auftreten, vorhanden. Ebenso zeigt diese Gegensätzlichkeit in den verschiedenen Religionsent-



em sociedades desenvolvidas, sobretudo em períodos de sublevação, desempenhar um grande papel em como os estratos dirigentes de uma sociedade se portam para as religiões nela dominantes. Por mais importantes que possam, sob circunstâncias, tornar-se, por maiores que possam ser esses efeitos em longas evoluções em escala de séculos, também a influência de tais tendências pode se impor apenas mediada pelas alterações na vida cotidiana dos seres humanos. A descrença dos intelectuais apenas eleva-se a um estado de ânimo de massa socialmente relevante, a uma potência social, quando as novas verdades começam a se impor também na vida cotidiana, quando elas adquirem um significado tangivelmente importante para a práxis real nela exercida.

A vida real das religiões consiste, portanto, nessa sua universalidade, que está dirigida a dominar a vida como um todo de cada ser humano singular da população como um todo, de cima a baixo, da mais elevada questão da visão de mundo à mais simples relação do cotidiano. E essa universalidade se expressa em um sistema — potencialmente — universal de enunciados sobre a realidade (inclusa, naturalmente, a transcendência) e fornece, agora, com isso, coerentemente a partir deles, diretivas para a práxis como um todo de cada ser humano singular, inclusos os pensamentos e sentimentos que as determinam e acompanham. Toda religião contém, portanto, em si, o conjunto dos conteúdos que em uma sociedade normal costuma conter o sistema da superestrutura como um todo, o conjunto das ideologias. Qual relação que existe nos casos histórico-sociais dados entre todos esses complexos ideológicos, é uma questão histórica das formações que é impossível que possamos tratar aqui. A aguda oposição, pelo simultâneo paralelismo, precisamente nessa questão entre Hélade e Israel, não necessita de nenhuma explicação e dá uma referência dessas aqui possíveis variações. Aqui, tanto quanto podemos tratar de detalhes concretos, consideraremos antes de tudo o cristianismo, pois nele, como consequência de que já na época de seu surgimento uma relativamente mais intensamente desenvolvida existência social do ser humano privado torna visível um curso ainda mais intenso, mais nítido, para os problemas da alienação da cultura presente do que em outras religiões.

Para nosso círculo de problema é, além disso, da mais elevada importância aquela diferenciação interna seguidamente mostrada na histórica, que se costuma denominar de oposição de seita e igreja. (Naturalmente, esse fenômeno também existe em outras religiões que se apresentam com a pretensão de universalidade da sociedade como um todo e de continuidade institucionalizada. Igualmente essa opositividade mostra, nos diferentes desenvolvimentos

wicklungen sowohl verwandte wie verschiedene Züge. Wir können hier auf diese Unterschiede nur verweisen, aber auf sie nicht näher eingehen.) Da unser Ausgangspunkt die Wirkung auf das Alltagsleben der Menschen ist, taucht sogleich das Moment der Unmittelbarkeit auf, die für den ganzen Aufbau, für die gesamte Wirklichkeit der Religionen ebenso ausschlaggebend ist, wie für das Alltagsleben selbst. Diese Unmittelbarkeit ist eine gedoppelte: vor allem muß der Verkünder jeder religiösen Lehre als unmittelbares Sprachrohr der transzendenten Macht auftreten, d. h. mit dem Anspruch, daß das Verkündete keine bloß persönliche Ansicht, Erfahrung, Erlebnis, kein eigenes Denkergebnis sei, sondern die Offenbarung der jeweils geglaubten oder neu verkündeten transzendenten Macht. Diese Offenbarung muß deshalb geglaubt werden, weil sie eine Offenbarung ist; weder intellektuelle Beweise, noch sinnliche Evidenzen (wie in der Kunst) können als primäre Kriterien der Echtheit in Frage kommen. Nur durch einen solchen Glauben kann ein Geoffenbartes zum festen religiösen Besitz einer Gemeinde werden.

Sekte und Religion unterscheiden sich deshalb nicht in diesen ihren Grundlagen. Beide müssen sich auf geglaubte Offenbarungen stützen. Der wesentliche Unterschied ist bloß, daß die Sekten an der Unmittelbarkeit, an der permanenten und tief ins Allerpersönlichste hinunterreichenden Wirkung ihrer Lehren und deren Lebenskonsequenzen festhalten und daher nur diejenigen Menschen als ihnen zugehörig anerkennen, die restlos diese Lehren zum Leitfaden ihres eigenen Lebens machen. Dagegen ist jede Religion, die zur Kirche geworden ist, auf allgemeine Verbreitung gerichtet; sie muß darum die Zugehörigkeit teils objektiv organisiert zu Institutionen erheben, teils ist sie innerhalb dieser Universalität, um sie praktisch aufrechtzuerhalten, ihrem Anhang gegenüber stets zu großen Konzessionen in bezug auf Glauben und vor allem auf Lebensführung gezwungen. Diese schroffe Gegenüberstellung, so richtig sie in ihrer Allgemeinheit auch sei, würde, starr festgehalten und zu Ende geführt, den wahren Tatbestand im Verhältnis von Sekte und Kirche doch verfälschen. Vor allem: ein bestimmtes Element der Sektenglauben ist für jede Kirche, innerhalb einer jeden Kirche, letzten Endes unentbehrlich. Jede Kirche — wie auch die meisten weltlichen Massenbewegungen — entstehen »sektenhaft«, aus der Revolte einer gesellschaftlich-moralisch, den inneren Gegensätzlichkeiten der eigenen Formation gegenüber besonders empfindlichen Minorität. (Auch die erste Gemeinschaft um Jesu Verkündigung war zweifellos eine Sekte, erst mit dem Apostel Paulus zeigen sich die ersten, noch ziemlich unsicheren, oft noch immer sektenhaften Umrisse einer Kirche.) Weiter wäre es gerade vom Standpunkt des gesellschaftlich-geschichtlichen Wesens der Religion, von dem ihrer



religiosos, traços tanto similares quanto diferentes. Aqui podemos apenas remeter a essa diferença mas, não abordá-las mais de perto.) Já que nosso ponto de partida é o efeito sobre a vida cotidiana dos seres humanos, emerge de pronto o momento da imediaticidade que é igualmente decisivo para toda a estrutura, para a realidade como um todo, bem como para a própria vida cotidiana. Essa é uma dupla imediaticidade: antes de tudo, o pregador de toda doutrina religiosa tem de aparecer como porta-voz imediato do poder transcendente, *i.e.*, que o pregado não seja nenhuma opinião, experiência, vivência meramente pessoais, nenhum resultado de seu próprio pensamento, mas a revelação do poder transcendente no qual então se crê ou que recentemente se proclama. Essa revelação tem de por isso ser crida porque ela é uma revelação; nem provas intelectuais, nem evidências sensíveis (como na arte) podem entrar em consideração como critério primário da legitimidade em questão. Apenas através de uma tal fé pode uma revelação tornar-se posse religiosa segura de uma comunidade.

Seita e religião não se diferenciam, por isso, nessas suas bases. Ambas têm de se basear sobre revelações cridas. A diferença essencial é meramente que as seitas se apegam à imediaticidade, ao efeito permanente e profundo até ao mais pessoal de sua doutrina e das suas consequências de vida, e é por isso que apenas reconhecem como pertencentes a elas aqueles seres humanos que as fazem, sem atritos, guias de sua própria vida. Ao contrário, toda religião que se tornou uma igreja dirige-se a uma disseminação geral; ela tem de, para isso, em parte, elevar em instituições objetivamente organizadas o pertencimento, em parte, ela está no interior dessa universalidade, para se perpetuar na prática, é compelida sempre a grandes concessões ante seus seguidores em referência à crença e, antes de tudo, ao modo de vida. Essa brusca confrontação, por mais correta que seja em sua generalidade, seria, se a ela se mantém rigidamente e se a conduz até o fim, falsificadora do verdadeiro estado de fato na relação de seita e igreja. Antes de tudo: um determinado elemento da crença sectária é, no interior de toda igreja, por último, inevitável. Toda igreja — bem como a maior parte dos movimentos de massa mundanos — surge »sectariamente« a partir da revolta de uma minoria moral-social especialmente suscetível ante as opositividades internas da sua própria formação. (Mesmo a primeira comunidade para a anunciação de Jesus era sem dúvida uma seita; apenas com o apóstolo Paulo mostram-se os primeiros traços, ainda consideravelmente inseguros, com frequência ainda sectários, de uma igreja.) Além do mais, seria falso, do ponto de vista da essência histórico-social da religião, de sua

sozialen Funktion aus falsch, eine »echte« Religiosität der Sekten gegen die erstarrte, erstarrende, verdinglichende Routine der Kirchen einseitig in den Vordergrund zu stellen. Es ist richtig, daß das Sektenhafte am Anfang einer jeden neuen Religion steht, ebenso, daß sie bei allen Übergängen solcher Impulse bedarf, um sich einem radikal erneuerten Alltagsleben entsprechend zu regenerieren, jedoch nur die Kirche ist imstande, das religiöse Gerichtetsein auf die gesellschaftliche Gesamtheit, auf die Lebensführung aller Menschen auszudehnen. Eine Kirche ist, sagt Max Weber, »eine Gnadenanstalt, die ihr Licht über Gerechte und Ungerechte scheinen und gerade die Sünder am meisten unter die Zucht des göttlichen Gebots nehmen will.«[861]

Wir stehen also vor dem echten, gesellschaftlich-geschichtlichen Widerspruch, daß einerseits das Entstehen, die innere Erneuerung einer Kirche, zumeist von sektenhaften Tendenzen ausgeht, daß aber andererseits die gesellschaftlich-geschichtliche Lebensfähigkeit einer solchen Richtung sich dadurch erhalten und entwickeln kann, daß sie sich den realen Lebensbedürfnissen der Zeitwende, so wie sie sich im wirklichen Alltagsleben der Alltagsmenschen äußern, anpaßt, deren wichtigste Bestrebungen zum wesentlichen Inhalt der religiösen Erneuerung, der religiösen Wiedergeburt macht, was der Regel nach unmöglich ist, ohne gerade auf jene Offenbarungsinhalte zu verzichten — besser gesagt: ohne sie zu sozialen Kompromissen zu verwässern —, die ursprünglich den unmittelbar hinreißenden Inhalt der religiösen Erneuerung ausgemacht haben. Es wäre sicher lehrreich, die Geschichte jener Wandlungen ausführlich zu analysieren, in der die Parusie, das Ende dieser Welt mit dem Jüngsten Gericht in eine für das Alltagsleben immer unverbindlichere »zeitlose« Ferne verschoben wurde, in der die Verwandlung der Jesus-Sekte in Israel zur Weltkirche des Christentums geworden ist. Ohne die Möglichkeit zu besitzen, die sehr komplizierte und höchst umstrittene Geschichte der Verschiebung der Parusie ins zeitlich völlig Unbestimmte auch nur skizzenhaft verfolgen zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß auch diese Entwicklung einen tiefen sozialen Widerspruch in sich enthielt. Bei der Analyse der nachapostolischen Schriften schreibt Buonaiuti darüber: »Wenn Gott eines Tages in der Welt das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens einrichten wird, wird er es dann tun, indem er eine wahrhaft empirische Gleichheit und Solidarität einführt, die auf einem gleichen Anteil an den Gütern der Welt beruhen, oder wird er es vielmehr tun, indem er das absolute Gesetz der Liebe und der Brüderlichkeit einführt, das Unterschiede der Kasten und der Klassen nicht berücksichtigt, da diese das geistige Schicksal der Menschen nicht

861 {35} Ebd., S. 812.



função social, contrapor unilateralmente e em primeiro plano uma religiosidade »autêntica« das seitas à rotina petrificada, petrificadora, coisificante da Igreja. É correto que o sectarismo está no começo de cada religião, que ela tem necessidade em todas as transições de impulsos desse tipo para se regenerar em correspondência a uma radical renovação da vida cotidiana, contudo apenas a igreja, o religioso ser-dirigido à totalidade (*Gesamtheit*) social, é capaz de se expandir ao modo de vida de todos os seres humanos. Uma igreja, diz Max Weber, é »uma instituição dispensadora de graça, que deixa sua luz brilhar sobre justos e injustos e quer conduzir precisamente os pecadores à observação dos mandamentos divinos.«[862]

Estamos, portanto, diante de uma autêntica contradição, sócio-histórica, que por um lado, o surgir, a renovação interior de uma igreja, na maior parte das vezes, inicia-se de tendências sectárias que, todavia, por outro lado, a viabilidade histórico-social de uma tal direção pode se preservar e se desenvolver ao colher as necessidades reais de vida na época de mudança tal como se expressam na vida cotidiana real dos seres humanos cotidianos, cujos esforços mais importantes fazem o conteúdo essencial da renovação religiosa, do renascimento religioso, o que de regra é impossível sem renunciar — melhor dito: sem diluí-los em compromissos sociais — que originalmente perfaziam o conteúdo imediatamente arrebatador da renovação religiosa. Seria certamente instrutivo analisar detalhadamente a história daquelas mudanças nas quais a parúsia, o fim deste mundo com o juízo final, foi deslocada a uma, para a vida cotidiana sempre sem garantias, distância »atemporal«, na qual a transformação da seita-Jesus em Israel se tornou a igreja mundial do cristianismo. Sem possuir a possibilidade, nem sequer esquematicamente, de poder acompanhar a história muito complicada e muitíssimo disputada do deslocamento da parúsia a um temporal plenamente indeterminado, que seja apenas indicado que também esse desenvolvimento conteve em si uma profunda contradição social. Na análise dos escritos pós-apostólicos, Buonaiuti escreve sobre isso: »Quando Deus um dia estabelecer no mundo o reino da justiça e da paz, fá-lo-á na medida em que introduz uma igualdade e solidariedade verdadeiramente empíricas, baseadas na participação igualitária nos bens do mundo ou, ao contrário, na medida em que introduz a lei absoluta do amor e da fraternidade que não considera as diferenças de casta e de classe, já que estas não deveriam pesar no destino espiritual

862 {35} Weber: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol II. Ed. UnB, Brasília, 1999, p.402-3.

belasten dürfen? Diese beiden Strömungen beherrschen die Geschichte des Christentums im zweiten Jahrhundert.«[863] Diese Fragestellung zeigt ganz klar, was für soziale Hoffnungen der Unterschichten an die nahe Parusie geknüpft waren, daß also nur die Verschiebung ihres Datums ins Unbestimmte die religiöse Vorherrschaft ihrer Loslösung von einer gesellschaftlichen Umsetzung sichern konnte; wodurch natürlich auch die ursprüngliche plebejische Sektenhaftigkeit verblaßt, um einem stärker organisierten modus vivendi mit den Besitzenden Platz zu machen. Der Einfachheit willen sei hier nur noch auf den Gestaltwandel der calvinistischen Prädestinationslehre hingewiesen. Jeder weiß, daß die protestantische Bewegung sich ursprünglich in erster Reihe gegen die Institutionalisierung des Heils der Seele gerichtet hat, deren verdinglichende Wirkungen, wie wir gesehen haben, bereits zu ihrem Zur-Ware-Werden, zu einem Waren- und Geldverkehr mit ihm geführt haben. Indessen reichte ein bloßes Verwerfen der »Mißbräuche« für diese Erneuerung ideologisch nicht aus; an die Stelle der alten, verkommenden Vorstellung vom Heil der Seele mußte etwas radikal Neues gesetzt werden, um den Menschen eine — dem Wandel der Zeiten entsprechende — neue transzendente Vision ihres jenseitigen Schicksals zu geben. Calvin war hier der weitaus radikalste. Er verwarf jede Möglichkeit, für die Menschen dieses ihr Schicksal innerhalb ihres irdischen Menschendaseins zu erkennen. »Er verwirft«, sagt Max Weber, »prinzipiell die Annahme: man könne bei anderen aus ihrem Verhalten erkennen, ob sie erwählt oder verworfen seien, als einen vermessenen Versuch in die Geheimnisse Gottes einzudringen. Die Erwählten unterscheiden sich in diesem Leben äußerlich in nichts von den Verworfenen«. Die Ausbreitung des Calvinismus führte indessen mit gesellschaftlicher Notwendigkeit zu einer entschiedenen Modifikaton. Für die Menschen des neuen, sich kapitalisierenden Alltags war nicht nur die alte, verkommene, feudale Form der certitudo salutis untragbar geworden, sie wünschten zugleich eine neue, den entstehenden neuen Lebensformen entsprechendere positive Verfassung. Max Weber beschreibt diesen früh einsetzenden Umwandlungsprozeß so: »Soweit dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben wurde, treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zur Pflicht gemacht, sich für erwählt zu *halten* und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen ... Die Mahnung des Apostels zum Festmachen der eigenen Berufung wird also hier als Pflicht, im täglichen Kampf sich die subjektive Gewißheit der eigenen Erwähltheit und Rechtfertigung zu erringen, gedeutet. An Stelle der demütigen

863 {36} Buonaiuti: Geschichte des Christentums I., Bern, 1948, S. 63.



dos seres humanos? Ambas essas correntes dominam a história do cristianismo no segundo século.«[864] Essa colocação da questão mostra de todo claramente o que, para as esperanças sociais dos estratos inferiores, estava atado à proximidade da parúsia; que, portanto, apenas o adiamento de sua data ao indeterminado pôde assegurar o domínio religioso de sua dissociação de uma conversão social; com o que, naturalmente, empalidece a sectaridade plebeia originária para abrir espaço a um *modus vivendi* mais intensamente organizado com os possuidores de bens. Para simplificar, apenas seja aqui apontada a transformação da forma da doutrina da predestinação calvinista. Todos sabem que o movimento protestante se dirigiu, em primeiro lugar, contra a institucionalização da salvação da alma, cujos efeitos coisificantes, como vimos, haviam conduzido já ao seu tornar-se-mercadoria, a um intercâmbio de mercadorias e dinheiro. Todavia, não era ideologicamente suficiente, para essa renovação, um mero rejeitar dos »abusos«; no lugar da velha, depravada representação (*Vorstellung*) da salvação da alma tinha de ser posto algo radicalmente novo para dar aos seres humanos uma nova — correspondente à transformação dos tempos — visão transcendente de seu destino no além. Calvino foi aqui, de longe, o mais radical. Ele recusou toda possibilidade para os seres humanos reconhecerem esse seu destino no interior de sua existência humana terrena. »Ele rejeita«, diz Max Weber, »por princípio a suposição de que nos outros se possa reconhecer pelo comportamento, se são eleitos ou condenados, presunçosa tentativa de penetrar nos mistérios de Deus. Nesta vida, os eleitos em nada diferem externamente dos condenados«. A disseminação do calvinismo conduziu, enquanto isso, com uma necessidade social, a uma modificação decisiva. Para os seres humanos do novo cotidiano que se tornava capitalista, não apenas a antiga, depravada, forma feudal da *certitudo salutis* era intolerável, eles, ao mesmo tempo, queriam uma nova, positiva, disposição mais correspondente às novas formas de vida que surgiam. Max Weber assim descreve esse processo de transformação que cedo começou: »Com efeito, na medida em que a doutrina da predestinação não se altera, nem se atenua nem é fundamentalmente abandonada, surgem na cura de almas dois tipos básicos de aconselhamento, muito característicos e mutuamente relacionados. De um lado, torna-se pura e simplesmente em dever *considerar-se* eleito e de repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo. (...) A exortação do apóstolo a ›se segurar‹ no chamado recebido é interpretada aqui, portanto, como dever de conquistar na luta do dia a dia a certeza subjetiva da própria eleição e justificação. Em lugar dos pecadores humildes

864 {36} Buonaiuti: Geschichte des Christentums, vol. I. A. Francke Verlag, Berna, 1948, p.63. {Nota da tradução} Scarponi (p.698) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1231), em Benseler, em Scarponi (p.676), em Morbois (p.407) e em Chicote (p.156).

Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen ›Heiligen‹ gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu *erlangen*, als hervorragendstes Mittel *rastlose Berufsarbeit* eingeschärft.«[865] Wie insbesondere die bis zum Vorabend unserer Tage reichende Frühgeschichte dieser Ideologie in den Vereinigten Staaten zeigt, wurde im Alltagsleben die erfolgreiche kapitalistische Tätigkeit zum deutlichen, gesellschaftlich allgemein anerkannten Kennzeichen der certitudo salutis. Auch diese Bewegung zeigt, wie die kirchlichen Verallgemeinerungen eine Steigerung der Verdinglichung in der Struktur der religiösen Ideologie mit sich führen. Diese »gesicherte« Form der certitudo salutis verlangt nicht nur zwei Verdinglichungen, die der irdischen Lebensführung und die des Heils, sondern ist auch eine Steigerung der verdinglichenden Tendenz selbst im Vergleich zu Calvins ursprünglicher, radikal transzendent-irrationalistischen Konzeption.

Solche Entwicklungen zeigen nicht bloß das Verblassen von höchst radikalen Verkündigungen. Es erscheint in ihnen zugleich die gedoppelte Heilsperspektive einer Differenzierung, die im religiösen Verhalten vom überspannten Maximum bis zu einem noch heilsicheren Minimum reicht. Buonaiuti zeigt, daß die dezidierte Wendung zu einer solchen Differenzierung mit der Konstantinischen Rezeption des Christentums, mit seiner Erhebung zur Staatsreligion eng zusammenhängt. Er zitiert dabei die Betrachtungen des Eusebius von Caesarea über die religiöse Normalität dieser radikal dualistischen Anleitung zur Lebensführung. Die christliche Lebensführung hat danach zwei distinktverschiedene Normen: »Die eine führt über die Natur hinaus, hat nichts zu tun mit der gewohnten und normalen Lebensweise. Sie gestattet die Ehe nicht, noch das Zeugen von Kindern. Den Erwerb von Eigentum duldet sie nicht. Sie verwandelt die Lebensgewohnheiten der Menschen von Grund auf und macht, daß sie, von himmlischer Liebe angespornt nur noch Gott dienen … Doch gibt es ein anderes Leben, das die Rechte und Pflichten des staatlichen und sozialen Lebens des Menschengeschlechtes nicht verwirft. Heiraten, Kinder zeugen, seinem Beruf nachzugehen, sich den Gesetzen des Staates unterwerfen und in jeder Hinsicht die Aufgaben des normalen Bürgers erfüllen, sind Äußerungen des Lebens, die sich mit dem christlichen Glauben völlig vereinbaren lassen, wenn sie an den festen Vorsatz gebunden sind, die Frömmigkeit und die Hingabe an den Herrn zu bewahren.«[866]

865 {37} Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, 1920, S. 103 und S. 105.

866 {38} Buonaiuti: Geschichte des Christentums I., Bern, 1948, S. 354.



a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, criam-se dessa forma aqueles ›santos‹ autoconfiantes, com os quais toparemos outra vez, na figura dos comerciantes puritanos da época heroica do capitalismo, rijos como aço, e em alguns exemplares isolados do presente. E, do outro lado, distingue-se *o trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente para se *conseguir* essa autoconfiança.«[867] Como em especial mostra nos Estados Unidos a proto-história dessa ideologia, que alcança até às vésperas de nossos dias, a atividade capitalista exitosa tornou-se na vida cotidiana em traço nítido, reconhecido socialmente em geral, da *certitudo salutis*. Também esse movimento mostra como as generalizações da igreja conduzem a uma intensificação da coisificação na estrutura da ideologia religiosa. Essa forma »assegurada« da *certitudo saludis* requer não apenas duas coisificações, a do modo de vida terreno e a da salvação, mas é também uma intensificação da própria tendência coisificante em comparação com a concepção originária, radicalmente irracionalista-transcendente, de Calvino.

Tais desenvolvimentos mostram não apenas o desvanecer de pregações altamente radicais. Neles também aparece, ao mesmo tempo, a dupla perspectiva de salvação em uma diferenciação que alcança, no comportamento religioso, de um máximo hipostasiado a um mínimo que ainda assegura a salvação. Buonaiuti mostra que a virada decisiva a uma tal diferenciação se conecta intimamente com a recepção constantiniana do cristianismo, com sua elevação a religião de Estado. Sobre isso ele cita as considerações de Eusébio de Cesareia sobre a normalidade religiosa dessa instrução radicalmente dualista do modo de vida. O modo de vida cristão tem, com isso, duas normas distintamente diferentes: »Aquela que conduz para além da natureza, que não tem nada a ver com o modo de vida habitual e normal. Ela não permite nem o matrimônio nem a geração de filhos. Não tolera a aquisição de propriedade. Transforma os hábitos de vida dos seres humanos desde o fundamento e faz com que eles, estimulados pelo amor divino, apenas sirvam a Deus (...) Mas existe outra vida que não rejeita os direitos e deveres da vida estatal e social da humanidade. Casar, ter filhos, seguir sua profissão, subjugar-se às leis do Estado e cumprir em todo sentido as tarefas de um cidadão normal são expressões da vida que se deixam plenamente reconciliar com a crença cristã se são firmemente ligadas ao propósito de preservar a piedade e a devoção ao Senhor.«[868]

867 {37} Weber: A ética protestante e o »espírito« do capitalismo. Companhia das Letras, São Paulo, 2004, p.101-2. {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.699) inseriu neste parágrafo uma segunda quebra que não está presente no manuscrito (p.1233), em Benseler, em Scarponi (p.677), em Morbois (p.408) ou em Chicote (p.158).

868 {38} Buonaiuti: Geschichte des Christentums, vol. I. A. Francke Verlag, Berna, 1948, p.354. {Nota da tradução} Schneider (p.700) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1234), em Benseler, em Scarponi (p.678), em Morbois (p.409) e em Chicote (p.159).

Dabei ist es entscheidend wichtig, daß beide Normen als echt christlich nebeneinander existieren sollen und können. Zur Zeit der Verkündigung von Jesu selbst drückt der Ausdruck »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist« bestenfalls die völlige religiöse Gleichgültigkeit allem bloß Irdischen gegenüber aus. Wo es zur moralischen Praxis kommt, muß der reiche Jüngling, der zwar die Gesetze genau einhält, aber nicht imstande ist, sein Vermögen unter den Armen zu verteilen, sich beschämt und unerlöst von Jesus wegschleichen. Die eben angedeutete gedoppelte Allgemeinheit des Christentums gibt ihm aber bereits die Möglichkeit ohne solche Opfer ein vollwertiges Mitglied (wenn auch, wie die Mehrheit der Menschen, zweiten Ranges) der Kirche zu werden. Das sehr früh einsetzende organisatorische Geschick der Kirche konnte in normalen Zeiten durch die Mönchsorden die religiös Anspruchsvolleren in ihr Gesamtsystem restlos integrieren. Daß dabei auch hier einerseits Kompromisse, Reduktionen der genuinen (Sekten-)Religiosität ins glatt Integrierbare vollzogen werden mußten, zeigt das Schicksal des Franz von Assisi am plastischsten. Wo dies nicht möglich war, entstanden zumeist blutig unterdrückte Sektenbewegungen, wie während des ganzen Mittelalters. In ihnen äußert sich der hier überall vorhandene Zusammenhang zwischen den vitalen Widersprüchen des Alltags und den spontan aktuellen religiösen Bedürfnissen.

Diese Widersprüche äußern sich vor allem darin, daß die Religiosität der Sekten so häufig mit Explosionen des plebejischen Alltags, mit dessen unmittelbar materiellen Bedürfnissen zusammenfiel. Anfangs gingen mit vielen Krisen allmählich die ursprünglich plebejischen Sekten in der konstantinischen Staatskirche auf, im Mittelalter rebellierten diese oft ganz offen gegen eine angeblich christliche, feudale Gesellschaftshierarchie. Erst mit der Entstehung des Kapitalismus kommt es zu vollkommen neuen Formen, in denen sich jedoch — mutatis mutandis — ähnliche Transformationen von Sektenartigkeit zur Kirchenhaftigkeit wiederholen. Je mehr der Kapitalismus die ganze Gesellschaft durchdringt, ihr gesamtes Alltagsleben seinen Gesetzen unterwirft, desto größer wird der Abstand zwischen subjektiv aufrichtigem religiösem Glauben und Kirchenzugehörigkeit. Leider gibt es über dieses so wichtige Problem so gut wie gar keine auch nur einigermaßen zuverläßige empirisch-soziologische Untersuchung, so daß wir selbst über die Gegenwart sehr wenig Konkretes wissen; weder über die Größenordnung der wirklich Gläubigen innerhalb der Kirche, noch woran ihre Mitglieder glauben oder zweifeln, warum sie der Kirche noch angehören etc. Nur um etwas wie eine Andeutung der hier erwachsenden Probleme zu geben, führe ich einige Bemerkungen Max Webers über diesen Komplex an, so über Religiosität als Snobismus der Intellektuellen, »um ihr inneres Ameublement stilvoll mit garantiert echten



Disso é decididamente importante que ambas as normas possam e devam existir lado a lado como autenticamente cristãs. Na época da pregação do próprio Jesus, a expressão »dai a César o que é de César« expressava, no melhor dos casos, a completa indiferença religiosa ante o meramente terreno. Quando se trata da práxis moral, o jovem rico que, de fato, respeita precisamente as leis mas não é capaz de distribuir entre os pobres sua fortuna, tem de afastar-se envergonhado e não redimido de Jesus. A há pouco indicada dupla generalidade do cristianismo já dá a ele a possibilidade de, sem tais sacrifícios, tornar-se um membro pleno da Igreja (mesmo se, como a maioria das pessoas, de segunda classe). O talento organizador da Igreja, que se manifesta muito cedo, pôde, em épocas normais, integrar sem atrito, através das ordens monásticas, os mais religiosamente exigentes no seu sistema como um todo. Que com isso, também aqui, por um lado, tiveram de ser consumados compromissos interiores, reduções da genuína religiosidade (das seitas) ao integrável sem atritos, mostra plasticamente o destino de Francisco de Assis. Quando isso não era possível, surgem na maioria dos casos movimentos sectários brutalmente suprimidos, como durante toda a Idade Média. Neles se expressa a conexão, aqui presente por todos os lados, entre as contradições vitais do cotidiano e as atuais necessidades religiosas espontâneas.

Essas contradições se expressam antes de tudo em que a religiosidade das seitas coincidiu com tanta frequência com as explosões do cotidiano plebeu, com as necessidades materiais imediatas delas. No início, as seitas originárias plebeias gradualmente brotavam, com muitas crises, na igreja estatal constantiniana, na Idade Média elas com frequência se rebelavam de todo abertamente contra uma hierarquia social feudal, alegadamente cristã. Apenas com o surgimento do capitalismo chega-se a formas absolutamente novas nas quais, todavia — *mutatis mutandis* — repetem-se transformações similares da sectariedade à igreja. Quanto mais o capitalismo penetra toda a sociedade, submete às suas leis toda a sua vida cotidiana, tanto maior se torna a distância entre a crença religiosa subjetiva sincera e o pertencimento à igreja. Infelizmente, sobre esse problema tão importante, não há quase nenhuma investigação sociológico-empírica mesmo que apenas razoavelmente confiável; assim, mesmo sobre o presente, sabemos muito pouco de concreto tanto sobre a ordem de grandeza dos realmente crentes no interior da igreja, quanto sobre o que seus membros creem ou duvidam, por que eles ainda pertencem à igreja, etc. Apenas para dar algo como uma sugestão dos problemas que aqui se elevam, citarei algumas observações de Max Weber sobre esse complexo, assim, sobre a religiosidade como esnobismo de intelectuais »visando equipar o seu mobiliário interior com estilo, com equipamentos

alten Gerätschaften auszustatten«[869]; so über einen Handlungsreisenden in den USA, der ihn im Zug aufklärt: »Herr, meinethalben mag jeder Mann glauben oder nicht glauben was immer ihm paßt; aber: wenn ich einen Farmer oder Kaufmann sehe, der überhaupt keiner Kirche angehört, so ist er mir nicht für 50 Cts gut: - *was kann ihn veranlassen, mich zu bezahlen, wenn er an gar nichts glaubt*?«[870]; so über eine Baptistentaufe, die erfolgt ist, weil der Betreffende eine Bank aufmachen wollte, und zwar in einer Gegend, wo es sehr wenig Baptisten gibt. Durch die Taufe bekommt er jedoch ihre Kundschaft, weil die der Taufe vorangehende genaue Untersuchung des Lebenswandels »als eine derart absolute Garantie der ethischen Qualitäten eines Gentleman, vor allem: der geschäftlichen, gelte, daß dem Betreffenden die Depots der gesamten Umgegend und schrankenloser Kredit konkurrenzlos sicher seien. Er sei ein ›gemachter Mann‹«[871].

Die Weberschen Beispiele sind vielleicht Extreme, aber ebenso sicher so beschaffen, daß sie in der Masse der Kirchenanhänger einen nicht unbeträchtlichen Prozentsatz ausmachen. Die heutige Kirche bestimmt freilich weitaus weniger die Alltagserscheinungen des gesellschaftlichen Lebens als im Mittelalter. Dort mußte man, wenigstens dem äußeren Anschein nach, glaubender Kirchenanhänger sein, um seine Lebensfunktionen in der Standeshierarchie überhaupt ausüben zu können, und der Verdacht, ein Ketzer zu sein, konnte sehr oft die gesellschaftliche, ja die physische Existenz gefährden. Im Kapitalismus ist diese Gefahr zwar abgeschwächt, aber nur abgeschwächt, keineswegs vollständig verschwunden, wenn auch inquisitionsartige Sanktionen nicht mehr eingesetzt werden können. Daß aber die von Max Weber zuletzt erwähnten Verhaltensarten Massenstimmungen ausdrücken, zeigt in unseren Tagen das Beispiel des höchst geschickten sozialdemokratischen Manipulanten Herbert Wehners, der in Durchführung des Godesberger Programms sich veranlaßt sah, auch Kirchenpredigten zu halten. Zu den Weberschen massiv materiellen Interessen tritt also hinzu, daß man, um als gesellschaftlich comme il faut zu gelten, eine gewiße »gläubige« Zugehörigkeit zu einer Kirche öffentlich markieren muß. Es waren im 17.-18. Jahrhundert ideologische Kämpfe nötig, um gesellschaftlich glaubhaft zu machen, daß Religionslosigkeit oder gar Atheismus überhaupt mit einem sittlichen Leben vereinbar seien. Der höfische Atheismus des 18. Jahrhundert hat in bestimmten, politischsozial sogar progressiven Kreisen diese Vorurteile unterstützt; man denke an die »Räuber«, an die Attacken Robespierres gegen das »Aristokratische« am Atheismus. Erst mit der Verbreitung des Atheismus in der revolutionären Arbeiterbewe-

869 {39} Max Weber, a. a. O., S. 252.
870 {40} Ebd., S. 209.
871 {41} Ebd., S. 210.



antigos garantidamente genuínos«[872]; assim, sobre um caixeiro-viajante nos EUA que, no trem, esclarece: »Senhor, por mim todo ser humano pode acreditar ou não acreditar no que sempre lhe prouver; porém: se vejo um fazendeiro ou um comerciante que de fato não pertence a nenhuma igreja, para mim ele não vale cinquenta centavos: - *o que pode fazer com que me pague, se não acredita em nada?*«[873]; da mesma maneira acerca de um batismo batista que teve lugar porque a pessoa em questão queria abrir um banco em uma região em que havia, de fato, poucos batistas. Através do batismo ele obtém, todavia, sua clientela porque a precisa investigação que precede ao batismo »vale como uma garantia tão absoluta das qualidades éticas de um cavalheiro, antes de tudo: das qualidades comerciais, que o implicado teria assegurados sem concorrência os depósitos de todo o entorno e um crédito ilimitado. Ele seria um ›homem bem-sucedido‹«[874].

Os exemplos de Max Weber são, talvez, extremos, mas igualmente certo perfazerem, na massa dos seguidores da igreja, uma porcentagem não insignificante. A igreja de hoje determina, admissivelmente, amplamente menos os fenômenos cotidianos da vida social que na Idade Média. Então, ao menos se teria de ser na aparência externa um crente seguidor da igreja para poder, em geral, ter um cargo na hierarquia estamental, e a suspeita de ser um herege podia com muita frequência ameaçar a existência social, quando não, física. No capitalismo esse perigo foi reduzido, mas apenas reduzido; de modo algum desapareceu, mesmo se as sanções de tipo inquisitorial não possam mais ser empregadas. Que, todavia, os tipos de comportamento mencionados por último por Max Weber expressa um estado de ânimo de massa, mostra em nossos dias o exemplo do manipulador socialdemocrata altamente hábil, Herbert Wehners que, visando induzir a implementação do Programa de Godesberger, até mesmo pronunciou prédicas em igrejas. Aos interesses materiais de massa, de Weber, adiciona-se que, para ser socialmente avaliado *comme il faut*, tem-se de marcar publicamente um certo pertencimento »crente« a uma igreja. Foram necessárias, nos séculos 17 e 18, lutas ideológicas para fazer socialmente crível que a irreligiosidade ou até mesmo o ateísmo em geral seriam compatíveis com uma vida moral. O ateísmo cortesão do século 18 apoiou em determinados círculos, mesmo progressistas sócio-politicamente, esses preconceitos; pense-se em »Os bandidos«, nos ataques de Robespierre contra o »aristocrático« do ateísmo. Apenas com a difusão do ateísmo no movimento revolucionário dos tra-

872 {39} Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. J. C. B. Mohr, Tübingen, p.252.
873 {40} Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. J. C. B. Mohr, Tübingen, p.209.
874 {40} Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. J. C. B. Mohr, Tübingen, p.210.

gung des 19. Jahrhunderts, als Weltanschauung einer völlig diesseitigen, irdischen Erfüllungm aller berechtigten menschlichen Bestrebungen, entstand eine kräftige Gegenbewegung, die natürlich auch auf das bürgerliche Freidenkertum abfärbte; immerhin bewahrte, wie gezeigt wurde, das Niels-Lyhne-Schicksal eines Outcasttums eine gewiße gesellschaftliche Typik.

Doch war es für die ideologische Widersprüchlichkeit dieser Periode charakteristisch, daß die — als tragisch gefaßte — praktische Unvereinbarkeit der Nachfolge der ethisch-menschlichen Verkündigung Jesu mit der bestehenden Gesellschaft von den bedeutenden Dichtern wiederholt und ausdrucksvoll gestaltet wurde; wir haben schon früher auf Dostojewski und Tolstoi hingewiesen. Der hier dargestellte Widerspruch ist ein echter und ist darum geeignet, auf das von uns soeben aufgezeigte, innerlich widerspruchsvolle und zugleich unaufhebbare Verhältnis ein neues gesellschaftlich-geschichtliches Licht zu werfen. Wir meinen die unzerstörbare Faszination, die seit fast zwei Jahrtausenden von dem Persönlichkeitsbild des neutestamentarischen Jesus ausstrahlt. Es hätte hier keinen Sinn, auf die groben Widersprüche — deren Nebeneinander sich von magischem Wundertätertum bis zur Verkündigung einer hochwertigen rein menschlichen Tätigkeit ausdehnt, — näher einzugehen. Die verschiedenen Perioden haben ja dieses sachlich so unvereinbare Material stets den jeweils brennenden Gegenwartsbedürfnissen entsprechend verschieden ausgelegt, und das so lange Lebendigbleiben der Jesus-Gestalt ist nichts anderes als die — großen inneren Wandlungen unterworfene — gesellschaftliche Kontinuität derartiger Interpretationen. In der Langlebigkeit dieses Bildes drückt sich der Doppelcharakter der Sektenreligiosität, ihre Kraft und ihre Schwäche simultan aus. Die Kraft entspringt daraus, daß die echten, die Gesellschaft stark bewegenden, oft erschütternden Sekten von den wirklichen, größere, erwecktere Menschengruppen tief bewegenden Widersprüchen ausgehen, für diese einen menschenwürdigen, die vorherrschenden Verdinglichungen und Entfremdungen sprengenden Ausweg suchen. Daraus folgt, was bereits in der Wirksamkeit Jesu plastisch hervortrat, ihre vorwiegend plebejische Orientiertheit, denn auch dort, wo die entscheidenden Formulierungen der Sektenlehre unmittelbar von Intellektuellen ausgehen (Thomas Münzer) sind Ausgangspunkt, Gedankenrichtung, Zielsetzung, doch plebejischen Charakters. Das ist nur allzu leicht verständlich. Eine Gesellschaftsform mag sich im Auflösungszustand befinden; dieser wird jedoch vor allem in den unteren Schichten als die Erschütterung aller Existenzgrundlagen erlebt, während die oberen Nutznießer dieses Prozeßes von ihm relativ weniger intensiv berührt bleiben können (man denke etwa daran, wie die Vernichtung der ursprünglichen, relativen, Gleichheit des Parzellenbesitzers auf die Polisbürger in Athen und in



balhadores do século 19, enquanto concepção de mundo de uma completamente secular, mundana, satisfação de todas as intenções legitimamente humanas, surge um poderoso contramovimento que, naturalmente, também desbotou o livre pensamento burguês; tal como foi mostrado um certo típico social no destino-Niels-Lyhne de um *outcast*.

Contudo, para a contraditoriedade ideológica desse período foi característico que a incompatibilidade prática — apreendida como trágica — da sucessão da pregação humano-ética de Jesus com a sociedade existente foi repetida e expressamente configurada por significativos autores; já em precedência indicamos Dostoiévski e Tolstoi. A contradição aqui exposta é autêntica e, portanto, adequada a lançar uma nova luz sócio-histórica sobre a relação, por nós há pouco apontada, internamente plena de contradição e ao mesmo tempo inexorável. Pensamos na indestrutível fascinação que há quase dois mil anos exsuda a figura da personalidade do Jesus do Novo Testamento. Não teria aqui nenhum sentido tratar mais de perto das grosseiras contradições — cuja justaposição se estende do perpetrador de milagres até a pregação de uma atividade altamente valiosa puramente humana. Os diferentes períodos têm interpretado esse material, de fato tão incompatível, sempre diferentemente, em correspondência às então candentes necessidades do presente e o permanecer vivo por tanto tempo da figura de Jesus não é outra coisa que — submetida a grandes transformações internas — a continuidade social de tais interpretações. Na longevidade dessa figura, expressa-se o duplo caráter da religiosidade das seitas, sua força e sua simultânea fraqueza. A força brota de que as seitas autênticas, com frequência devastadoras, que movem intensamente a sociedade, partem de contradições reais que movem profundamente grupos maiores de inspirados seres humanos para que busquem saída, digna de humanos, que exploda as coisificações e alienações dominantes. Disso se segue, como salienta plasticamente a efetividade de Jesus, sua orientação prevalentemente plebeia, pois mesmo ali, onde as formulações decisivas das doutrinas da seita imediatamente partem de intelectuais (Thomas Münzer), ainda assim são de caráter plebeu o ponto de partida, a direção do pensamento, a posição de finalidade. Isso é muito facilmente compreensível. Uma forma social pode encontrar-se em condição de dissolução; isto, todavia, é vivenciado antes de tudo pelos estratos inferiores como abalo de todas as suas bases de existência, enquanto os superiores, beneficiários desse processo, podem permanecer relativamente menos tocados por ele (pense-se, por exemplo, em como a destruição da relativa igualdade originária dos proprietários de parcelas teve efeito sobre os cidadãos em Atenas e

Rom gewirkt hat). Aber auch bei jeder wachsenden Ungleichheit, auch wenn sie sich nicht zu einer akuten Gesellschaftskrise entwickelt, müssen die Reaktionen sozial ähnlich sein. Niemand wird behaupten, daß eine ideologisch-religiöse plebejische Opposition, die hier anknüpft, unbedingt und immer sich auf Jesus berufen müßte, auch wenn sie dabei, naturgemäß, an die Bibel anknüpft. Man denke etwa an die, von uns in anderen Zusammenhängen angeführten Verse: »Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?«

Es ist aber ebenso offensichtlich, daß das Verjagen der Händler aus dem Tempel, das Gespräch mit dem reichen Jungen, die Bergpredigt etc. im großen Maßstabe Anknüpfungspunkte solcher Art liefern konnten und tatsächlich geliefert haben. Je nach aktuellem Bedürfnis, nach aktuellen Zielsetzungen, nach Klassenlage der Auswählenden etc. entstehen höchst verschiedene Jesus-Bilder. Keineswegs ist jeder Traktat über die Nachfolge seines Lebens im unmittelbaren Sinn auf Umsturz gerichtet; sie haben trotzdem eine gemeinsame, gegen die verdinglichenden und durch deren Vermittlung entfremdenden Wirkungen der von den Kircheninstanzen theoretisch wie praktisch kultivierten Bibelauslegungen gerichtete Intentionen. Meister Eckhard war z. B. im unmittelbar-gesellschaftlichen Sinn gewiß kein Revolutionär. Doch greift er in einer Predigt, die, nicht zufällig, die Vertreibung der Händler aus dem Tempel zum Gegenstand hat, die sogenannten guten Werke als Verdinglichungen und Entfremdungen, als Abwege von der wahren Nachfolge Jesu an: »Seht, liebe Kinder, alles dies sind *Kaufleute*: die sich hüten vor groben Sünden, und wären gern gute Leute und tun ihre Werke Gott zu Ehren, als Fasten, Wachen, Beten und was sonst, allerhand guter Werke: und tun sie doch in der Absicht, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe, oder ihnen tue, was ihnen lieb ist. Kaufleute sind das alle! Ganz im groben Sinn.«[875] Da nun die Menschen des Alltagslebens mit dem, was sie vom jeweiligen Stand der ökonomischen Entwicklung aus entfremdet und erniedrigt, in ihrer menschlichen Existenz gefährdet, ja zugrunde richtet, in unmittelbarer Beziehung stehen, wirken solche Predigten mit der Einstellung auf die Entfremdung direkt, persönlich, menschlich, unmittelbar ablehnend zu reagieren, notwendig als erhebend und begeisternd. Und da derartige — in jedem einzelnen subjektiven Fall subjektiv verständliche, berechtigte — Affekte über den gewohnten Alltag hinausweisen, da sie schon affektmäßig und erst recht zum Gedanken erhoben über die bloße, unmittelbare Partikularität hinausweisen, da ihre letzthinnige Intention, durch die Vermittlung des hier überall im Vordergrund stehenden Mitmenschen, durch die Verknüpfung des eigenen Auswegs mit dessen Geschick, letzten Endes auf Gattungsmäßigkeit

875 {42} Meister Eckehart, Schriften und Predigten, Diederichs, Jena, 1957, II, S. 144.



em Roma). Mas também em cada crescente desigualdade, mesmo que não se desenvolva até uma aguda crise social, as reações sociais têm de ser similares. Ninguém alegará que uma posição religioso-ideológico plebeia que daqui parta, incondicionalmente e sempre, tenha de se basear em Jesus, mesmo se ela, naturalmente, parte da Bíblia. Pense-se, por exemplo, no verso citado por nós em outras conexões: »Enquanto Adão cavava e Eva tecia, onde estava então o nobre?«.

É também evidente, contudo, que a expulsão dos mercadores do templo, o diálogo com o jovem rico, o Sermão da Montanha, etc., em grande medida podem fornecer pontos de contato desse tipo e, de fato, têm fornecido. Segundo as necessidades correntes, segundo as posições de finalidade correntes, segundo a situação de classe daqueles que escolhem, etc., emergem imagens de Jesus muitíssimo diferentes. De modo algum todo tratado sobre a imitação de sua vida é dirigido em sentido imediato à subversão; elas têm, todavia, uma intenção comum dirigida contra os efeitos coisificantes e, através disso, contra suas mediações alienantes, das interpretações da Bíblia teórica e praticamente cultivadas pelas instâncias eclesiásticas. Meister Eckhart seguramente não foi, p. ex., revolucionário no sentido sócio-imediato. Todavia, em uma prédica em que, não por acaso, tinha por objeto a expulsão dos mercadores do templo, ataca as assim ditas boas obras como coisificações e alienações, como desvios da verdadeira imitação de Jesus: »Olhem, queridas crianças, todos esses são *negociantes:* que se protegem dos pecados grosseiros e gostariam de ser boas pessoas e de fazer as suas obras para honrar a Deus, tais como jejuar, velar, rezar e o que mais seja, toda sorte de boas obras: mas as fazem com a intenção de que Nosso Senhor dê a eles algo ou faça aquilo que lhes agrada. São todos negociantes! No sentido, de todo, mais grosseiro.«[876] Já que, agora, os seres humanos da vida cotidiana estão em relação imediata com o que, do respectivo patamar do desenvolvimento econômico, aliena-os e degrada, que periga, mesmo aniquila, sua existência humana, tais prédicas, com a postura de reagir, diretamente, pessoalmente, humanamente, imediatamente negativamente contra a alienação, têm efeito necessariamente exaltador e inspirador. E já que esses afetos — compreensíveis, justificados, em cada caso subjetivo singular — apontam, afetivamente e ainda mais quando se elevam ao pensar, para além do cotidiano usual, para além da mera, imediata, particularidade (*Partikularität*), a sua intenção última, através da mediação dos próximos que, por todos os lugares, está aqui em primeiro plano, através da ligação da própria saída com o destino daqueles, por último está dirigida à generidade

876 {42} Meister Eckehart: Schriften und Predigten, vol. II, 5. Diederichs, Iena, 1957, p.144. {Nota da tradução} Schneider (p.704) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1239), em Benseler, em Scarponi (p.682), em Morbois (p.414) e em Chicote (p.163).

für sich gerichtet ist, ist es kein Zufall, daß Gestalten wie Jesus, in und mit seiner Verkündigung, Dauerwirkungen haben, die sich nur mit denen der höchsten Leistungen von Kunst und Philosophie vergleichen lassen. Es ist kein Zufall, daß in den letzten zweitausend Jahren diese Wirkung der Person Jesu nur mit der von Sokrates verglichen werden kann; was die unmittelbaren Auswirkungen, nicht bloß die auf die intellektuell-gedankliche Entwicklung bezogene des Sokrates betrifft, ist jene natürlich weitaus gewaltiger als diese. Und es ist ohne Frage ein Mangel der marxistischen Religionskritik, dieser Seite des Komplexes nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Kolakowski hat also durchaus recht, dieses Problem in einer eigenen Studie aufzuwerfen. Er irrt bloß darin, daß er das Phänomen falsch verallgemeinert, und meint, Marx hätte dieses Motiv, das »seine Wurzeln bei Jesus hat, das im modernen Christentum gegenwärtig ist, meistens im Ketzertum, höchst selten in der Kirche«, ebenfalls aufgenommen und weitergeführt.[877]

Es ist zwar richtig, es genügt aber doch nicht, diese unmittelbar von der Einzelperson des Alltagslebens auf die Gattungsmäßigkeit für sich gerichtete Intention wahrzunehmen und ihren — keineswegs unbedeutenden, aber trotzdem höchst problematischen — Wert im Kampf gegen die Entfremdung anzuerkennen. Es kommt vielmehr darauf an, Wesen und Funktion solcher Intentionen im Kampf der Menschheit um ihre eigene Gattungsmäßigkeit richtig wahrzunehmen, und entsprechend zu würdigen versuchen. Wollen wir von dem bisher erreichten Blickpunkt das Verhältnis von Sekten und Kirche nochmals zusammenfassend betrachten, so kommen wir, ganz allgemein gesprochen, zu dem Ergebnis: die Kirche als umfassende, auf Allgemeingültigkeit ausgerichtete Organisation steht in allerengstem Zusammenhang mit der von den Menschen jeweils erreichten, verwirklichten oder in Verwirklichung begriffenen Gattungsmäßigkeit an sich. (Man denke an die Entwicklung des Calvinismus, wo die nicht mehr sektenhafte Spätform der Beziehung von erfolgreicher irdischer Tätigkeit mit dem Heil der Seele zum höchst konsequenten und einflußreichen Ausdruck der frühkapitalistischen Gattungsmäßigkeit an sich erwuchs.) In dieser Hinsicht ist sie, wie wir gesehen haben, stets ein gesellschaftlicher Parallelkomplex zum Staate, mit dessen Geschichte die ihre in den verschiedensten und kompliziertesten Formen stets untrennbar verbunden bleibt. Beide Organisationen knüpfen an die jeweils verwirklichte oder unmittelbar zu verwirklichende Stufe der Gesellschaft an, gehören also zum Überbau der jeweils erreichten ökonomischen Struktur, der diese hervorbringenden und aus ihr entspringenden ökonomisch-sozialen Ten-

877 {43} Kolakowski: Jesus Christ Prophet and Reformer, Tri-Quarterly, 1967/9, S. 73.



para si; não é nenhum acaso que figuras como Jesus, em e com sua pregação, tenham efeitos duradouros que se deixam comparar com aqueles das mais elevadas realizações da arte e da filosofia. Não é nenhum acaso que nos últimos dois mil anos esse efeito da pessoa de Jesus apenas pode ser comparado com a de Sócrates; que as implicações imediatas, não apenas no que concerne o desenvolvimento teórico-intelectual relacionado a Sócrates, são naturalmente muito mais imensas que a deste. É sem dúvida uma falha da crítica marxista da religião não ter dedicado atenção suficiente a esse aspecto do complexo. Kolakowski tem, por isso, absoluta razão ao levantar esse problema em um estudo seu. Ele se equivoca apenas em generalizar falsamente o fenômeno e ao opinar que Marx teria acolhido e continuado esse motivo, que »tem suas raízes em Jesus, que está presente no cristianismo moderno, usualmente nos heréticos, muito raramente na igreja«.[878]

É de fato correto, mas não basta, reconhecer essa imediata intenção dirigida à generidade para si pela pessoa singular da vida cotidiana e seu — de modo algum insignificante mas, a despeito disso, altamente problemático — valor na luta contra a alienação. O que importa é corretamente discernir a essência e a função de tais intenções na luta da humanidade por sua própria generidade e tentar apreciá-la correspondentemente. Se quisermos, uma vez mais, considerar sumariando a relação de seita e igreja do ponto de vista até aqui alcançado, chegaremos, muito em geral, a este resultado: a igreja, como organização abrangente, dirigida para a validade geral, está na mais estreita conexão com a generidade em si a cada momento alcançada, realizada ou em via de realização pelos seres humanos. (Pense-se no desenvolvimento do calvinismo, o qual na forma tardia não mais sectária da relação da atividade terrena exitosa com a salvação da alma se elevou à expressão altamente coerente e influente da generidade em si do capitalismo nascente.) Nesse sentido ela é, como vimos, sempre um complexo social paralelo ao Estado, a cuja história a sua permanece sempre inseparavelmente atada nas mais diferentes e complicadas formas. Ambas as organizações se ligam ao patamar da sociedade então já realizado ou imediatamente a realizar-se, pertencem, portanto, à superestrutura da estrutura econômica então alcançada, às tendências que esta produz e que dela

878 {43} Kolakowski: »Jesus Christ prophet and reformer«. Tri-Quarterly, vol. 9, Northwestern University Press, EUA, 1967, p.73.

denzen. Wenn wir gegen die Behandlung der Religion durch Hegel als Etappe in der Entfaltung des absoluten Geistes protestiert haben, so lag dem gerade dieser Tatbestand zugrunde. Alle Anstrengungen der Kirche, die praktisch unabwendbare Stellungnahme zu diesen Fragen durch gedankliche Verallgemeinerungen zu fixieren, stabilisieren, funktionsfähig zu machen (also Dogmen, ihre theologische Auslegung und Begründung etc.), sind von diesen Bewältigungsversuchen des Alltagslebens bestimmt und nicht umgekehrt. Und da, wie ebenfalls gezeigt wurde, die Kirche die Regelung und Führung des Alltagslebens der Menschen, bis hinunter zu jedem Einzelmenschen stets als Hauptaufgabe betrachtet hat, kann sie sehr oft in ein Konkurrenz-, ja Kampfverhältnis zum Staat kommen, obwohl das Grundbestreben beider darauf gerichtet ist, die jeweils erreichte (oder zu erreichende) Stufe der Gattungsmäßigkeit an sich zu fördern, zu festigen, zu sichern.

Hier setzt nun die widerspruchsvolle Paradoxie des Sekteneinflusses auf die Kirchen ein. Wenn wir früher von der dauernden Faszination, die Gestalt, Worte, Taten Jesu ausstrahlen, gesprochen haben, zielten wir gerade auf dieses Problem. Ein ideologisches Beherrschen des Alltagslebens des Einzelmenschen ist selten anders möglich, als durch Sichtbarwerdenlassen erhabener Ideale, deren praktische Verwirklichung man mit gutem Gewissen versäumen kann. Die explodierend pathetische Religiosität (von Jesus angefangen) war also ebenso notwendig wie die bereits angedeutete gleichzeitige Verschiebung der Parusie auf Sankt-Nimmerleinstag. Mit einer solchen, freilich an Inhalt, Struktur etc. oft wechselnden Ideologie kann erst die Kirche den durchschnittlichen Alltag erfolgreich verwalten, seine — mit dem Staat parallelen — Ordnungsfunktionen praktisch erfüllen. Hier ist für uns aus diesem Komplex das ideologische Moment von zentraler Wichtigkeit. Dieses intentioniert praktisch stets auf das Erhalten des jeweiligen ökonomisch-sozial-politischen status quo, d. h. wenn die Frage ideologisch gestellt ist, auf das Unterstützen der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich. Die Ideologiengeschichte der Kirchen wird, so glauben wir, sogleich verständlich und übersichtlich, wenn wir diese Intention als ihren leitenden Zentralauftrag ins Auge fassen.

Völlig anders steht es mit der Sektenreligiosität, die wir, vorerst in ihrer Eigenart und nicht in bezug auf ihre Rolle in der Kirchenreligiosität betrachten. Hier wird ein Menschenideal, eine Vorbildlichkeit des menschlichen Verhaltens gesucht und scheinbar gefunden, und zwar eines, das an die Individualität des Einzelmenschen appelliert — sehr oft, ja zumeist die geltenden verdinglichenden Gesetze verwerfend oder sie als unwesentlich beiseite schiebend —, jedoch so, daß der betreffende Einzelmensch seine Heilsberufenheit im praktischen Verhalten zu seinen Mitmenschen zu erproben, zu bewähren hat. Im solchen Gebot wie »und wie ihr



brotam. Quando protestamos contra o tratamento da religião por Hegel como etapa do desdobramento do espírito absoluto, tomávamos por base justamente esse estado de fato. Todos os esforços da igreja para fixar, estabilizar, tornar funcional a, na prática inevitável, tomada de posição acerca dessa questão através de generalizações intelectuais (ou seja, dogmas, sua interpretação e fundamentação teológicas, etc.) são dominados por essas tentativas de domínio da vida cotidiana e não o reverso. E já que, como foi igualmente mostrado, a Igreja tem considerado como tarefa principal a regulação e condução da vida cotidiana dos seres humanos, descendo até a de cada ser humano singular, pode chegar com muita frequência a uma relação de concorrência, mesmo de conflito, com o Estado, ainda que o empenho fundamental de ambos é dirigido a promover, consolidar e assegurar o patamar de generidade em si então alcançado (ou a alcançar.)

Aqui se insere, pois, o paradoxo contraditório da influência das seitas sobre as igrejas. Quando, antes, falamos da duradoura fascinação que a figura, as palavras, os atos de Jesus irradiam, tínhamos em vista justamente esse problema. Um domínio ideológico da vida cotidiana do ser humano singular é raramente possível senão através do deixar-se-tornar-visível de ideais sublimes, cuja realização prática se pode negligenciar com boa consciência. A religiosidade explosivamente dramática (iniciada por Jesus) era, portanto, tão necessária quanto o já indicado deslocamento da parúsia ao dia de São Nunca. Apenas com uma tal ideologia, admissivelmente com frequência mutante no conteúdo, na estrutura, etc., pode a igreja administrar com sucesso a vida cotidiana média, cumprir na prática sua função de organização — paralela à do Estado. Aqui, para nós, o momento ideológico desse complexo é crucialmente importante. Este sempre intenciona, praticamente, a preservação do respectivo *status quo* político-social-econômico, *i.e.*, quando a questão é posta ideologicamente para o apoio à respectiva generidade em si. A história ideológica da igreja torna-se, cremos, imediatamente compreensível e clara se consideramos essa intenção como sua missão central que a dirige.

De todo outro com a religiosidade das seitas, a qual nós, por enquanto, consideramos em sua peculiaridade e não em relação ao seu papel na religiosidade das igrejas. Aqui se procura e aparentemente se encontra um ideal, uma exemplaridade do comportamento humano e, de fato, um ideal que apela à individualidade do ser humano singular — com muita frequência, mesmo na maioria das vezes, que rejeita as leis coisificantes em vigência ou as coloca de lado como inessenciais —, todavia, de tal maneira que o ser humano concernente testa, prova, o seu ser chamado à salvação em um comportamento prático para com seus semelhantes. Em tais mandamentos como »Faça aos outros

wollt, daß Euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr«, oder wie »liebe deinen Nächsten wie dich selbst« usw. äußert sich ohne Frage eine Intention, die über die bloße Gattungsmäßigkeit an sich weit hinausweist, die auf eine Gattungsmäßigkeit für sich als die dem Menschen allein würdige seelische Beschaffenheit gerichtet ist. Wir haben im vorigen Kapitel ausführlich darüber gesprochen, welche Rolle im Klären, im Bewußtmachen dieses menschlichen Niveaus, wofür die ökonomische Entwicklung und die ihr entsprechende Gattungsmäßigkeit an sich nur den — freilich unerläßlichen — Möglichkeitspielraum hervorbringt, dessen Verwirklichung jedoch allein die Tat der Menschen selbst sein kann, die sogenannten höheren reinen Ideologien, Kunst und Philosophie spielen. Sie tun das — jede mit ihren spezifischen Mitteln, jedesmal von dem realen Stand der Gesellschaft und aus der dem entsprechenden Gattungsmäßigkeit an sich ausgehend —, indem sie zu konkretisieren versuchen, in welchen Formen, welche Vermittlungen ausnützend, welche Konflikte aufwerfend eine Gattungsmäßigkeit für sich zur Gestalt im Gesellschaftsleben je einer Gegenwart zu werden vermag. Indem nun die subjektiv echte, auf ähnliche Ziele intentionierte echte Sektenreligiosität solche Probleme aufwirft, schaltet sie sich zweifellos in diese Reihe der menschlichen Bestrebungen ein; insofern hat sie Hegel in einer halbrichtigen Weise mit Kunst und Philosophie zusammen als absoluten Geist behandelt, allerdings mit dem bereits hervorgehobenen Fehlgriff, daß nicht die gesamte Religion, sondern nur diese spezifischen Strömungen in ihr derartige Intentionen haben können, woraus die weitere Abirrung vom rechten Wege folgt, daß die spezifische Problematik solcher Tendenzen innerhalb der Gesamtheit der Religionen völlig unerörtert bleiben muß.

Diese Eigenart ist aber gerade die Frage, die für uns zur Feststellung des hier ausschlaggebenden Tatbestandes wichtig scheint. Vergleiche zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Religion und Poesie sind natürlich nicht neu, sie haben aber bis jetzt — seinsmäßig — sehr wenig Wesentliches ans Tageslicht gebracht. Der Vergleich mit der Poesie taucht schon bei Feuerbach auf; er berührt jedoch nur an einem Punkt das wirkliche Problem, und auch dort rein zufällig, deshalb auch ohne daraus wirkliche Folgerungen zu ziehen. Feuerbach verteidigt sich nämlich dagegen, als ob seine Philosophie, die die religiöse Entfremdung zu entlarven trachtet, die Poesie der Wirklichkeit zerstören würde. Er verteidigt sich dagegen in einer ontologisch völlig verkehrten Weise. Denn das Entfernen aller anthropomorphisierenden Tendenzen aus der Praxis der Menschen, das Entfernen aller teleologischen Elemente aus dem Naturbild (und auch aus dem objektiven Bild der Gesellschaft) ist ein ungeheurer Fortschritt, ohne welchen ein reales Überwinden der religiösen Entfremdung unmöglich wäre. Hier bleibt Feuerbachs Weltbild



o que quereis que os outros façam a ti«, ou »Ama o teu próximo como a ti mesmo« e assim por diante, expressa-se sem dúvida uma intenção que aponta para além da mera generidade em si, que é dirigida a uma generidade para si como a única qualidade anímica digna do ser humano. Falamos em detalhes, no capítulo anterior, sobre qual papel desempenham as assim denominadas ideologias puras, arte e filosofia, no esclarecer, no tornar consciente desse nível humano para o qual o desenvolvimento econômico e a correspondente generidade em si — de fato imprescindíveis — apenas produzem o espaço de manobra de possibilidade, cuja realização, todavia, só pode ser o ato dos próprios seres humanos. Elas o fazem — cada uma com os seus meios específicos, todas as vezes partindo da condição real da sociedade e de sua generidade em si correspondente — na medida em que tentam concretizar naquelas formas, fazendo uso daquelas mediações, colocando aqueles conflitos que são capazes de tornar em figura para a vida social daquele presente a generidade para si. Agora, na medida em que a religiosidade das seitas, subjetivamente autêntica, intencionada às finalidades similares, levanta tais problemas, insere-se sem dúvida nessa série de esforços humanos; deste ponto de vista, Hegel, em um modo meio correto, tratou-a, junto com a filosofia e a arte, como espírito absoluto, todavia com o erro já enfatizado de que não a religião como um todo, mas apenas essas correntes específicas podem ter, nela, tais intenções; disso se segue o desvio mais amplo da via correta de que, no interior da totalidade (*Gesamtheit*) das religiões, deve permanecer completamente indiscutível a problemática específica de tais tendências.

Essa peculiaridade, todavia, é precisamente a questão que nos parece importante do estado de fato aqui decisivo. Comparações entre teologia e filosofia, entre religião e poesia não são, naturalmente, nada novo; trouxeram, todavia, até agora — ontologicamente — muito pouco de essencial à luz do dia. A comparação com a poesia já aparece em Feuerbach; ele toca, todavia, apenas em um ponto do problema real, e mesmo aqui puramente por acaso, por isso também sem tirar disso as consequências reais. Feuerbach defende, de fato, como se sua filosofia, que pretende desmascarar a alienação religiosa, destruiria a poesia da realidade. Ele se defende disso em um modo completamente errado ontologicamente. Pois o remover de todas as tendências antropomorfizantes da práxis do ser humano, o remover de todos os elementos teleológicos da imagem da natureza (e também da imagem objetiva da natureza) é um progresso enorme sem o qual não seria possível uma ultrapassagem da alienação religiosa. Aqui a imagem de mundo de Feuerbach permanece confusa em

vielfach verworren. Darum sagt er: »Ich hebe so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, daß ich vielmehr die Religion nur *insofern* aufhebe, als sie *nicht* Poesie, als sie gemeine Prosa ist.« Hier taucht freilich ein gesunder, der Möglichkeit nach weiterführender Gedanke auf, wenn er sagt: »die Religion ist Poesie. Ja, sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, daß die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber, ihre eingebildeten Wesen für *wirkliche* Wesen ausgibt.«[879] Die fruchtbare Möglichkeit steckt in der Negation, in der Feststellung, daß die künstlerische Setzung (und ihre Rezeption) unter der Voraussetzung geschieht, daß der dabei gesetzte Gegenstand kein wirklich seiender, sondern ein mimetisch reproduzierter ist, während die religiösen Offenbarungen mit dem Anspruch auftreten, nicht bloß eine echte Wirklichkeit, sondern geradezu die Wirklichkeit, die eigentliche, die wahrhafte Wirklichkeit zu sein. Dieser Unterschied bleibt freilich auch Feuerbach nicht verborgen, er bleibt aber bei einer bloß konstatierenden, gewissermaßen erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung stehen und kann bloß so viel beweisen, daß die poetische Auffassung der Wirklichkeit durch die nicht reale Gegenständlichkeit der religiösen Objekte nicht zur Prosa degradiert werden müsse.

Es handelt sich dabei jedoch, gerade ontologisch, um weitaus mehr. Denn gerade indem die Poesie die objektive Wirklichkeit mimetisch abbildet, und nichts mehr als eine solche Mimesis erstrebt, ist sie in der Lage, ein homogenes Medium der Abbildlichkeit zu schaffen, in welchem die im Leben wirkenden Tendenzen andere Proportionen, andere Akzente, andere Anordnungen etc. erhalten können, als sie im Alltagsleben hatten, ohne damit dem Wesen nach gegen die große historische Wahrheit der Gesamtentwicklung zu verstoßen. Das bedeutet natürlich kein Verwerfen der konkreten Wirklichkeit des historischen hic et nunc. Im Gegenteil. Gerade dieses, als Prozeß, in seiner Gesamtbewegung soll ja die künstlerische Gestaltung aufbewahren, jedoch nicht als verallgemeinertes Abbild und Postulat (wie in der Philosophie), sondern als bewegendes Prinzip, wodurch individuelle Lebensschicksale mit dem Gang der Menschengattung organisch verknüpft werden. Jede große Kunst hat, wie gezeigt wurde, die Tendenz, in individuellen Menschenschicksalen, wenn nötig in tragischen Konflikten, den Weg zu zeigen, der die Menschen von der jeweils gegebenen Gattungsmäßigkeit an sich in die Richtung einer von hier aus möglichen — wenn auch damals empirisch nicht verwirklichten, ja eventuell allgemein gesellschaftlich nicht verwirklichbaren — Gattungsmäßigkeit für sich führt. Vom Standpunkt eines vulgären Empirismuitos aspectos. Sobre isso, ele diz: »Estou tão longe de combater a arte, a poesia, a fantasia, que eu, pelo contrário, só combato a religião enquanto ela não é poesia, mas sim prosa vulgar.« Aqui aparece, contudo, um pensamento mais sadio e a possibilidade de avançá-lo, quando ele diz: »a religião é poesia. Sim, ela é, mas com a diferença da poesia, da arte em geral, que a arte não toma as suas criações por coisas que não são, mas simplesmente criações da arte; mas a religião considera suas entidades fictícias como entidades reais«[880]. A possibilidade fértil está na negação, na constatação de que a posição artística (e sua recepção) ocorre sob o pressuposto de que o objeto por ela posto não é realmente existente, mas um mimeticamente reproduzido, enquanto as revelações religiosas aparecem com a exigência não apenas de uma autêntica realidade, mas, antes, de ser absolutamente a realidade, a autêntica, a verdadeira realidade. Essa diferença, claro, não permanece velada para Feuerbach; ele se interrompe, todavia, em um mero constatar, por assim dizer, em uma contraposição gnosiológica, e pode apenas meramente provar que a visão poética da realidade não tem de ser degrada, através da objetividade não real do objeto religioso, em prosa.

Trata-se com isso, todavia, precisamente ontologicamente, de muito mais. Pois, justamente na medida em que a poesia representa mimeticamente a realidade objetiva, e não visa mais do que a uma tal mímese, está em situação de criar um meio homogêneo da representabilidade no qual as tendências operantes na vida podem adquirir outras proporções, outros matizes, outras ordenações, etc., dos que têm na vida cotidiana, sem com isso repudiar, segundo a essência, a grande verdade histórica do desenvolvimento como um todo. Isso, naturalmente, não significa nenhum rechaçar da realidade concreta do *hic et nunc* histórico. Ao contrário. Precisamente este, enquanto processo, em seu movimento como um todo, deve a criação artística preservar, todavia não como imagem e postulado (como na filosofia), mas como princípio movente através do qual destinos individuais são organicamente enlaçados ao movimento do gênero humano. Toda grande arte, como vimos, tem a tendência de mostrar, nos destinos dos seres humanos individuais, quando necessário em trágicos conflitos, a via que conduz, dos seres humanos da generidade em si então dada, na direção a uma generidade para si a partir dali possível — mesmo se então não realizada empiricamente, mesmo se eventualmente não realizável socialmente em geral. Do ponto de vista de um empirismo

879 {44} Feuerbach: Das Wesen der Religion, a. a. O., VIII, S. 233; FW 5.

880 {44} Feuerbach: Preleções sobre a essência da religião. Ed. Papirus, Campinas, 1989, p.154.

mus oder, ästhetisch gesprochen, Naturalismus, scheint also jede große Kunst etwas Utopisches an sich zu haben. Das ist aber doch bloß ein empiristisch-naturalistischer Schein. Denn, wenn hier die Bewegung der Individuen zu ihrer historisch und individuell bestimmten Gattungsmäßigkeit für sich gestaltet wird, so wird weder ein Gesellschaftszustand noch ein Menschentypus utopisierend vorweggenommen, sondern im konkreten Dasein konkreter Menschen in konkret-gesellschaftlichen Situationen erscheinen jene gesellschaftlich-menschlichen Energien, jene konkreten Lebensbestimmungen, aus denen in einer bestimmten Gesellschaft die ihr als Möglichkeit innewohnende Gattungsmäßigkeit für sich aus der konkret ansichseienden herauswachsen und sich — sehr oft nur tragisch — verwirklichen kann. Diese bewegende Kraft in den partikularen Menschen, über ihre eigene Partikularität hinauszustreben, gestaltet die große Kunst in einer gesellschaftsontologisch nicht utopischen Weise. Es handelt sich dabei uni ein elementares Faktum, das in vielen Menschenleben eine gewisse Rolle spielt, wenn auch im Alltagsleben solche Abläufe sehr häufig bloße Wünsche, bloße Gefühle eines unbestimmten Unbehagens mit der eigenen inneren Existenz bleiben und nicht einmal zu realen Versuchen einer praktischen Verwirklichung führen. Das typische Wesen der Alltagskonflikte, die aus diesem Boden herauswachsen, verrät ihre eigene Beschaffenheit. Die Erhebung des Einzelmenschen über seine eigene Partikularität ist ein Akt, der in untrennbarer Weise zutiefst persönlich und in seinen entscheidenden Bestimmungen objektiv gesellschaftlich ist. Niemand kann sich über seine eigene menschliche Partikularität erheben, der nicht entschlossen ist, gegebenenfalls mit der herrschenden Gattungsmäßigkeit an sich in Konflikt zu geraten und diesen Konflikt zu bestehen. Die bloße, reine Innerlichkeit, die vor solchen Erprobungen ausweicht und rein innerlich bleiben will, kann unmöglich ihre eigene Echtheit erweisen, bleibt also auch für den sie noch so tief erlebenden Menschen eine bloße abstrakte Möglichkeit ohne menschenformende Potenz. Weil nun die große Dichtung gerade die so vollzogenen Übergänge vom partikularen Menschen zu seiner eigenen Nichtmehrpartikularität als zentralen Gehalt setzt, können ihre Gestaltungen zwar phantastisch, mit dem empirischen Dasein ihrer Zeit nicht übereinstimmend ausfallen, sie haben aber eine tiefere historische Wahrheit, die mit Utopien nichts zu tun hat, die vielmehr die höchsten, nicht immer verwirklichten, aber dem Geschichtsprozeß als reale Möglichkeiten innewohnenden Tendenzen sichtbar macht.

Wir mußten diese Seite der großen Kunst etwas eingehender darlegen, damit der wichtige ontologische Gegensatz zwischen der »Unwirklichkeit« der großen Kunst und der »Wirklichkeit« der echtesten religiösen Erlebnisse erhellt werden könne. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Verkündigungen bedeutender



vulgar ou, dito esteticamente, de um naturalismo, parece portanto que toda grande arte tem em si algo de utópico. Isto, contudo, é meramente uma aparência naturalístico-empírica. Pois, aqui, quando toma forma o movimento histórico e individualmente determinado dos indivíduos para a sua generidade para si, não é antecipada nenhuma condição social nem um tipo humano; antes, na existência concreta de seres humanos concretos em situações socioconcretas tornam-se visíveis aquelas energias sociais que podem realizar aquelas determinações concretas de vida a partir das quais, em uma determinada sociedade, pode se realizar, — com muita frequência tragicamente —, como possibilidade a ela inerente, a generidade para si que brota a partir do concreto em-si-existente. Essa força motriz nos seres humanos particulares (*partikularen*) para ir além de sua própria particularidade (*Partikularität*), molda a grande arte em um modo sócio-ontologicamente não utópico. Trata-se, aqui, de um fato elementar, que desempenha em muitas vidas humanas um certo papel, mesmo se na vida cotidiana tais fluxos muito frequentemente permanecem meros desejos, meros sentimentos de um desconforto indeterminado com a própria existência e não conduzem jamais a tentativas reais de uma realização prática. A essência típica dos conflitos cotidianos, que brotam desse terreno, trai a sua própria qualidade. A elevação do ser humano singular para além de sua própria particularidade (*Partikularität*) é um ato que, de modo inseparável, é profundamente pessoal e, em suas determinações decisivas, objetivamente social. Ninguém pode se elevar para além de sua própria particularidade (*Partikularität*) humana se não está determinado a, se necessário, entrar em conflito com a dominante generidade em si e se provar por esse conflito. A mera, pura, interioridade, que evita tais provas e deseja permanecer puramente interior, é impossível que possa provar sua própria autenticidade; permanece, portanto, mesmo para o ser humano que a vivencia tão profundamente, uma possibilidade meramente abstrata sem potência formadora de ser humano. Porque a grande literatura põe como seu conteúdo central as transições que têm lugar do ser humano particular (*partikularen*) para a sua não-mais-particularidade (*Nichtmehrpartikularität*), suas figurações, mesmo que fantásticas, podem terminar não correspondentes à existência empírica de sua época; têm, todavia, uma verdade histórica mais profunda, que nada tem a ver com utopias, que, ao contrário, faz visíveis as mais elevadas, nem sempre realizadas, tendências como possibilidades reais inerentes ao processo histórico.

Devíamos expor algo mais detalhadamente esse lado da grande arte, para poder iluminar com isso a importante oposição ontológica entre a »irrealidade« da grande arte e a »realidade« das mais autênticas vivências religiosas. Não está sujeito a nenhuma dúvida que as pregações

religiöser Persönlichkeiten stets den nicht mehr partikularen Menschen, seine Gattungsmäßigkeit für sich ins Auge fassen. Daß sie dies oft mit einer radikalen Kompromißlosigkeit tun, begründet ihre faszinierende Wirkung: sowohl auf ihre Zeitgenossen wie — freilich nur zuweilen — auch auf die Nachwelt. Insofern scheint also Feuerbach mit seiner Parallele, die fast eine Gleichsetzung vorstellt, recht zu behalten. Der reale seinsmäßige Unterschied, der bei einem die Wirklichkeit intentionierenden Vergleich auftaucht, scheint auf den ersten Anblick ein geringfügiger, eine bloße Nuancendifferenz, ein Unterschied der Ausdrucksweise zu sein, hat aber, genauer betrachtet, außerordentlich weitgehende Konsequenzen. Das Wesen dieser Unterscheidung läßt sich kurz so formulieren: die religiöse Verkündigung, der religiöse Aufruf zur Überwindung des partikularen Menschen, überspringt — in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bewußt — das gesellschaftliche Moment dieser Bewegung, sieht den so entstehenden Prozeß als einen rein innerseelischen (eventuell mit kosmischem Hintergrund) an, als den Sieg des transzendenten, göttlichen Prinzips im Menschen über die bloß kreatürlichen, irdischen, fleischlich-gesellschaftlichen Momente in ihm. Wir lassen dabei jetzt die asketischen Momente beiseite. (»Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach«, sagt Jesus im Gethsemane.) Wir erwähnen sie bloß, weil schon damit eine Akzentverschiebung der Kunst gegenüber vor sich geht: in dieser die Überwindung der Partikularität in ihrer Ganzheit, im totalen physisch-gesellschaftlichen Menschen, in jener die Spaltung des ganzen Menschen in einen geistigen und in einen physischen Teil, in einen aus der Transzendenz entstammenden und dort beheimateten und in einen, der an seinen biologisch-sozial determinierten Lebenskreis gefesselt bleibt. (Der irdisch-ethische Konflikt, etwa zwischen mutiger Hingebung an eine Sache und feigem Flüchten davor, hat mit dieser Kontrastierung nichts zu tun; Feigheit ist ebenso ein gesamtmenschlicher Affekt wie ihr Gegensatz, der Mut, nicht etwas Überbiologisches oder gar Übergesellschaftliches sein kann.)

Mit dieser transzendenten Entgegensetzung verlieren aber die aufs Überpartikulare gerichteten Intentionen ihre Verankertheit in, ihre Verbindung mit dem jeweils konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Sein. Mag der Weg, der sich so von der eigenen Partikularität loslösenwollenden Seele noch so innig mit den Schicksalen ihrer Mitmenschen verwoben sein, die Erhebung vollzieht sich doch in einem sozial luftleeren Raum, der bestenfalls rein gleichgültig für das Wesen dieser Akte ist. Darum kann das »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist« nur im Schatten, den eine real erwartete, bald nahende Parusie wirft, über das eng-individuell Private und Partikulare gedanklich-gefühlsmäßig hinausführen. Auch hier nur durch Affekte der Weltuntergangserwartung subjektiv verklärt. Verliert die Parusie



das personalidades religiosas mais significativas sempre tiveram em vista o ser humano não mais particular (*partikularen*), sua generidade para si. Que o fazem, com frequência com radical descompromisso justifica seu efeito fascinante: tanto sobre os seus contemporâneos quanto — todavia apenas às vezes — sobre a posteridade. Nessa medida, portanto, parece que Feuerbach com seu paralelo, que quase representa uma equiparação, está correto. A real diferença ontológica, que brota em uma comparação intencionada à realidade, que parece, à primeira vista, ser uma negligenciável diferença de nuance, uma diferença do modo de expressão, tem, todavia, consequências extraordinariamente extensas. A essência dessa diferença permite brevemente formular-se assim: a pregação religiosa, o apelo religioso para a ultrapassagem do ser humano particular (*partikularen*), passa por alto — na enorme maioria dos casos, conscientemente — do momento social desse movimento; enxerga-o, assim, como processo que emerge como um puramente interior (eventualmente com cósmico pano de fundo), como a vitória do princípio transcendente, divino, no ser humano sobre os momentos, nele, meramente de criatura, terrenos, sociocarnais. Com isso deixamos de lado os momentos ascéticos. (»O espírito anseia, mas a carne é fraca«, diz Jesus no Gethsemane.) Nós o mencionamos meramente porque já com isso se trata, por si, de um deslocamento de ênfase ante a arte: nesta, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) em sua totalidade (*Ganzheit*), no ser humano sociofísico total, naquela, a dissociação do ser humano inteiro em uma parte espiritual e uma física, em uma que provém da transcendência e, portanto, nela reside e em uma que permanece atada em seu círculo de vida sociobiologicamente determinado. (O conflito ético-terreno, por exemplo, entre a corajosa devoção a uma causa e a covarde fuga dela, nada tem a ver com esse contraste; a covardia, igualmente, é um afeto do humano como um todo, tal como seu oposto, a coragem, não pode ser algo suprabiológico, muito menos suprassocial.)

Com tal transposição transcendente, todavia, as intenções dirigidas ao supraparticular (*Überpartikulare*) perdem sua ancoragem, seu enlace com o respectivo ser histórico-social concreto. Por mais que essa via seja entrelaçada com os destinos de seus próximos, a alma que anseia por se destacar de sua própria particularidade (*Partikularität*), a elevação pode apenas ter lugar em um espaço social vazio que, no melhor dos casos, é puramente indiferente para com a essência desses atos. Por isso, o »dai a César o que é de César« apenas pode conduzir emocional-intelectualmente para além do privado-estritamente individual e particular (*Partikulare*) à sombra de uma realmente aguardada, iminente, parúsia. Também aqui apenas através dos afetos do fim do mundo subjetivamente transfigurado. Se a parúsia perde essa atualidade,

diese Aktualität, so müssen alle subjektiv über die Partikularität hinausstrebenden Tendenzen in der Praxis, und darum auch ethisch-real, doch irgendwie in die vorhandene Gattungsmäßigkeit an sich integriert werden, sie verlieren gerade jenen echt bewegenden Motor zur Überwindung der Partikularität, dessen wahrheitstreue Abbildung gerade die künstlerische Mimesis auszeichnet. Also gerade weil die Intention, über die Partikularität des Menschen hinauszugehen, in der unmittelbaren Echtheit des Sektenreligiosität die jeweilige Gattungsmäßigkeit an sich überspringt, nicht in lebendiger und darum widerspruchsvoller Wechselwirkung mit ihr das Überpartikulare an der Persönlichkeit in der Gattungsmäßigkeit für sich anstrebt, kann sie so leicht von den Kirchen in ihr Verteidigungs- und Aufbewahrungssystem der Gattungsmäßigkeit an sich eingebaut werden.

Diese Umintegration der über die Partikularität hinausstrebenden religiösen Bewegungen und Anschauungen in eine praktisch endgültige Bejahung der Gattungsmäßigkeit an sich wird von den Kirchen den Sektenintentionen gegenüber, falls diese nicht einfach mit Gewalt ausgerottet werden, immer wieder vollzogen. (Man denke an die Geschichte der Mönchsorden, vor allem an das Schicksal Franzens von Assisi und seiner Bewegung oder an die Entwicklung des Calvinismus.) Es kommt für die durchschnittliche Kirchenreligiosität darauf an, alle menschlich hohen und bedeutsamen Anläufe der Sekteninitiativen in den eigenen Kanon des offiziellen Glaubens einzubauen, mit ihrer Hilfe so weit wie möglich emotionell zustimmende Affekte auszulösen; das alles aber so, daß daraus keinerlei den gesellschaftlichen status quo störende praktische Folgerungen gezogen werden können, daß die Gattungsmäßigkeit an sich unangefochten die Handlungen der Menschen im Alltag de facto weiter ordne und leite. So werden religiöse Emanationen wie die Bergpredigt nie für ungültig erklärt. Im Gegenteil: Sie gehören zum Kanon des Kirchenglaubens. Nur entsteht ein oft unausgesprochenes Übereinkommen innerhalb der Kirche, daß es keinem Menschen einfallen soll, darin eine wirklich zu realisierende Lebenspflicht zu erblikken. (Man denke an Tolstoi). Die Sektenvorstöße in die Richtung auf eine Gattungsmäßigkeit für sich, die in ihrer eigenen Sphäre bestenfalls zu »bornierten Vollendungen«, zu ethisch-utopischen Sackgassen führen konnten, ergeben dadurch einen sittlich-dekorativen Hintergrund zur bedingungslosen Anpassung an das gerade Bestehende. So erhebt sich, je weiter die kapitalistische Entwicklung fortschreitet, desto mehr auch in der Religion als unüberbrückbare Schranke eines jeden Handelns die Gattungsmäßigkeit an sich: der ökonomische, gesellschaftliche, politische, ideologische status quo.

Wie mächtig diese Schranke ist, kann man sehr leicht bei Max Weber studieren. Von allen seinen Zeitgenossen hat er vielleicht am eingehendsten Unterschied



todas as tendências que subjetivamente se esforçam para além da particularidade (*Partikularität*) têm de, na práxis, e por isso, também ético-realmente, de alguma maneira, integrar-se na generidade existente, elas perdem justamente aquele motor autenticamente movente para a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*), cuja representação fiel à verdade marca justamente a mimese artística. Portanto, justamente porque a intenção que vai para além da particularidade (*Partikularität*) do ser humano, na autenticidade imediata da religiosidade das seitas, passa por alto da respectiva generidade em si e, na interação viva e, por isso, plena de contradição, não aspira com ela à suprapartícularidade (*Überpartikulare*) da personalidade na generidade para si, pode se incorporar tão facilmente no sistema de defesa e de preservação da generidade em si da Igreja.

Nessa reintegração dos movimentos e concepções religiosos que visam para além da particularidade (*Partikularität*), no caso de que não sejam simplesmente extirpados com violência, ocorre seguidamente tornar-se uma definitiva afirmação prática da generidade em si pela igreja, contra as intenções das seitas. (Pense-se na história das ordens monásticas, antes de tudo no destino de Francisco de Assis e de seu movimento ou no desenvolvimento do calvinismo.) O que importa para a religiosidade média da igreja é que todas as tentativas elevadas e significativas das iniciativas das seitas sejam inseridas em seu próprio cânone das crenças oficiais, com sua ajuda desencadeando, tão amplamente quanto possível, afetos emocionais de aprovação; tudo isso, todavia, de tal maneira que não possam de modo algum ser delas tiradas consequências práticas perturbadoras do status quo, que a generidade em si, incontestada, ordene e dirija, de fato, mais amplamente, as ações dos seres humanos no cotidiano. Assim, emanações religiosas como o Sermão da Montanha nunca são declaradas inválidas. Ao contrário: elas pertencem ao cânone das crenças da igreja. Apenas ocorre, com frequência, um entendimento implícito no interior da igreja de que não tem de ocorrer a nenhum ser humano de, nelas, enxergar uma obrigação de vida realmente a realizar-se. (Pense-se em Tolstoi). Os avanços sectários na direção de uma generidade para si que, em sua própria esfera, no melhor dos casos, podem conduzir a »realizações tacanhas«, a becos sem saída utópico-éticos, resultam, por causa disso, em pano de fundo decorativo-moral à adaptação incondicional justamente ao existente. Portanto, quanto mais progride o desenvolvimento capitalista, tanto mais também na religião se eleva em todo ato, como barreira insuperável, a generidade em si: o status quo econômico, social, político e ideológico.

Quão poderosa é essa barreira, pode-se facilmente estudar em Max Weber. De todos os seus contemporâneos, talvez ele tenha investigado com mais detalhe a diferença

und Gegensatz zwischen Sekten und Kirche untersucht, hat, wie unsere früheren Zitate gezeigt haben, über die Religiosität der Kirchenanhänger seiner Zeit keinerlei Illusionen gehabt. Trotzdem erscheint bei ihm die Ethik der Bergpredigt als das absolute, schrankensetzende Andere jeder politischen Tätigkeit gegenüber. Weber will zeigen, daß die Politik sich ausschließlich im Gebiet der Gattungsmäßigkeit an sich bewegen muß, daß die revolutionären Tendenzen — zwar nicht immer — sich praktisch auf diesem Niveau bewegen und vorwiegend mit ihren Mitteln (Gewalt etc.) operieren, politisch-ideologisch sich von der »Realpolitik« in gar nichts unterscheiden und nur einen einzigen ideellen Gegenpol besitzen: eben die Bergpredigt. So entsteht bei ihm als alleinige Alternative der gesellschaftlich-menschlichen Praxis: Realpolitik oder Bergpredigt, wobei er selbst genau weiß — und sein Wissen sogar ironisch-demagogisch zuspitzt —, daß ein ethisches Sektierertum auf das gesellschaftliche Handeln der Menschen gar keinen realen Einfluß ausüben kann, es muß zu einer reaktionären Karikatur werden. »Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks — denn sie sind: Zwang — und gehe in die gelben Gewerkschaften. «[881] Weber macht sich die Polemik leicht, indem er das Gewicht auf Gewalt (Realpolitik) und ihre prinzipielle Ablehnung (Bergpredigt) legt. Er kommt dabei theoretisch zum selben falschen Dilemma wie die Religionen, nur, persönlich, mit weltlich-skeptischen Akzenten: real können die Menschen nur um die Formen der Gattungsmäßigkeit an sich kämpfen; alles was darüber hinausgeht, bleibt subjektiv, gesellschaftlich irreal. Daß sich darin ein tragischer Zwiespalt seiner Persönlichkeit äußert, kann hier nicht behandelt werden.

Weber ist für uns in diesem Punkt ein bloßer Repräsentant herrschender Zeittendenzen. Die Entwicklung des Kapitalismus in Breite und Tiefe führt eine Vertilgungstendenz gegen alle Bestrebungen, die gesellschaftlich über die Gattungsmäßigkeit an sich, persönlich über die Partikularität des Einzelmenschen hinauszugehen streben, mit sich. Im 19. Jahrhundert gibt es noch großangelegte Versuche eines solchen ideologischen Hinausstrebens, die sich freilich vorwiegend innerhalb der Schranken der Sektenreligiosität bewegen; man denke dabei vor allem an Tolstoi, bei dem freilich seine instinktiv-dichterische und darum ontologisch-kritische Einstellung immer wieder durchbricht, indem er großartige Gestaltungen der Tragödien und Tragikomödien gibt, in denen die menschlichen Folgen sichtbar werden, die aus dem Überspringen der Gattungsmäßigkeit an sich beim Erstreben ihres Fürsichseins zum Ausdruck kommen. Die generelle Ent-

881 {45} Max Weber: Gesammelte politische Schriften, München, 1924, S. 440.



e oposição entre as seitas e a igreja e, como mostraram nossas citações precedentes, não tinha quaisquer ilusões para com a religiosidade dos seguidores da igreja de sua época. A despeito disso, a ética do Sermão da Montanha aparece para ele como o outro absoluto, que põe barreiras ante toda atividade política. Weber quer mostrar que a política tem de se mover exclusivamente na esfera da generidade em si, que as tendências revolucionárias — de fato, nem sempre — movem-se nesse nível da prática e operam com seus meios (violência, etc.), que não se diferenciam ideológico-politicamente em absolutamente nada da »*realpolitik*« e possuem apenas somente um polo oposto ideal: justamente o Sermão da Montanha. Emerge assim, para ele, a única alternativa da práxis humano-social: *realpolitik* ou Sermão da Montanha, na qual ele sabe precisamente — e seu saber se agudiza mesmo demagógico-ironicamente — que um sectarismo ético não pode exercer nenhuma influência no agir social dos seres humanos, tem de se converter em uma caricatura reacionária. »Aquele que deseja agir de acordo com a ética do Evangelho deve renunciar a fazer a greve — a greve é uma coação — e não lhe restará solução outra senão a de filiar-se a um sindicato amarelo.«[882] Weber torna a polêmica fácil para si mesmo na medida em que coloca o peso na violência (*realpolitik*) e da sua recusa por princípio (Sermão da Montanha). Teoricamente, com isso ele chega ao mesmo falso dilema que as religiões, apenas, pessoalmente, com acentos cético-mundanos: os seres humanos podem realmente lutar pelas formas da generidade em si; tudo o que vai além dela permanece subjetivo, socialmente irreal.

Nesse ponto, para nós Weber é um mero representante das tendências dominantes da época. O desenvolvimento do capitalismo em extensão e profundidade conduz consigo a uma tendência de destruição de todos os esforços que aspiram socialmente a ir além da generidade em si, pessoalmente, para além da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular. No século 19 há ainda tentativas de larga escala de tais aspirações ideológicas para além que se movem, de fato, prevalentemente no interior dos limites da religiosidade das seitas; pense-se antes de tudo em Tolstói, em quem, todavia, irrompe seguidamente sua postura poético-instintiva e, por isso, crítico-ontológica, na medida em que ele oferece grandes criações das tragédias e das tragicomédias em que se expressam as consequências humanas do passar por alto da generidade em si ao visar seu para-si. O desenvolvimento geral

882 {45} Weber: Ciência e política duas vocações. Ed. UNB, Brasília, 1968, p.122.

wicklung führt jedoch zu einer Verherrlichung und Kanonisierung der Partikularität des Menschen.

Das philisterhafte Sichabfinden mit dem jeweils Bestehenden ist nichts Neues. Neu ist bloß, daß die subjektiv revoltierende, subjektiv Fortschritt und Antiphilistertum verkündende Intelligenz — objektiv — doch bei der Verteidigung der Partikularität ankommt, nicht bloß als bei der allein wirklichen, sondern auch als bei der allein angemessenen, allein authentischen Daseinsweise des Menschen. Es genügt vielleicht auf jenen Kampf Andre Gides hinzuweisen, der in der Glorifizierung der »action gratuite« gipfelt, und dazu führt, daß der Mensch nur dann als »echt«, als »frei«, als »er selbst« betrachtet werden darf, wenn er spontan-kritiklos seinen momentanen Impulsen folgt, d. h. wenn er nicht einmal einen rein innerlichen Versuch macht, sich über seine eigene momentane Partikularität zu erheben, wenn im Gegenteil dieses Steckenbleiben in der Partikularität gedanklich-dichterisch zum wahren Menschendasein erhoben wird. Betrachtet man diese Tendenz von ihren ontologischen Folgen aus, so steht Gide damit keineswegs auf einem einsamen Posten, er drückt vielmehr eine allgemeine Tendenz der kapitalistischen Kultur in der imperialistischen Periode aus. Hier ist nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Es lohnt sich nicht, in den verschiedensten zeitweise herrschenden ideologischen Richtungen vom Dadaismus über den Surrealismus bis zu den Happenings das Moment der »action gratuite«, das als allein und unüberwindbar wirkliche Setzen der Partikularität des Menschen in ihren zugespitzten vorübergehenden Erscheinungsweisen, ausführlich aufzuzeigen. Ich führe bloß als ergänzendes Gegenbeispiel von der kirchlich-religiösen Seite einige Gedanken Paul Claudels an. In einem gerade an Gide gerichteten Brief nimmt er im Konflikt, den Dostojewski gestaltet hat, dezidiert die Partei des Großinquisitors gegen Jesus, d. h. der prinzipiellen Endgültigkeit der Gattungsmäßigkeit an sich, der Partikularität des Einzelmenschen. »Übrigens hat Dostojewski in seinem Zwiegespräch der Brüder Karamasow die Größe der Kirche gespürt, obwohl er so kleinlich war, dem Großinquisitor den Glauben zu verweigern. Dieser ist vollkommen im Recht gegen jenen falschen Christus, der durch eine unwissende und hochmütige Einmischung den großartigen Plan der Erlösung in Verwirrung bringen will. Kirche bedeutet Einssein. ›Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.‹ Wer nicht als Glied der Kirche handelt, kann nur in seinem Namen handeln, er ist ein Pseudo-Christus und ein *Vergeuder*.«[883] Beispiele dieser Art ließen sich, z. B. im politischen Katholizismus des zeitgenössischen Frankreichs, beliebig aufzählen.

883 {46} Claudel - Gide: Zweifel und Glaube; Briefwechsel, München, 1965, S. 89.



conduz, todavia, a uma glorificação e canonização da particularidade (*Partikularität*) do ser humano.

A auto-resignação filisteia ao então existente não é nada novo. O novo é meramente que a *intelligentsia* subjetivamente revoltosa, que subjetivamente professa o progresso e o antifiliteísmo chega — objetivamente — à defesa da particularidade (*Partikularität*) não apenas como o único modo real de existência, mas também como o único adequado, o único autêntico do ser humano. É suficiente, talvez, indicar a luta de Andre Gide que culmina na glorificação da »*action gratuite*« e com isso conduz a que o ser humano deva ser considerado apenas como »autêntico«, como »livre«, como »ele próprio« quando segue acrítico-espontaneamente seus impulsos momentâneos, i. e., quando nem sequer faz uma tentativa puramente interior de se elevar para além de sua própria particularidade (*Partikularität*) momentânea, quando, ao contrário, esse permanecer estancado na particularidade (*Partikularität*) é elevado literário-intelectualmente à verdadeira existência humana. Se se considera essa tendência a partir de suas consequências ontológicas, Gide com isso não está de modo algum em uma postura solitária, antes ele expressa uma tendência geral da cultura capitalista no período imperialista. Aqui não é o lugar para tratar mais de perto dessa questão. Não vale a pena mostrar detalhadamente nas mais diferentes, momentaneamente dominantes, direções ideológicas desde o dadaísmo, o surrealismo até os *happenings*, o momento da »*action gratuite*« que marca, como o pôr único e insuperavelmente real da particularidade (*Partikularität*) do ser humano em seus modos de manifestação mais exagerados. Cito, apenas como exemplo complementar, do lado religioso-eclesiástico, algumas ideias de Paul Claudel. Em uma carta justamente dirigida a Gide ele toma, no conflito criado por Dostoiévski, decididamente o partido do Grande Inquisidor contra Jesus, i. e., da irrevocabilidade por princípio da generidade em si, da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular. »Ademais, em seu diálogo Os irmãos Karamazov, Dostoiévski deu-se conta da grandeza da igreja, embora fosse tão mesquinho a ponto de recusar a fé ao Grande Inquisidor. Este está totalmente correto contra aquele falso Cristo que, imiscuindo-se de modo ignorante e arrogante, quer pôr em desordem o magnífico plano da redenção. Igreja significa ser uno. ›Quem comigo não se junta, dispersa‹. Quem não atua como membro da Igreja, só pode atuar em seu próprio nome; ele é um pseudocristo e um *dissipador*.«[884] Exemplos desse tipo deixam-se, p. ex., no catolicismo político da França contemporânea, enumerar à vontade.

884 {46} Claudel e Gide: Zweifel und Glaube: Briefwechsel, DTV, Munique, 1965, p.89. {Nota da tradução} Schneider (p.715) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1252), em Benseler, em Scarponi (p.692), em Morbois (p.425) e e em Chicote (p.174).

Mit alledem haben wir uns bereits der Manipulationsperiode unserer unmittelbaren Gegenwart stark genähert. Bevor wir jedoch einen kurzen Blick auf die Grundfragen der religiös bestimmten Entfremdungen dieser Periode werfen, sei es gestattet, die von uns eben als charakteristisch bezeichnete Stellungnahme bei einer bedeutenden Übergangsgestalt, bei Simone Weil, kurz zu charakterisieren. Sie gehört sicher zu den prägnantesten und edelsten Gestalten der Sektenreligiosität, schon deshalb, weil für sie — trotz ihres großen Scharfsinns und ihrer breiten Erudition — stets das, wenn auch noch so schwierige und opfervolle Umsetzen ihrer Ideen in die Praxis immer wichtiger war als deren schriftstellerischer Ausdruck. Dementsprechend ist für ihre Lebensführung die Teilnahme an den Existenzproblemen der sozial benachteiligten Menschen eine der zentralen Fragen. Diese praktische Stellungnahme ist bei ihr jedoch mit einer prinzipiellen und schroffen Ablehnung der religiösen Heilsbedeutung einer jeden sozialen Sphäre der Tätigkeit verknüpft. So sagt sie: »Die Falle der Fallen, die fast unvermeidbare Falle, ist die soziale Falle. Überall, immer, in allen Dingen verschafft das soziale Gefühl eine vollkommene, das heißt eine völlig trügerische Nachbildung des Glaubens … Es ist beinahe unmöglich, den Glauben von seiner sozialen Nachbildung zu unterscheiden … Unter den gegenwärtigen Verhältnissen ist es für den Glauben vielleicht eine Frage auf Leben und Tod, daß man die soziale Nachbildung zurückweist.«[885] Ou em outra passagem: »Das Vegetative und das Soziale sind die beiden Bereiche, an denen das Gute keinen Anteil hat. Christus hat das Vegetative erlöst, nicht das Soziale … Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berauschende Mischung, die jede Willkür in sich schließt. Der verkappte Teufel. Das Gewissen erliegt der Täuschung durch das Soziale. Die überschüssige (imaginäre) Energie ist größtenteils dem Sozialen verhaftet. Man muß sie davon ablösen. Das ist die schwierigste Ablösung. «[886] Dieses Verführerische des Sozialen zeigt sich deutlich bei den Kommunisten: »So sind sie imstande«, führt sie aus, »ohne Heilige zu sein — weit gefehlt — Gefahren und Leiden zu ertragen, die nur ein Heiliger einzig um der Gerechtigkeit willen ertragen würde. «[887] Diese Sprache ist, wie stets bei Simone Weil, klar, ohne manipulierende Diplomatie, wie bei den meisten ihrer religiös intentionierten Zeitgenossen. Man kann sagen, daß sie die von uns früher charakterisierte, als sachlich der sektenreligiösen Intention auf Gattungsmäßigkeit für sich stets zugrunde liegende, aber keineswegs immer klar ausgesprochene Tendenz des notwendigen Überspringens der Gattungsmäßigkeit an sich als Prinzip ihrer

885 {47} Simone Weil: Das Unglück und die Gottesliebe, München, 1961, S. 212-213.
886 {48} Simone Weil: Schwerkraft und Gnade, München, 1954, S. 270-271.
887 {49} Ebd., S. 275.



Com tudo isso já nos aproximamos intensamente do período de manipulação de nosso presente imediato. Todavia, antes de lançarmos uma breve olhada às questões fundamentais das alienações determinadas religiosamente desse período, que seja permitido caracterizar brevemente a tomada de posição há pouco descrita como característica por uma significativa figura de transição, por Simone Weil. Ela certamente pertence às figuras mais incisivas e nobres da religiosidade das seitas, já porque para ela — em que pese sua grande sagacidade e sua ampla erudição — sempre, por mais difícil e sacrificante, traduzir suas ideias em práxis era sempre mais importante do que sua expressão literária. Correspondentemente, para seu modo de vida, o envolvimento nos problemas da existência dos seres humanos socialmente discriminados é uma das questões centrais. Esta tomada de posição prática, contudo, está ligada a uma recusa por princípio e brusca do significado da salvação religiosa para cada esfera social da atividade. Assim diz ela: »A armadilha das armadilhas, a armadilha quase inevitável, é a armadilha social. Em toda parte, sempre, em todas as coisas, o sentimento social torna possível uma cópia perfeita, quer dizer, totalmente enganadora, da fé.(...) É quase impossível distinguir a fé da sua cópia social. (...) Sob as condições presentes, para a fé talvez seja uma questão de vida ou morte recusar-se a cópia social.«[888] Ou em outra passagem: »O vegetativo e o social constituem duas esferas onde o bem não tem qualquer parte. Cristo resgatou o vegetativo, não o social. (...) O social sob a denominação divina: mistura embriagante que encerra todo o arbitrário. Diabo encapuçado. A consciência sucumbe à fraude através do social. A energia excedente (imaginária) está, em grande parte, aprisionada no social. Deve-se dele removê-la. É a redenção mais difícil.«[889] Esta sedução do social mostra-se nitidamente nos comunistas: «Assim são capazes«, explica, »sem serem santos — muito pelo contrário —, de suportar perigos e sofrimentos que apenas um santo, pela justiça, suportaria«[890]. Essa linguagem, como sempre em Simone Weil, é clara, sem diplomacia manipuladora como na maioria de seus contemporâneos religiosamente intencionados. Pode-se dizer que ela indubitavelmente moveu ao ponto central, como princípio de sua teoria e práxis, o por nós antes caracterizado como a tendência, contudo de maneira alguma, sempre explicitada, da intenção religiosa das seitas para a generidade para si estar, de fato,

888 {47} Weil: Das Unglück und die Gottesliebe. Kösel Verlag, Munique, 1961, p.212-3. {Nota da tradução} Schneider (p.715) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1253), em Benseler, em Scarponi (p.693), em Morbois (p.425) e e em Chicote (p.175).
889 {48} Weil: Schwerkraft und Gnade. Kösel-Verl, Munique, 1954, p 270-1. {Nota da tradução} Schneider (p.715) inseriu neste ponto uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1253), em Benseler, em Scarponi (p.693), em Morbois (p.426) nem em Chicote (p.175).
890 {49} Weil: Schwerkraft und Gnade. Kösel-Verl, Munique, 1954, p.275.

Theorie und Praxis unzweideutig in den Mittelpunkt gerückt hat. Da die gegenwärtig generelle Herrschaft der universellen ökonomisch-sozial-politischkulturellen Manipulation wenig günstig für das Entstehen echt religiöser Sekten ist — sie verwandeln sich, wenn sie einigermaßen lebensfähig sind, sehr schnell in halb oder ganz kommerzielle Unternehmungen —, hat diese theoretisch-praktische Stellungnahme Simone Weils zum Sozialen eine große symptomatische Bedeutung: Sie spricht den seinsmäßig-gesellschaftlichen Kerngehalt aller echten Sektenbewegungen aus: das ausschließliche, völlig vermittlungslose Gerichtetsein auf eine rein individuell-menschliche Erhebung über die Partikularität. Es zeigt sich dabei in voller Klarheit, daß keine Paralleltendenz zu den weltlichen Bestrebungen, sich über die Partikularität des Menschen zu erheben, eine Gattungsmäßigkeit an sich zu erstreben, vorhanden ist, sondern — gerade im Sinne der seinsmäßigen Gesellschaftlichkeit — deren strikte Negation.

Wenn wir die Periode nach 1945 vom Standpunkt dieser Entfremdungen überblicken, was im nächsten Abschnitt erfolgen wird, so ergibt sich eine jede gesellschaftliche Äußerung umfassende Tendenz, den Menschen in seiner Partikularität festzuhalten, ihn endgültig darin zu fixieren, dieses Seinsniveau als das zugleich allein wirklich daseiende und allein begehrenswerte, als große gesellschaftliche Errungenschaft zu verherrlichen. Die allumfassende feine Manipulation als Trägerin dieser Seinskonzeption hat ihre ökonomische Grundlage in der fast vollständigen Unterordnung der Konsummittelindustrie im Dienste des Großkapitals. Die Wichtigkeit eines Massenkonsums auf diesem Gebiete schafft eine weit ausgedehnte ideologische Apparatur, die die Organe der Öffentlichkeit beherrscht, deren bewegender Zentralpunkt die Prestigekonsumtion ist, die sich als Mittel zur Ausbildung eines »Image«, als Anleitung zu ihr ausbildet; d. h. man kleidet sich, man raucht, man reist, man hat sexuelle Beziehungen nicht um dieser selbst willen, sondern um im eigenen Lebensumkreis das »Image« eines als solchen geachteten Typus vorzustellen. Daß dabei das »Image« eine ausgesprochene Verdinglichung des eigenen Tuns, des eigenen Zustands, ja des eigenen Seins ist, ist einleuchtend. Und es ist ebenfalls ohne weiteres klar, daß die allgemeine Verbreitung und Herrschaft solcher Verdinglichungen des Alltagslebens, die Entfremdung zu einer derart grundlegenden Basis des Alltagslebens macht, daß gegen sie höchstens ganz dumpfe Proteste (Unzufriedenheit mit der Langeweile in der Freizeit etc.) zustande zu kommen pflegen. Bestimmte Ereignisse lösen zwar zuweilen explosive Reaktionen aus, aber gerade dieser ihr rein unmittelbar bleibender Happening-Charakter verhindert eine vertiefte, aufs Wesentliche gehende Kritik der herrschenden Verdinglichung und Entfremdung. Eine solche kritische Opposition würde den Bruch mit den wissenschaftlich



na raiz do necessário passar por alto da generidade em si. Já que o prevalecente domínio geral da manipulação político-cultural-social-econômica é menos favorável ao surgir de autênticas seitas religiosas — elas se transformam, quando são razoavelmente capazes de sobreviver, muito rapidamente em empresas meio ou completamente comerciais —, essa tomada de posição prático-teórica de Simone Weils para com o social possui um grande significado sintomático: ela enuncia o âmago do conteúdo social-ontológico de todos os movimentos autênticos das seitas: o ser dirigido exclusivamente, completamente sem mediação, a uma elevação puramente humano-individual para além da particularidade (*Partikularität*). Mostra com isso, em toda clareza, que não existe nenhuma tendência paralela a elevar os esforços mundanos para além da particularidade (*Partikularität*) do ser humano, do aspirar a uma generidade em si, mas — justamente no sentido da socialidade ontológica — sua estrita negação.

Quando olhamos o período após 1945 do ponto de vista dessas alienações, o que ocorrerá na próxima seção, eleva-se uma tendência abrangente em toda manifestação social de capturar o ser humano em sua particularidade (*Partikularität*), de o aqui fixar definitivamente, de exaltar esse nível de ser como ao mesmo tempo o único realmente existente e o único desejável como grande realização social. A refinada manipulação oniabrangente enquanto portadora dessa concepção ontológica tem sua base econômica na quase completa subordinação da indústria de consumo a serviço do grande capital. A importância de um consumo de massa cria nessa esfera um aparato ideológico amplamente extensivo, o qual domina os órgãos da opinião pública, cujo ponto central movente é o consumo de prestígio, que se constitui como meio para a formação de uma »imagem«, como guia para ela; *i. e.*, veste-se, fuma-se, viaja-se, tem-se relações sexuais não porque se deseja, mas para representar, em seu próprio círculo de vida, a »imagem« de um tal tipo respeitável. Que com isso a »imagem« é uma coisificação explícita do próprio fazer, da própria condição, do próprio ser, é óbvio. E é claro, sem mais, que a difusão e domínio gerais de tais coisificações da vida cotidiana faz da alienação uma base assim tão fundamental da vida cotidiana que contra ela costumam ocorrer, quando muito, protestos totalmente apáticos (descontentamento com o tédio do tempo livre, etc.). Certos eventos desencadeiam, de fato, ocasionalmente, reações explosivas, mas justamente esse seu caráter de *happening*, que permanece no puro imediato, previne uma crítica mais profunda que parta do essencial da coisificação e da alienação dominantes. Uma tal oposição crítica pressuporia a ruptura com as concepções de mundo da

herrschenden Manipulationsweltanschauungen (vor allem mit dem Neopositivismus) voraussetzen, sie müßte sich gegen das System, gegen die Herrschaft der Manipulation (auch der manipulierten Demokratie) wenden. Darüber wird im nächsten Abschnitt ausführlicher die Rede sein.

Für uns steht hier die Frage der Religion, der von der Religion aus entstandenen, durch sie permanent vermittelten Entfremdung im Mittelpunkt des Interesses. Dabei muß besonders ein Moment hervorgehoben werden: Mit dem Zurückweichen der Naturschranke, mit der Vergesellschaftung alles Gesellschaftlichen hat jene Periode, die mit der konstantinischen Anerkennung des Christentums als Staatsreligion eingesetzt hat, ein definitives Ende gefunden. Es ist zwar immer vielfach eine Illusion gewesen, daß etwa die feudale Gesellschaftsform den Lehren des Christentums entsprochen hätte, immerhin konnte ein kontinuierlicher Anpassungsprozeß der herrschenden Formen von Theorie und Praxis an die Vorstellungen der Menschen dieses Alltagslebens den Glauben erwecken, als ob dies tatsächlich der Fall wäre, und auf solcher Grundlage konnte die Kirche zu einer realen gesellschaftlichen Macht werden, die zeitweilig auch den Staat sich unterwerfen konnte. Wie lange der Übergangszustand dauerte, wann er genu begann, welche Etappen er aufwies, braucht hier nicht detailliert behandelt zu werden. Sicher ist, und das wird auch von theologischer Seite immer entschiedener anerkannt, daß dieser Zustand definitiv zu Ende sei, daß die konstantinische Periode des Christentums der Vergangenheit angehöre. So sagt Prof. P. Burgelin in der Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen (1959): »Im Mittelpunkt steht die neue Tatsache, daß von jetzt ab die christliche Kirche als Grundlage der sozialen Ordnung in Frage gestellt wird. In diesem Sinne ist das konstantinische Zeitalter abgeschlossen. Und auf der anderen Seite ist die Religion nur noch in Verbindung mit der eine neue Welt bauenden Politik annehmbar; denn die Politik nimmt die tiefsten Gefühle und die ersehntesten Ideale der Menschen für sich in Anspruch. Sie verspricht das Heil auf Erden und nimmt damit die Stelle einer Religion ein. «[891] Die für uns wichtigsten Momente dabei sind, daß Staat und Gesellschaft in der Beherrschung des Alltagslebens des Menschen kaum mehr auf die Hilfe der Kirche angewiesen sind, zumindest hat sich die Proportion wesentlich zugunsten der weltlichen Maschinerien verschoben. Und es gibt eine ganze Reihe von Alltagsproblemen (z. B. Ehescheidung, Geburtenregulierung etc.) wo die ideologischen Mittel der Kirche weit hinter dem Stand der tatsächlichen Handlungsmotive der Menschen im Alltag zurückgeblieben sind. Das Ende des konstantinischen Zeitalters bedeutet also für die Kirchen die Aufgabe, sich den

891 {50} Nyberger Konferenz Europäischer Kirchen, 1959, S. 71.



manipulação cientificamente dominantes (antes de tudo com o neopositivismo), teria de se voltar contra o sistema, contra o domínio da manipulação (mesmo da democracia manipulada). Sobre isso será falado mais em detalhe na próxima seção.

Para nós, a questão da religião, da alienação que emerge a partir da religião, por esta permanentemente mediada, está aqui no centro do nosso interesse. Sobre isso tem de ser enfatizado um momento em especial: com o afastamento da barreira natural, com a socialização de todo o social, aquele período que se iniciou com o reconhecimento constantiniano do cristianismo como religião de Estado encontrou um fim definitivo. Sempre foi uma reiterada ilusão de que a forma de sociedade feudal teria correspondido às doutrinas do cristianismo, ao menos teria podido despertar a crença em um processo continuado de adaptação das formas dominantes da teoria e da práxis como representações (*Vorstellungen*) dos seres humanos nessa vida cotidiana, como se de fato fosse esse o caso e, sobre uma tal base, pôde a Igreja tornar-se um poder social real que, ocasionalmente, pôde até mesmo subjugar o Estado. Quão longamente durou essa condição de transição, quando exatamente começou, quais etapas exibiu, não necessita aqui ser tratado detalhadamente. Seguro é que essa condição está definitivamente terminada, que o período constantiniano do cristianismo pertence ao passado, e que isso seja reconhecido sempre mais resolutamente também por parte dos teólogos. Assim o disse o Prof. P. Burgelin na Conferência das Igrejas Europeias (1959), em Nyborger: »No centro está o fato novo de que de agora em diante a igreja cristã é posta em questão como base do ordenamento social. Nesse sentido, a época constantiniana está encerrada. E, por outro lado, a religião só é aceitável ainda em enlace com uma política que edifique um mundo novo; pois a política reivindica para si os sentimentos mais profundos e os ideais mais ansiados dos seres humanos. Ela promete a salvação na terra e ocupa com isso a posição de uma religião. «[892] Para nós, os momentos mais importantes são aqui que o Estado e a sociedade não mais dependem do auxílio da igreja na dominação da vida cotidiana do ser humano; no mínimo, a proporção essencial deslocou-se favoravelmente para maquinarias mundanas. E há toda uma série de problemas cotidianos (p. ex., divórcio, controle de natalidade, etc.) em que os meios ideológicos da igreja estão amplamente atrasados para com a situação de fato dos motivos de agir dos seres humanos no cotidiano. O fim do período constantiniano significa, portanto, para a igreja, a tarefa de se

892 {50} Nyborger Konferenz Europäischer Kirchen. La Rivière & Voorhoeve., Den Haag, 1959, p.71. {Nota da tradução} Schneider (p.718) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1256), em Benseler, em Scarponi (p.695), em Morbois (p.428) e e em Chicote (p.177).

Forderungen einer universal manipulierten kapitalistischen Gesellschaft anzupassen und nicht wie früher das Fundament der Manipulation des Alltags zu sein. Das scheint gar nicht so schwer zu sein. Denn das Stehenbleiben bei dem status quo der gegenwärtigen Gattungsmäßigkeit an sich verkündigt bereits der ökonomische und gesellschaftliche Apparat in einer praktisch wirkungsvollen Weise. Für die Kirchen gilt also nur, sich dieser Bewegung anzuschließen, wobei sie ihre früheren Grundlinien ohne wesentliche Änderungen beibehalten können, sie müssen nur ihre ideologische Ausdrucksweise entsprechend modernisieren.

Dabei tauchen keineswegs unlösbare Aufgaben auf. Wir haben wiederholt auf die ideologische Zentralparole unserer Zeit, auf die der Entideologisierung hingewiesen. Sie entstand als gesellschaftliche Verallgemeinerung des Neopositivismus; da nach diesem die Wissenschaftlichkeit, die wissenschaftliche Manipulation der Tatsachen eine jede Frage nach Wirklichkeit aus dem Wörterbuch der Gelehrten als ihrer unwürdig gestrichen hat, konnte es natürlich für diese Lehre auch im gesellschaftlichen Leben keine realen Konflikte, die ideologisch ausgefochten werden, geben. Theorie und Praxis stimmen darin überein, daß es keinen gesellschaftlichen Konflikt geben könne, der nicht mit Hilfe von manipulationsmäßigen Kompromissen eine befriedigende Lösung finden könnte. Diese Entfernung auch des Begriffs der Wirklichkeit aus jeder Aussage mit wissenschaftlichem Anspruch, gab naturgemäß den religiösen Ideologen einen erweiterten geistigen Spielraum. Denn solange die Wissenschaft mit dem Anspruch auftrat, die Wirklichkeit selbst gedanklich zu reproduzieren, gab es unvermeidlicherweise permanente und höchst unbequeme Konfrontationen zwischen den von ihr festgestellten und den von den Religionen als wirklich deklarierten Tatsachen. Das Entfernen des schlichten und jedem sofort verständlichen Seinsbegriffs aus jedem höheren Denken der Welt, hat in den Weltbildern ein Chaos geschaffen, da als einziges Kriterium der Wahrheit die Brauchbarkeit innerhalb eines konkreten, praktisch verifizierbaren Erkenntniskomplexes übrigblieb. Damit ist aber das weltanschauliche Chaos keineswegs überwunden, denn so wie es möglich war, in Anwendung der Ptolemäischen Astronomie einen regelmäßigen Schiffsverkehr zu führen, so ist es heute möglich, einen gekrümmten Raum zur Grundlage richtiger physikalischer Kenntnisse zu machen. Von hier aus kann also für das Wirklichkeitsbild keine Grundlage geschaffen werden. Es ermöglicht bloß mit scheinwissenschaftlichen Analogieschlüssen die Wirklichkeit so weit zu relativieren, daß man ihr beliebige Bedeutung zusprechen kann. Daß davon vor allem die Religionen profitieren, ist selbstverständlich. Ich will hier nicht von Weltanschauungsclowns wie Pascual Jordan sprechen, der, wie wir gesehen haben, gut neopositivistisch die Entropie mit der Erbsünde analogisch zusammengekoppelt



adaptar às exigências de uma sociedade capitalista universalmente manipulada e não mais, como antes, ser o fundamento da manipulação do cotidiano. Isso não parece de modo algum ser assim tão difícil. Pois o deter-se no *status quo* da presente generidade em si já prega, em um modo na prática plenamente efetivo, o aparato econômico e social. Para as igrejas, cumpre, portanto, apenas seguir esse movimento no qual pode manter suas linhas fundamentais precedentes sem alterações essenciais, tendo apenas de modernizar correspondentemente seu modo de expressão ideológico.

Daqui emergem tarefas que não são, de modo algum, irresolvíveis. Temos seguidamente apontado a palavra ideológica central de nossa época, a da desideologização. Ela surgiu como generalização social do neopositivismo; já que, segundo este, a cientificidade, a manipulação científica dos fatos, tem apagado do dicionário dos eruditos, como se deles indigna, toda questão sobre a realidade; naturalmente não pode se dar para essa doutrina, mesmo na vida social, nenhum conflito real que não seja ideologicamente dirimido. Teoria e práxis concordam em que não pode se dar nenhum conflito social que não possa encontrar, com a ajuda de compromissos manipuladores, uma solução satisfatória. Essa remoção mesmo do conceito de realidade de toda proposição com pretensão científica deu, naturalmente, aos ideólogos religiosos um ampliado espaço de manobra espiritual. Pois, enquanto a ciência se apresentara com a pretensão de reproduzir intelectualmente a própria realidade, dava-se de modo inevitável permanentes confrontações muitíssimo incômodas entre os fatos por ela constatados e os declarados reais pelas religiões. A remoção, de todo pensamento mais elevado acerca do mundo, do sensato e por qualquer um imediatamente compreensível conceito de ser, tem criado um caos nas imagens de mundo, já que restou como único critério de verdade a usabilidade no interior de um complexo de conhecimento verificável na prática. Com isso, o caos na imagem de mundo não é de modo algum ultrapassado, pois tal como foi possível com a aplicação da astronomia ptolomaica ter um tráfico naval regular, é hoje também possível fazer de um espaço curvo a base do conhecimento físico correto. Daqui não pode ser criada nenhuma base para a imagem de realidade. Permite meramente, com argumentos por analogia pseudocientíficos, relativizar tão amplamente a realidade, que se pode atribuir a ela qualquer significado que se queira. Que com isso lucram as religiões é evidente. Não quero aqui falar de palhaços de concepção de mundo, como Pascual Jordan, que, como vimos, bem neopositivisticamente acoplou analogicamente a entropia ao pecado

hat. Aber selbst ein so tief ehrlicher und ernsthafter Theologe wie Karl Barth kam in die Lage, folgendes niederzuschreiben: »›*Schöpfer des Himmels und der Erde*‹, heißt es im Glaubensbekenntnis. Man darf und muß wohl sagen, daß uns in diesen zwei Begriffen: Himmel und Erde, einzeln und in ihrer Zusammengehörigkeit das vor Augen steht, was man die christliche Lehre vom Geschöpf nennen könnte. Diese zwei Begriffe bedeuten aber nicht etwa ein Äquivalent zu dem, was wir heute ein *Weltbild* zu nennen pflegen, wenn man freilich auch sagen kann, daß sich in ihnen etwas vom alten Weltbild widerspiegelt. Aber es ist weder Sache der heiligen Schrift noch des christlichen Glaubens … ein bestimmtes Weltbild zu vertreten. Der christliche Glaube ist nicht an ein altes und auch nicht an ein modernes Weltbild gebunden. Das christliche Bekenntnis ist im Laufe der Jahrhunderte durch mehr als ein Weltbild hindurchgeschritten… Der christliche Glaube ist grundsätzlich frei allen Weltbildern gegenüber, d. h. allen Versuchen gegenüber, das Seiende zu verstehen, nach Maßgabe und mit den Mitteln der jeweils herrschenden Wissenschaft.«[893] Es wird hier nicht offen ausgesprochen — der allgemeine Druck der neopositivistischen Manipulations-»Weltanschauung« ist so stark, daß sogar ein Barth die Wendung nicht wahrnimmt —, daß damit jede Verbindung zwischen Religion und Wirklichkeit zerrissen wird. Man vergesse nicht, daß alle früheren theologisch-dogmatischen Meinungsverschiedenheiten sich auf die Wirklichkeit zu beziehen meinten. Wenn Augustin dem Pelagianismus einerseits, dem Manichäismus andererseits ein katholisches Tertium gegenüberstellte, so suchte er zwischen Tendenzen einer irdisch-anthropologisch intentionierten Diesseitigkeit und einem metaphysisch schroff ausschließenden Dualismus die christliche Auffassung des Seins durchzusetzen, die die irdische (menschliche, gesellschaftliche, geschichtliche) Wirklichkeit mit der Wirklichkeit von Christi Sendung (Parusie etc.) als letzthin einheitlich seiende verbindet. So war die civitas terrena neben der civitas dei kein bloßer Schein, keine Einbildung, keine »Theorie«, sondern es gab in seinen Augen eine letzthin einheitliche (göttliche, transzendente) Wirklichkeit, innerhalb deren Bereich die irdisch-untergeordnete als solche Wirklichkeit begriffen werden sollte. Das ist die ontologische Begründung eines jeden christlich-religiösen Weltbilds von den ersten Kirchenvätern bis Calvin.

Hier ist keine Darstellung dieser Theorien möglich; nur so viel sei bemerkt, daß dabei das Sein ihm in keiner Hinsicht wirklich zukommende »Eigenschaften« (wie Vollkommenheit, Hierarchie etc.) erhalten muß, die dann der dem jeweiligen Sein zugeordneten Erkenntnis ihren spezifischen Charakter verleihen sollen. Auf alle

893 {51} Karl Barth: Dogmatik im Grundriß, Berlin, 1948, S. 62.



original. Mas mesmo um teólogo tão honesto e sério quanto Karl Barth chegou à situação de colocar por escrito o que se segue: »O Símbolo fala do ›*Criador do céu e da terra*‹. Essas duas grandezas tomadas isoladamente e no seu conjunto, podem ser consideradas como o objeto daquilo que se convém chamar doutrina cristã da criação. Esses dois conceitos, porém, não significam, de fato, um equivalente ao que hoje costumamos denominar uma *imagem de mundo*, ainda que se possa dizer que nela se reflete algo de uma antiga imagem de mundo. Não é o papel da Sagrada Escritura, nem o da fé cristã (...) elaborar ou defender uma ou outra imagem de mundo determinada. (...) A fé cristã é absolutamente livre em relação a todas as cosmologias que possam existir, o que significa: livre em relação a todas as tentativas de explicação do real conduzidas segundo o critério e com os recursos das correntes científicas que predominem em um ou outro momento da história.«[894] Aqui não é dito abertamente — a pressão geral da »concepção-de-mundo«-da-manipulação é tão intensa, que mesmo um Barth não se percebe da virada — que com isso todo enlace entre religião e realidade é dilacerada. Não se esqueça que todos os desacordos dogmático-teológicos precedentes pensavam se referir à realidade. Quando Agostinho contrapôs ao pelagianismo, por um lado, e ao maniqueísmo, por outro lado, um *tertium* católico, tentava impor, entre as tendências de uma secularidade intencionada antropológico-terrenamente e um dualismo abruptamente excludente, a visão cristã do ser, a qual enlaça a realidade terrena (ser humano, sociedade, história) com a realidade da missão de Cristo (parúsia, etc.) como um existente por último unitário. Portanto, a *civitas terrena*, ao lado da *civitas dei*, não era mera aparência, nenhuma imaginação, nenhuma »teoria«, mas havia, aos seus olhos, uma realidade (divina, transcendente) por último unitária, no interior de qual esfera deveria ser compreendida a realidade subordinadamente terrena enquanto tal. Essa é a fundação ontológica de toda imagem de mundo religioso-cristã dos primeiros padres da igreja até Calvino.

Aqui nenhuma exposição dessas teorias é possível; apenas seja comentado que, com isso, o ser não deve receber »propriedades« (como perfeição, hierarquia, etc.) que em nenhum sentido lhe são devidas, as quais têm de conferir seu caráter específico ao conhecimento designado ao respectivo ser. Em todos os

894 {51} Barth: Esboço de uma dogmática. Fonte, São Paulo, 2006, p.79-80, com alterações. {Nota da tradução} Schneider (p.720) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1259), em Benseler, em Scarponi (p.697), em Morbois (p.430) nem e em Chicote (p.179).

Fälle entstand dabei eine als seiendes zusammenhängende Sphäre des Seins, die erst dann theoretisch zerbrach, als der Anfang der Entwicklung der Naturwissenschaften die Theorie von der sogenannten doppelten Wahrheit aufkommen ließ. Es entstand in ihr eine Spaltung des Seins, vermittelt durch eine innere Entgegengesetztheit des ideologischen Ursprungs. Während bis dahin die theologische Bewältigung aller Probleme der Gesamtwirklichkeit den Zielpunkt einer jeden Seinsbetrachtung gebildet hatte, tritt jetzt daneben — konspirativ konkurrierend — das Bestreben, die objektive Wirklichkeit selbst, als Grundlage der menschlichen Praxis, vorerst vor allem auf dem Gebiet des Stoffwechsels der Gesellschaft mit der Natur, unabhängig von den kirchlich-ideologischen Problemkomplexen, so wie sie an sich ist, gedanklich zu bewältigen. Der unwiderstehliche Aufschwung der zum Kapitalismus führenden Tendenzen erhielt seine erste Kulmination, seinen ersten großen Konflikt in der Periode Galileis und in ihr hat die — weltgeschichtlich — in die Defensive gedrängte religiöse Ontologie mit dem Kardinal Bellarmin ihren ersten Rückzug vollzogen, indem der Erkenntnis der Wirklichkeit eine jede ontologische Valenz entzogen und sie auf ihre rein pragmatische Nützlichkeit reduziert werden sollte, während die Wahrheiten der Theologie unabhängig von den Ergebnissen der objektiven Wirklichkeitserkenntnis im Sinne der Kirche ihre ontologische Geltung bewahren müßten. Daß der Kardinal Bellarmin damit zum Stammvater eines ontologisch-agnostizistischen Positivismus wurde, hat bereits Duhem festgestellt.

Für unsere gegenwärtigen Betrachtungen ist dabei vor allem wichtig, daß diese so folgenreiche Stellungnahme eben ein theoretisches Rückzugsgefecht gewesen ist: die Abwehrreaktion der Theologie darauf, daß die Wirklichkeit infolge der gesellschaftlichen Entwicklung und der aus ihr entspringenden Wissenschaft, Lebensweise etc. nicht mehr mit den ontologischen Kategorien der Religion bewältigbar wurde. Hier ist nicht der Ort diese Entwicklung auch nur skizzenhaft zu schildern. Wer die Anpassung an die neopositivistische Manipulation verfolgt, der die heutigen Bestrebungen, die Bibel zu »entmythologisieren« gesellschaftlich-ontologisch zu verstehen versucht, wird unschwer sehen, daß die eben zitierten Ausführungen Barths den auf historischer Kontinuität beruhenden Gegenpol zum Kardinal Bellarmin bilden. Diese Preisgabe des Wirklichkeitscharakters einer jeden Welterkenntnis, um die ontologische Alleinherrschaft der religiösen Ideologie theoretisch zu retten, dieser Verzicht auf jede Wirklichkeit der kirchlichen Verkündigung (die Bibel mitinbegriffen,) um den Traum, den Anschein ihrer Geltung durch radikale Loslösung von jedem Wirklichkeitszusammenhang irgendwie zu retten. Auch hier ist also eine Art von doppelter Wahrheit vorhanden, jedoch bereits so, daß in ihr — ungewollt — die Tatsache zum



casos, com isso surgiu uma esfera de ser como conexamente existente que apenas se esfacela teoricamente quando o início do desenvolvimento das ciências naturais permite que se eleve a assim dita teoria da dupla verdade. Surgiu nela uma cisão do ser, mediada através de uma opositividade interna de origem ideológica. Enquanto, até então, o domínio teológico de todos os problemas da realidade como um todo tinha constituído o alvo de toda consideração do ser, agora adentra o seu lado — concorrendo conspirativamente — o esforço de dominar a própria realidade objetiva tal como ela é em si, como base da práxis humana, naquele momento antes de tudo na esfera do metabolismo da sociedade com a natureza, independentemente dos complexos de problemas ideológico-eclesiásticos. O irresistível impulso das tendências que conduziram ao capitalismo obteve sua primeira culminação, seu primeiro grande conflito, no período de Galileu e, nele, teve lugar, com o cardeal Belarmino, o primeiro recuo da ontologia religiosa passada à defensiva, na medida em que do conhecimento da realidade removia toda validade ontológica e tinha de ser reduzida à sua pura utilidade pragmática, enquanto as verdades da teologia tinham de preservar sua validade ontológica no sentido da igreja independentemente dos resultados do conhecimento objetivo da realidade. Que, com isso o cardeal Belarmino foi um progenitor do positivismo agnóstico-ontológico, Duhem já constatou.

Para nossas presentes considerações é com isso, antes de tudo, importante que uma tal tomada de posição tão rica em consequências tenha sido, mesmo, uma ação de retaguarda teórica: a reação defensiva da teologia frente a que a realidade, em consequência do desenvolvimento social e da ciência, do modo de vida, etc., que dela brotam, não mais podiam ser domináveis com as categorias ontológicas da religião. Aqui não é o lugar para delinear, nem sequer esquematicamente, esse desenvolvimento. Quem acompanha a adaptação à manipulação neopositivista e tenta compreender ontológico-socialmente os esforços atuais de »desmitologizar« a Bíblia, verá sem dificuldade que as recém-citadas explicações de Barth constituem o polo oposto, baseado na continuidade histórica, ao cardeal Belarmino. Esse abandono do caráter de realidade de todo conhecimento do mundo, para salvar teoricamente o domínio ontológico único da ideologia religiosa, essa renúncia a toda realidade da pregação da igreja (a Bíblia inclusa), para salvar de qualquer modo o sonho, a aparência de sua validade através do radical destacar-se de toda conexão de realidade. Aqui também existe, portanto, uma espécie de dupla verdade, todavia já de tal maneira que nela se expressa — inintencionalmente —

Ausdruck kommt, daß weder die Wirklichkeit der Natur noch die der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung auch nur irgendeinen Kontakt mit den religiös-kirchlichen Verkündigungen über sie sachlich haben könne. Das ist aber eine Selbstzerstörung der eigenen Fundamente. Denn die Verkündigungen der Bibel haben ihre Aussagen über die Menschen und ihre Geschichte, über die Beschaffenheit der Natur und über die inneren wie äußeren Beziehungen der Menschen zu ihr im wörtlichsten Sinne als Aussagen über die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist, gemeint. Die hier vollzogene Entwicklung ist eine Kapitulation vor der religionsfeindlichen ontologischen Kritik, mag sie hier — diplomatisch — die Form einer variierten Neuauflage der doppelten Wahrheit auf sich nehmen. Die Kapitulation wird dadurch, nicht objektivsachlich, sondern manipulierend erleichtert, daß die heute herrschenden philosophischen Strömungen das objektiv-wissenschaftlich Erkennbare ontologisch zu entwerten versuchen.

Jaspers ist z. B. in direktem Sinne kein Neopositivist, jedoch um seiner eigenen Metaphysik den Schein einer Fundierung geben zu können, muß er sich gleichfalls an der neopositivistischen Entfernung der Wirklichkeit aus dem Erkenntnisbereich der Wissenschaft bejahend beteiligen: »Ein wissenschaftliches Weltbild gibt es nicht. Zum ersten Mal in der Geschichte haben wir heute durch die Wissenschaften selber völlige Klarheit darüber. Früher waren Weltbilder, die das Denken ganzer Zeitalter beherrschen konnten, wundersame Chiffern, die uns heute noch ansprechen. Das sogenannte moderne Weltbild dagegen, begründet auf die Denkungsart, die in Descartes repräsentiert ist, das Ergebnis einer Philosophie als Pseudowissenschaft, hat nicht den Charakter einer Chiffer für Existenz, sondern einer mechanischen und dynamischen Apparatur für den Verstand.«[895] Auch für Jaspers erhalten die entscheidenden Wirklichkeitskategorien der Religion etwas Vorhandenes, als solches Akzeptiertes und gleichzeitig objektiv zu nichts Verpflichtendes. Infolge seiner Philosophie, auf die hier näher einzugehen nicht möglich ist, kann und will er die religiösen Kategorien (z. B. Offenbarung) nicht auf ihren Seinsgehalt hin analysieren; er leugnet sie nicht, entzieht ihnen jedoch jede echt objektive Geltung. Cristsein wird so eine empirisch historische Faktizität (umgeben von der Weihe, die es im Laufe des Geschichtsprozesses sich selbst gab): »Daher dürfen wir Abendländer aus der biblischen Religion zu leben glauben, für dieses Leben viele Gestaltungen, Wege, Grundsätze zulassen, den Besitzanspruch aber jeder Gruppe, jeder Kirche, welche auch immer sie sei, verwehren. Ein Theologe mag verachtend sagen: Wer die Bibel liest, ist noch kein

895 {52} Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München, 1962, S. 431.



o fato de que nem a realidade da natureza nem ainda a do desenvolvimento histórico-social de fato não podem ter nenhum contato com as pregações eclesiástico-religiosas sobre elas. Isto, todavia, é uma autodestruição dos próprios fundamentos. Pois as pregações da Bíblia têm suas declarações sobre o ser humano e sua história, sobre a qualidade da natureza e sobre as relações, internas e externas, dos seres humanos para com ela, em sentido o mais literal, pensadas como afirmações sobre a realidade tal como ela realmente é. O desenvolvimento que aqui teve lugar é uma capitulação ante a crítica ontológica inimiga da religião, mesmo que possa ela tomar a forma — diplomaticamente — de uma nova edição variante da dupla verdade. Dessa maneira, a capitulação é facilitada, não coisal-objetivamente, mas manipuladoramente, já que as correntes filosóficas hoje dominantes tentam desvalorizar ontologicamente o científico-objetivamente cognoscível.

Jaspers, por exemplo, não é, em sentido direto, nenhum positivista, todavia, para poder dar à sua própria metafísica a aparência de uma fundamentação, tem de igualmente tomar parte, afirmando, no distanciamento neopositivista da realidade na esfera do conhecimento da ciência: »Não existe uma imagem de mundo científica. Pela primeira vez na história, temos hoje, por obra das ciências mesmo, plena clareza sobre isso. Antes existiam imagens de mundo que podiam dominar o pensamento de épocas inteiras, códigos maravilhosos que hoje ainda nos tocam. A assim chamada imagem de mundo moderna, em contrapartida, fundamentada numa espécie que está representada em Descartes, o resultado de uma filosofia enquanto pseudociência, não possui o caráter de um código para a existência, mas o de um aparato mecânico e dinâmico para o intelecto.«[896] Mesmo para Jaspers, as categorias da realidade decisivas da religião preservam algo de existente, como algo aceito e, ao mesmo tempo, que objetivamente a nada obrigam. Segundo sua filosofia, que aqui não é possível tratar mais de perto, ele não pode nem quer analisar as categorias religiosas (p. ex., a revelação) a partir de seu conteúdo ontológico; não as nega, retira-lhes, todavia, toda validade autenticamente objetiva. Ser cristão torna-se, assim, uma facticidade empiricamente histórica (envolta pela consagração que, no curso do processo histórico, deu a si própria): »Por isso nós, ocidentais, podemos acreditar que vivemos da religião bíblica, permitir muitas formas, modos, princípios de tal vida, mas recusar a alegação de sua posse a qualquer grupo, qualquer igreja, qualquer que seja ela. Um teólogo pode até afirmar com desprezo: quem lê a Bíblia ainda

896 {52} Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. R.Pieper & Co Verlag, Munique, 1962, p.431. {Nota da tradução} Schneider (p.722) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1262), em Benseler, em Scarponi (p.700), em Morbois (p.432) e e em Chicote (p.182).

Christ. Ich antworte: Niemand und keine Instanz weiß, wer ein Christ ist; wir sind alle Christen (biblisch glaubende Menschen), und jedem ist es zuzubilligen, der Christ zu sein behauptet. Wir brauchen uns nicht hinauswerfen zu lassen aus dem Hause, das seit einem Jahrtausend das unserer Väter ist. Es kommt darauf an, wie einer die Bibel liest und was dadurch aus ihm wird.« Und Jaspers setzt konsequent fort: »Da die Überlieferung an Organisation gebunden ist, die Überlieferung der biblischen Religion an Kirchen, Gemeinden, Sekten, so wird, wer sich als Abendländer dem Grunde verbunden weiß, einer solchen Organisation (sei sie römisch-katholisch, jüdisch, protestantisch usw.) zugehören, damit die Überlieferung stattfinde und der Ort bleibe, von dem möglicherweise das Pneuma, wenn es wieder wirksam würde, in die Völker gelangte.«[897] So ist die Zugehörigkeit zur Religion auch hier, mit allen Konsequenzen, an die Kirche gebunden, obwohl Jaspers die negativen Machtseiten dieses Komplexes klar sieht, nämlich »daß alles Kirchliche als Organisation von Macht und als ein mögliches Operationsmittel des Fanatismus und des Aberglaubens das tiefste Mißtrauen verdient, obgleich es in der Welt für die Überlieferung unerläßlich ist.«[898] Es ist klar, daß damit jeder objektive Seinsgehalt der Religion, jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen echtem Glauben und Aberglauben »philosophisch« vernichtet ist.

Ohne auf andere modernisierend apologetische Verteidiger der Religion einzugehen, können wir feststellen, daß der Neopositivismus für alle die wichtigste erkenntnistheoretische Grundlage ihrer Apologetik geliefert hat. Möglicherweise wird ein zukünftiger Historiker etwa einem Carnap für die religiöse Ideologie dieser Zeit eine theoretische Bedeutung zusprechen, wie etwa Thomas von Aquino für das Hochmittelalter zukam. Natürlich gibt es unter den führenden Apologeten der katholischen Kirche auch Thomisten, wie etwa Maritain, ihr gegenwärtig in der Intelligenz einflußreichster Verteidiger, Teilhard de Chardin, ist jedoch methodologisch entschieden vom Neopositivismus aus bestimmt. Dieser Zusammenhang nimmt bei ihm noch direktere und prägnantere Formen auf, als bei vielen außerkirchlichen Apologeten. Für Teilhard de Chardin bedeutet der Neopositivismus die Freiheit, bei verbäler Bewahrung einer wissenschaftlichen, ja naturwissenschaftlichen Ausdrucksweise, bei dem selbsterweckten Schein einer exakten Wissenschaftlichkeit (unterstützt durch die Bekanntheit seiner eigenen wissenschaftlichen Leistungen, freilich auf ganz anderen Gebieten), jeden beliebigen phantastischen Zusammenhang in die Natur hineinzuproji-

897 {53} Ebd., S. 53-54
898 {54} Ebd., S. 90.



não é nenhum cristão. Eu respondo: ninguém e nenhuma instância sabe quem é um cristão; nós somos todos cristãos (pessoas que creem biblicamente) e é a todos permitido alegar ser cristão. Não precisamos deixar que nos joguem para fora da casa que há um milênio é dos nossos pais. O que importa é como alguém lê a Bíblia e o que com isso alguém se torna.«[899] E Jaspers prossegue consistentemente: »Visto que a tradição está ligada a uma organização, a da religião bíblica às igrejas, comunidades e seitas, aquele que, como ocidental, sabe-se ligado a esse solo, pertence a uma dessas organizações (seja ela católico-romana, judaica, protestante e assim por diante); com isso, a tradição se mantém e o lugar permanece, do qual possivelmente o *Pneuma* chegue aos povos quando ele retomar a sua atividade.«[900] Portanto, o pertencimento à religião, também aqui, com todas as suas consequências, está ligado à igreja, ainda que Jaspers veja claramente os negativos aspectos de poder desse complexo, a saber, »que tudo eclesiástico, enquanto organização de poder e possível meio de operação do fanatismo e da superstição, merece a mais profunda desconfiança, embora no mundo seja imperativo para a tradição.«[901] É claro que com isso todo conteúdo ontológico objetivo da religião, toda possibilidade de diferenciação entre fé autêntica e superstição é »filosoficamente« destruído.

Sem entrar em outros defensores apologetas modernizantes da religião, podemos constatar que o neopositivismo tem provido para todos a mais importante base gnosiológica de sua apologética. Possivelmente um historiador futuro concederá um significado teórico para a ideologia religiosa dessa época a, por exemplo, um Carnap, tal como correspondia a Tomas de Aquino para a Alta Idade Média. Naturalmente, entre os apologetas líderes da igreja católica, há também tomistas, como por exemplo Maritain e seu defensor mais influente na *intelligentsia* atualmente, Teilhard de Chardin, é decididamente determinado metodologicamente pelo neopositivismo. Essa conexão recebe nele formas ainda mais diretas e incisivas do que em muitos apologetas extra-eclesiásticos. Para Teilhard de Chardin o neopositivismo significa a liberdade pela conservação verbal de um modo de expressão científico, mesmo científico-natural, pela aparência autodespertada de uma cientificidade exata (apoiada pela celebridade de suas próprias realizações científicas, todavia em esferas totalmente outras), de projetar na natureza toda conexão fantasticamente

899 {Nota da tradução} Schneider (p.722) introduz neste ponto uma segunda quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1262), em Benseler, em Scarponi (p.700), em Morbois (p.433) e e em Chicote (p.183).
900 {53} Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. R.Pieper & Co Verlag, Munique, 1962, p.53-4. {Nota da tradução} Schneider (p.723) insere aqui uma terceira quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1262), em Benseler, em Scarponi (p.700), em Morbois (p.433) nem e em Chicote (p.183).
901 {54} Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. R.Pieper & Co Verlag, Munique, 1962, p.90.

zieren, der seine apologetischen Absichten zu stützen scheint. So sagt er über die innere Struktur der Materie: »Nehmen wir an, daß im wesentlichen jede Energie psychischer Natur ist. Jedoch in jedem Elementarteilchen, so wollen wir hinzufügen, teilt sich diese Grund-Energie in zwei verschiedene Komponenten: eine *tangentiale Energie*, die das Element mit allen Elementen solidarisch macht, die im Universum derselben Ordnung angehören (d. h. dasselbe Maß von Zusammengesetztheit und ‹Zentriertheit› besitzen), und eine *radiale Energie*, die es in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärtszieht.«[902] Selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, den systematischen Aufbau einer solchen rein erdichteten Naturanschauung zu verfolgen. Wir stellen nur fest, daß als Gipfel einer solchen Neuinterpretation der Naturerkenntnis am Schluß Christus — in »exakt« naturwissenschaftlicher Terminologie als kosmischer »Punkt Omega« erscheint.[903] Teilhard de Chardin stellt seinen kosmischen Gehalt so dar: »Eigengesetzlichkeit, allgegenwärtiges Wirken, Irreversibilität und schließlich Transzendenz: das sind die vier Attribute von Omega.«[904] Ob auf Grundlage einer solchen »naturphilosophischen Deduktion« die katholische Kirche völlig vorschriftsmäßig oder teilweise heterodox in Erscheinung tritt, ist eine innere Angelegenheit der Kirche, die uns wenig angeht. Für uns ist bloß die Feststellung wichtig, daß hier eine Auffassung des Kosmos entsteht, im Vergleich zu deren Phantastik die berüchtigst subjektive Naturphilosophie der Romantik ein Muster wissenschaftlicher Exaktheit war. Wir müssen aber dabei im Klaren[905] sein, daß es auch hier nicht zu einer lebensmäßig-ethischen Konfrontation von Gestalt und Lehre Jesu mit der kapitalistischen Wirklichkeit kommt. Auch hier bleibt die Kirche das Grundphänomen der Religiosität, d. h. die konservierende religiöse Weihe, die die Kirche der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich zu verleihen bestrebt ist. Teilhard de Chardin wird nicht, wie immerhin einige protestantische Theologen von dem de facto Verschwundensein der Parusie beunruhigt. Auch diese baut sich zwanglos in den kosmisch manipulierten Evolutionismus seiner Lehre ein. Ja er spricht geradezu mit — freilich wohlwollender — Ironie über »die etwas kindliche Hast und den Irrtum in der Perspektive, die die erste christliche Generation an eine unmittelbar bevorstehende Rückkehr Christi glauben ließen«. Auch diese trug zur Enttäuschung, zum Mißtrauen der Gläubigen bei. Und er betrachtet das menschliche Interesse an der (unbestimmt) kommenden Parusie als entsprungen: »Aus der Erkenntnis, daß zwischen dem Sieg Christi und dem Erfolg des Werkes, das die menschliche Anstrengung

902 {55} Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München, 1959, S. 40.
903 {56} Ebd., S. 247 ff.
904 {57} Ebd., S. 265.
905 {Nota da tradução} Na edição Benseler, lê-se »klaren« (corrigido segundo manuscrito p. 1264).



arbitrária que pareça suportar suas intenções apologéticas. Assim, diz ele sobre a estrutura interior da matéria: »Essencialmente, assim o admitiremos, qualquer energia é de natureza psíquica. Mas, em cada elemento ›particular‹, esta energia fundamental divide-se em duas componentes distintas: uma *energia tangencial,* que torna o elemento solidário de todos os elementos da mesma ordem (isto é, da mesma complexidade e da mesma ›centridade‹) que ele mesmo no Universo; e uma *energia radial,* que o atrai na direção de um estado cada vez mais complexo e centrado, para a frente.«[906] Evidentemente, não pode ser nossa intenção acompanhar de perto a estrutura sistemática de uma tal concepção de natureza puramente inventada. Apenas observamos que, no cume de uma tal nova interpretação do conhecimento da natureza, na conclusão aparece Cristo — na »exata« terminologia científico-natural, como cósmico »Ponto ômega«.[907] Teilhard de Chardin descreve assim seu conteúdo cósmico: »Autonomia, atualidade, irreversibilidade, e portanto, ao fim e ao cabo, transcendência: os quatro atributos de Ômega.«[908] Se, a partir da base de uma tal »dedução filosófico-natural«, a igreja católica aparece completamente como o prescrito ou em parte heterodoxamente, é um assunto interior da igreja, que a nós pouco concerne. Para nós apenas é importante a constatação de que aqui emerge uma visão do cosmos que, em comparação, era um padrão de exatidão científica a fantástica notoriamente subjetiva filosofia da natureza do romantismo. Devemos, todavia, com isso estar esclarecidos de que também aqui não se chega a uma confrontação ético-de-vida entre a figura e a doutrina de Jesus com a realidade capitalista. Também aqui permanece a igreja o fenômeno fundamental da religiosidade, *i. e.*, a conservadora consagração religiosa da respectiva generidade em si que a Igreja se esforça por conferir. Teilhard de Chardin não se preocupa, como pelo menos alguns teólogos protestantes, com o ser-desaparecido de fato da parúsia. Também isso se insere sem constrangimento no evolucionismo cósmico manipulado de sua teoria. Fala, mesmo, com ironia — admissivelmente benevolente — sobre a »pressa um tanto infantil e do erro de perspectiva que permitiu à primeira geração cristã acreditar em um imediatamente iminente retorno de Cristo«. Também isso contribuiu para a decepção, para a desconfiança dos crentes. E ele considera o interesse humano na (indeterminada) vinda da parúsia como brotado: »A partir do reconhecimento de que, entre a vitória de Cristo e o resultado da obra que o esforço humano

906 {55} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.46. {Nota da tradução} Schneider (p.724) insere neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1264), em Benseler, em Scarponi (p.701), em Morbois (p.434) e e em Chicote (p.184).
907 {55} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.247s.
908 {57} Teilhard de Chardin: O fenômeno humano. Editora Herder, São Paulo, p.298.

hienieden aufzubauen sucht, ein inniger Zusammenhang besteht. «[909] Wie in den modemäßigen »futurologischen« prosaischen Phantasmen über die Zukunft führen auch bei ihm die Ergebnisse der erfolgreichen Manipulation direkt zur Erlösung der Menschheit.

Wenn der Persönlichkeit, den Denkinhalten, der Methode, den Überzeugungen etc. nach so verschiedene religiöse Ideologen in den seinsmäßigen Grundlagen derart entschieden konvergieren, so muß das Ursachen haben, die auf Grundfragen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Seins hinweisen. Eine solche Grundlage ist wie immer das Alltagsleben im Manipulationszeitalter. Hier kommen ausschließlich jene seiner Momente in Betracht, die eine Verdinglichung des Bewußtseins und von ihr vermittelt eine Entfremdung im Menschen zu produzieren helfen. Auch diese Momente des heutigen Alltags sind oft und werden noch oft beschrieben werden. Sicher ist vieles, das in früheren Zeiten Verdinglichungen und Entfremdungen herbeigeführt hat, verschwunden. Vor allem — zumindest in den zivilisierten Ländern die Vorherrschaft jener brutalen Armut, jener menschenfresserischen Überarbeit, an denen Marx vor mehr als hundert Jahren die Probleme der Entfremdung ans Tageslicht brachte. An die Stelle der in den Hintergrund gedrängten Entfremdungen sind aber neue getreten, ihre sinnfällige Brutalität ist verblaßt, jedoch nur um einer »freiwillig« bejahten den Platz zu überlassen. Nicht zufällig haben wir das Wort »freiwillig« in Anführungszeichen gesetzt, denn es handelt sich dabei wesentlich um ein Sichabfinden mit einem unmittelbar zumeist keineswegs immer als unangenehm empfundenen Zustand, den die ökonomische Entwicklung den Menschen, gewissermaßen hinter ihrem Rücken, unabhängig von ihrem Bewußtsein als »Geschenk« aufgedrängt hat. Daß im Allgemeinen[910] keine Bewußtheit über die Problematik des neuen Zustandes zu entstehen pflegte, hat komplizierte Gründe. Marx hat seinerzeit die Verdinglichung und die aus ihr erwachsene Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Arbeit an die Funktion der Arbeitszeit anknüpfend genau beschrieben: »Sie (die Arbeit, G. L.) setzt voraus, daß die Arbeiten durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine oder die äußerste Arbeitsteilung gleichgemacht sind, daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß der Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist. So muß es nicht mehr heißen, daß eine (Arbeits-)Stunde eines Menschen gleichkommt der Stunde eines anderen Menschen, sondern daß vielmehr ein Mensch während einer Stunde so viel Wert ist, wie ein anderer

909 {58} Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich, Oben und Freiburg im Breisgau, 1962, S. 191 und 193.

910 Na edição de Benseler, lê-se »allgemeinen« (corrigido segundo o manuscrito p.1265).



busca construir aqui em baixo, existe uma íntima conexão.«[911] Tal como nas em moda, modernas prosaicas fantasmagorias »futurológicas« sobre o futuro, a manipulação exitosa, também por seus resultados, conduz diretamente à redenção da humanidade.

Quando a personalidade, o conteúdo de pensamento, o método, as convicções, etc., de tão diferentes ideólogos religiosos convergem tão resolutamente em suas bases ontológicas, as causas têm de apontar às questões fundamentais do ser social do presente. Uma tal base é, como sempre, a vida cotidiana na era da manipulação. Aqui vêm à consideração exclusivamente aqueles seus momentos que ajudam a produzir uma coisificação da consciência e, por ela mediada, uma alienação do ser humano. Também esses momentos do cotidiano de hoje foram com frequência descritos e ainda o serão. Seguro é que muito do que, em tempos precedentes causou coisificações e alienações, desapareceu. Antes de tudo — ao menos nos países civilizados, o domínio de uma pobreza brutal, daquele sobretrabalho canibalesco, a partir do qual há mais de cem anos Marx trouxe à luz o problema da alienação. Contudo, no lugar das alienações empurradas ao pano de fundo entram novas, sua brutalidade expressa é atenuada, todavia, apenas para aprovadoramente dar lugar a uma »voluntária«. Não por acaso colocamos entre aspas a palavra »voluntária«, pois se trata com isso essencialmente de um conformar-se com uma situação imediata, na maior parte, mas de modo algum sempre, sentida como desconfortável, que o desenvolvimento econômico impõe, em certa medida às suas costas, independentemente de sua consciência, como um »presente« ao ser humano. Que, em geral, nenhuma conscienciosidade sobre a problemática da nova condição costume surgir, tem fundamentos complicados. Marx, em seu tempo, descreveu precisamente, iniciando pela função do tempo de trabalho, a coisificação e a alienação que dela se elevam dos seres humanos no trabalho capitalista: »Ele, (o trabalho, G. L.) supõe que os trabalhos são equalizados pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõe que os homens se apagam diante do trabalho; supõe que o movimento do pêndulo tornou-se a exata medida da atividade relativa de dois operários, da mesma maneira que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não há por que dizer que uma hora (de trabalho) de um homem equivale a uma hora de outro homem; deve-se dizer que um homem de uma hora vale tanto como outro homem

911 {58} Teilhard de Chardin: Der göttliche Bereich. Otto Walter Verlag, Olten, 1962, p.191 e 193.

Mensch während einer Stunde. Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit. «[912]. Die Minderung der Arbeitszeit kann an sich dieses Verhältnis nicht aufheben, nur wenn sie das Ergebnis eines Kampfes ist, in welchem, durch welchen der Mensch sein gesellschaftliches Verhältnis und damit sich selbst grundlegend zu verändern imstande ist. Das ist hier nicht der Fall gewesen. Im Gegenteil. Die von Anfang an vorhandene Schwäche in der Beziehung der Arbeiter zum Kapitalisten, die Konkurrenz der einzelnen Arbeiter untereinander hat bei äußerlichen »Milderungen« keine entscheidende Änderung erfahren.

Ja diese »Milderungen« des Kampfcharakters haben ein ganzes System neuer Verdinglichungen ins gesellschaftliche Bewußtsein hineingebracht, von der »Rolle« angefangen, die der Mensch um seines Vorwärtskommens willen zu spielen erlernt, über die Ausbildung seines »Image« im Konkurrenzkampf bis zur Prestigekonsumtion, die ebenfalls solchen Quellen entsprungen ist, reichen diese Verdinglichungen und haben die Tendenz, das ganze Leben, die Freizeit mitinbegriffen, zu entstellen. Demzufolge müssen alle Entfremdungen sich ebenfalls ständig ausbreiten und verstärken. Die objektiv zum Ausdruck kommende sowie die im Alltagsleben sich spontan verbreitende öffentliche Meinung, wie wir dies bei den Religionen gesehen haben, wirken in der Richtung, aus der Partikularität des Menschen nicht nur etwas Unüberwindliches, ja zutiefst Wünschenswertes zu machen, sondern stilisieren diese im Alltagsleben zu einem Fetisch, zu einem unkritisierbaren Tabu. Alldies wirkt sich in der Richtung aus, den menschlichen Widerstand gegen die eigene Entfremdung zu demobilisieren. (Die Entwicklung der Sozialdemokratie, die Enttäuschung am Sozialismus, vielfach hervorgebracht durch die Stalinsche Periode, haben diese Tendenzen noch verstärkt, haben die Werktätigen der Entideologisierung gegenüber geistig weitgehend wehrlos gemacht.) Es ist vielleicht keine Übertreibung zu sagen, daß der status quo der Gattungsmäßigkeit an sich, mit allen ihr zugehörigen Verdinglichungen und Entfremdungen, noch nie eine derart kompakte ideologische Verteidigung für sich ausgebaut hat wie in unseren Tagen. Angefangen vom Konformismus des politischen und sozialen Lebens, wo selbst die »Oppositionen« nie auf konformistische Korrektheit verzichten wollen, bis zu Wissenschaft und Philosophie, die, wie wir gesehen haben, ihre Hauptanstrengungen darauf konzentrieren, einen jeden Gedanken über das Sein, — die allein wirksame gedankliche Kontrolle der Verdinglichungen und Entfremdungen —, aus den Köpfen der Menschen auszutreiben, bis zur Kunst, in welcher einerlei ob als Idealzustand oder als düster

912 {59} Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 27; mew 4, S. 185.



de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada — quando muito, é a carcaça do tempo.«[913] A redução do tempo de trabalho em si não pode superar essa relação, apenas quando ela é o resultado de uma luta na qual, através da qual, o ser humano é capaz de alterar fundamentalmente sua relação social e, com isso, a si próprio. Isso não é o caso aqui ocorrido. Ao contrário. Uma fraqueza existente desde o início na relação do trabalhador com o capitalista, a concorrência dos trabalhadores singulares entre si, não experimentou nenhuma alteração decisiva, em que pese »reduções« superficiais.

Já essas »reduções« do caráter da luta trouxeram todo um sistema de novas coisificações na consciência social, começando pelo »papel« o ser humano, para seu sucesso, aprende a desempenhar de boa vontade, até a formação de sua »imagem« na luta concorrencial, até o prestígio de consumo, que igualmente brotaram de tais fontes, tais tendências bastam, e têm a tendência a desfigurar toda a vida, o tempo livre incluso. Consequentemente, todas as alienações devem, constantemente, ampliar-se e igualmente se intensificar. A opinião pública que objetivamente se expressa, tal como a que espontaneamente se difunde na vida cotidiana, como as vimos nas religiões, operam na direção de fazer a particularidade (*Partikularität*) do ser humano não apenas intransponível, mas profundamente desejável, como ainda a estiliza na vida cotidiana em um fetiche, em tabu incriticável. Tudo isso opera na direção de desmobilizar a resistência humana contra a própria alienação. (O desenvolvimento da social-democracia, o desapontamento para com o socialismo frequentemente produzido pelo período stalinista, têm não apenas intensificado essas tendências, têm feito os empregados[914] espiritualmente amplamente indefesos ante a desideologização.) Talvez não seja um exagero afirmar que o *status quo* da generidade em si, com todas as coisificações e alienações que dela fazem parte, jamais consolidou uma defesa ideológica para si assim compacta como em nossos dias. A começar pelo conformismo da vida política e social, em que mesmo as »oposições« jamais desejam renunciar à corretude apropriada, até a ciência e a filosofia, as quais, como vimos, concentram seus esforços principais em exorcizar da cabeça dos seres humanos todos os pensamentos sobre o ser — o único controle operante intelectualmente das coisificações e alienações —, até a arte, na qual é descrita a alienação como intransponível, independentemente de como condição ideal ou como sombriamente

913 Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.8. {Nota da tradução} Schneider (p.726) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1266), em Benseler, em Scarponi (p.703), em Morbois (p.436) e em Chicote (p.186).

914 {Nota da tradução} »Werktätigen«, literalmente, significa aquele que trabalha empregado. Chicote (p.187) traduziu por »trabajadores«. O mesmo encontramos em Schneider (p.726), »trabalhadores«, Morbois (p.437), »travailleurs« e Scarponi (p.704), »lavoratori«.

pessimistische »condition humaine« die Entfremdung als unüberwindlicher Naturzustand des Menschen dargestellt wird, baut sich — die nonkonformistischen Kritiker mitinbegriffen — ein scheinbar unüberwindliches System der Gedanken und Gefühle auf, das diesen Zustand als einen für die Menschen endgültigen, nur durch immanente Weiterbildung vervollkommenbaren darstellt.

Natürlich ist diese Vollkommenheit und Stabilität, wie es die ganze Weltgeschichte lehrt, doch nur eine Übergangserscheinung. Und tatsächlich melden sich jetzt nach Jahrzehnten einer scheinbaren Unerschütterbarkeit immer häufiger und stärker die — bisher verleugneten — inneren und äußeren Widersprüche, vorläufig freilich nur als Risse an der glatten Fläche der wohlmanipulierten Konformität. Ohne hier noch auf die Details einzugehen — sie kommen später zur Sprache — muß doch gesagt werden, daß man am Anfang der Auflösungsperiode dieses scheinbar so unerschütterlich kompakten Systems der universellen Manipulation zu stehen scheint. Daß die Gegenbewegungen vorerst oft einen zumeist verworrenen, einen abstrakt ideologischen Charakter haben, ist kein Beweis gegen die mögliche praktisch-soziale Perspektive ihrer Zukunftsentwicklung. Erstens taucht am Anfang einer jeden wichtigen Wende ihre ideologische Problematik zuerst auf: die Überwindung der Konkurrenz unter den einzelnen Arbeitern, die der Maschinenstürmerei etc., waren notwendigerweise stark, oft sogar vorwiegend abstrakt ideologisch gefaßt und geführt. Zweitens — und das ist ein höchst wichtiger besonderer Zug des gegenwärtigen Übergangs — ist aus gerade dieser Gegenbewegung das Ideologische als wichtiges Moment nicht zu entfernen. Denn es handelt sich ja nicht um ein Sinken des im Konsum und in den Diensten erreichten Lebensniveaus, nicht um einen Abbau der komplizierten und differenzierten Arbeitsteilung etc., sondern um ihren Umbau, um das Eliminieren ihrer Tendenzen zur Entfremdung des Menschen von sich selbst, um ihre Umwandlung in eine Seinsbasis seines Sichfindens und Sichentwickelns. Die theoretische Grundlage dazu kann nur eine echte Rückkehr zum Marxismus sein, freilich in einer Weise, die das Unverwüstliche seiner Methode zum neuen Leben erweckt, die deren Möglichkeiten, zur tieferen, wahreren Erkenntnis des sozialen Prozesses in Vergangenheit und Gegenwart wieder aktuell zu machen imstande ist.

In unseren Betrachtungen ist vorwiegend nur von Verdinglichung und Entfremdung die Rede. (Die Renaissance des Marxismus umfaßt natürlich ein viel breiteres Feld, zumindest die Totalität des Entwicklungsprozesses in der Welt des gesellschaftlichen Seins.) Dabei haben wir das zentrale ontologische Problem schon bis jetzt ununterbrochen gestreift. Jede Wirklichkeit — in entwickeltester Weise das gesellschaftliche Sein — ist ein Prozeß, der sich in den einzelnen Komplexen und ihren Wechselwirkungen innerhalb ihrer Totalität vollzieht. Sein ist, wie wir



pessimista »*condition humaine*« natural, é erigido — os críticos não conformistas inclusos — um sistema aparentemente intransponível de pensamentos e sentimentos que apresenta essa condição como uma condição definitiva para os seres humanos, apenas aperfeiçoável pelo desenvolvimento imanente posterior.

Naturalmente, essa perfeição e estabilidade, como ensina toda a história mundial, é apenas uma aparência transitória. E de fato, anunciam-se agora, após décadas de uma inabalabilidade aparente, as contradições internas e externas, sempre mais frequentes e intensas, admissivelmente, por agora, apenas como fissuras na superfície polida da conformidade bem manipulada. Sem ainda entrar em detalhes — dos quais será falado mais tarde — tem de ser dito, todavia, que parece que se está no início do período de dissolução desse sistema compacto, aparentemente tão inabalável, da manipulação universal. Que os contramovimentos tenham, por agora, com frequência um caráter confuso, em geral abstrato, não é nenhuma evidência contra a possível perspectiva social-prática de seu desenvolvimento futuro. Primeiro, no início de toda virada importante emerge primeiro sua problemática ideológica: a ultrapassagem da concorrência entre os trabalhadores singulares, a destruição dos maquinários, etc., foram concebidas e conduzidas, de modo necessariamente intenso, com frequência mesmo predominantemente, abstratamente ideológico. Segundo — e este é um traço específico altamente importante da transição presente — é que desse contramovimento não se elimina o ideológico como um momento importante. Pois não se trata de diminuir o nível de vida alcançado no consumo e nos serviços, nem de um desmantelamento da complicada e diferenciada divisão de trabalho, etc., mas de uma sua renovação para o eliminar de suas tendências para a alienação do ser humano por si mesmo, para uma sua transformação numa base ontológica em que ele se descubra e se desenvolva por si. A base teórica para isso pode apenas ser um autêntico retorno ao marxismo, admissivelmente em um modo que reviva novamente o indestrutível de seu método, que torne novamente atuais suas possibilidades de aprofundar o verdadeiro conhecimento dos processos sociais no passado e presente.

Em nossas considerações fala-se, preponderantemente, apenas de coisificação e alienação. (O renascimento do marxismo abarca, naturalmente, um campo muito mais amplo, ao menos a totalidade do processo de desenvolvimento no mundo do ser social.) Com elas, já tocamos ininterruptamente no problema ontológico central. Toda realidade — no modo mais desenvolvido, o ser social — é um processo que ocorre nos complexos singulares em si e em suas interações no interior de sua totalidade. O ser é, como

wissen, ein sich selbst erhaltender oder reproduzierender Prozeß. Auch bei der Verdinglichung als bei einem ideologischen Moment des prozessierenden gesellschaftlichen Seins vollzieht sich eines seiner Grundgesetze, das Zurückweichen der Naturschranke. Wir haben gesehen, daß die Verdinglichung ursprünglich an Naturerscheinungen anknüpfte, die Entwicklung der Produktivkräfte brachte erst später eine stets zunehmende Vergesellschaftung der Objekte mit sich. Damit hängt jedoch die wichtige methodologische Frage zusammen, daß hier (z. B. im Warenverkehr, beim Geld etc.) es sich nicht mehr um eine naturhafte Erscheinungsform der Gegenstände handelt, die unter Umständen Ausgangspunkt richtiger Erkenntnisse werden könnte, sondern bereits um einen gesellschaftlich bedingten Prozeß mit seinen Widerspiegelungen in den Köpfen der Menschen, die infolge der Verdinglichung selbst die Möglichkeiten einer wahrheitsgetreuen Erkenntnis abschneiden. Je entwickelter also eine Gesellschaft wird, je vergesellschafteter ihre Struktur, desto entschiedener führt die Verdinglichung von der wahren Erkenntnis der Phänomene weg, allerdings ohne ihre technischen Manipulationen vereiteln zu müssen. Denn die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht, wenigstens tendenziell, auf allen Gebieten von Natur und Gesellschaft darin, in den unmittelbar erscheinungsmäßig als dinghaft gegebenen Phänomenen jene Prozesse zu entdecken, zu erhellen, die ihr Sein tatsächlich ausmachen; soweit die Erkenntnis der Prozeßhaftigkeit praktisch wichtig wird. Wir stehen damit vor dem merkwürdigen Widerspruch, daß die Höherentwicklung der Gesellschaftigkeit die Verdinglichung einerseits im Bereich der Erkenntnis teils entwickelt, teils entwurzelt, andererseits im Leben selbst, vom Alltagsleben bis zu den höchsten ideologischen Formen ununterbrochen in ständig zunehmendem Maße produziert und reproduziert.

In dieser Widersprüchlichkeit ist offensichtlich das zweite Moment die Grundlage der Paradoxie: Man muß im gesellschaftlichen Leben die Gründe aufdecken, die die Menschen dazu veranlassen, die Gegenstände ihrer Umwelt in einer Weise zu betrachten, die ihrer sonst bewährten Praxis vielfach widerspricht. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß hinter dem Gegensatz von verdinglichten oder prozessierenden Komplexen die Alternative steckt, ob der Gegenstand von einer außer seinem seienden Wesen befindlichen, also möglicherweise von einer transzendenten Macht geschaffen worden ist, oder als prozessierendes Sein das jeweilige Übergangsprodukt seines eigenen Reproduktionsprozesses ist. Diese verallgemeinernde Verschiebung der Alternative kann nur dann in die Nähe der richtigen Beantwortbarkeit führen, wenn es dabei sichtbar wird, daß es sich um eine gesellschaftlich relevante praktische Frage und nicht um eine bloß theoretische Betrachtungsweise handelt. Dieses praktische Moment ist unschwer zu



sabemos, um processo que mantém ou reproduz a si próprio. Também na coisificação, como um momento ideológico do ser social em processo, consuma-se uma de suas leis básicas, o afastamento da barreira natural. Vimos que, originalmente, a coisificação ligou-se a fenômenos naturais; o desenvolvimento das forças produtivas trouxe consigo, apenas posteriormente, uma sempre crescente socialização dos objetos. Com isto liga-se, todavia, a importante questão metodológica de que aqui (p. ex., no intercâmbio de mercadorias, no dinheiro, etc.) não mais se trata de uma forma fenomênica natural dos objetos que, sob circunstâncias, poderia ser o ponto de partida de conhecimento correto, mas já de um processo socialmente condicionado com seus reflexos na cabeça dos seres humanos que, como consequência da própria coisificação, corta as possibilidades de um conhecimento fiel à verdade. Quanto mais desenvolvida, portanto, torna-se uma sociedade, quanto mais socializada sua estrutura, tanto mais a coisificação desencaminha decididamente do conhecimento verdadeiro dos fenômenos, contudo sem ter de frustrar suas manipulações técnicas. Pois o desenvolvimento do conhecimento científico consiste, ao menos tendencialmente, em todas as esferas da natureza e da sociedade, em descobrir, em iluminar, no imediato aparente como fenômenos dados coisalmente, aqueles processos que de fato perfazem seu ser; tanto quanto o conhecimento da processualidade se torna importante na prática. Estamos, com isso, ante uma curiosa contradição, a de que o desenvolvimento ascendente da socialidade em parte desenvolve, em parte erradica, a coisificação na esfera do conhecimento; por outro lado, na própria vida, da vida cotidiana até as formas ideológicas mais elevadas, a produz e reproduz ininterruptamente, e em medida sempre crescente.

Nessa contraditoriedade é obviamente visível o segundo momento da base do paradoxo: tem-se de desvelar na vida social o fundamento de que os seres humanos se induzem a considerar os objetos em seu mundo ambiente em uma maneira que sua práxis normalmente exitosa contradiz em muitos aspectos. Sobre isso já apontamos que por trás da oposição de complexos coisificados ou processuais está a alternativa de se o objeto tem sido criado por um poder transcendente, que se encontra fora de sua essência existente, portanto, de algum modo possível, transcendente, ou como ser processual que é o respectivo produto de transição de seu próprio processo de reprodução. Esse deslocamento generalizante da alternativa apenas pode conduzir à proximidade de uma resposta correta se, com isso, se torna visível que é uma questão prática socialmente relevante e que não se trata de um mero modo de consideração teórico. Não é difícil de se encontrar esse momento

finden: Es handelt sich um die prinzipielle äußere wie innere Unsicherheit des menschlichen Geschicks, um die Folgen der menschlichen Taten, sowohl vereinzelt wie in ihrer, vor allem auf den Täter selbst zurückbezogenen Totalität. Diese Unsicherheit hat eine unaufhebbare ontologische Basis: Wir wissen, daß kein Mensch je in angemessener Kenntnis sämtlicher Umstände seines Handelns auch nur eine einzige Tat vollbringen konnte und kann. Und auch wo diese auf höchst bewußt teleologisch bestimmten Berechnungen beruhen, zeigt die Analyse schon der einfachsten Arbeit, daß in den von ihr zum Funktionieren gebrachten Kausalreihen stets auch anderes, stets mehr enthalten ist und sich früher oder später in der Wirklichkeit durchsetzen wird, als in der planenden Absicht je bewußt enthalten sein konnte.

Den Anfang bilden notwendigerweise einzelne teleologische Akte des Menschen. Der Umkreis des Unerkennbaren äußert sich deshalb bereits von Anfang an als Hoffnung auf Gelingen, als Furcht vor den Folgen des Mißerfolgs solcher einzelnen Setzungen. Diese Affekte, die so elementar sind, daß sie, freilich vielfach ideologisch angereichert, den Alltag der ganzen Menschheitsentwicklung bis heute durchdringen, haben zur magischen Manipulation dieser Sphäre des Unerkennbaren geführt. In ihr tritt die Verdinglichung als gesellschaftlich-ideologische, vom Menschen unbewußt geschaffene und doch den Menschen objektiv-praktisch beherrschende Macht klar hervor. Diese Verdinglichungen führten freilich noch keine Entfremdungen mit sich, denn die menschliche Persönlichkeit war damals noch nicht entstanden oder befand sich derart auf Anfangsstufen, daß sie, als noch nicht positiv funktionierende, sich auch noch nicht entfremden konnte. Diese Genesis aus der Primitivität schließt allerdings nicht aus, daß die magischen Manipulationen als Versuche, die Transzendenz je eines konkret als unerkennbar geltenden Komplexes zu beherrschen, völlig ausgestorben wären. Sie sind zwar vielfach bloß in einem, teilweise spielerischen Aberglauben erhalten geblieben, es gibt aber noch immer, auch innerhalb der zivilisierten Welt, Dörfer, wo man z. B. durch Glokkengeläute den Hagel abzuwehren vermeint. Die Geschichte der Religionen ist einerseits voll von Kämpfen gegen magische Überreste (Bilderstürmerei, Opfer, Sakramente etc.), andererseits bleiben sie oft sogar in höchst primitiven Formen erhalten.

Wenn wir den Übergang von der Magie zur Religion betrachten, so ist es klar, (was schon Frazer erkannt hat[915]), daß der wesentliche Schritt weiter in einem inbeziehugsetzen des ganzen Menschen, des Menschen als gesellschaftlichen

915 {60} Frazer, a. a. O.



prático: trata-se da insegurança por princípio, externa bem como interna, do destino humano, para com as consequências dos atos humanos, tanto isolados quanto, antes de tudo, na totalidade retroagente sobre o próprio agente. Essa insegurança tem uma inexorável base ontológica: sabemos que nenhum ser humano pôde e pode realizar sequer apenas um único ato com conhecimento adequado de todas as circunstâncias de seu agir. E mesmo aonde este se baseia em cálculos altamente conscientes, teleologicamente determinados, a análise já do mais simples trabalho mostra que, nele, nas cadeias causais por ele postas em funcionamento, está contido sempre algo de outro, sempre mais do que pode estar contido conscientemente na intenção planificada e, mais cedo ou mais tarde, é imposto à realidade.

Os atos teleológicos singulares dos seres humanos constituem, de modo necessário, o início. O círculo do incognoscível se expressa, por isso, já desde o início, como esperança de sucesso, como medo das consequências dos fracassos de tais posições singulares. Esses afetos são tão elementares que, de fato, em muitos casos enriquecidos ideologicamente, permeiam o cotidiano de todo o desenvolvimento humano até hoje e têm conduzido à manipulação mágica dessa esfera do irreconhecível. Nela a coisificação surge claramente como poder criado inconscientemente pelo ser humano e que, contudo, domina prático-objetivamente o ser humano. Essas coisificações, admissivelmente, ainda não conduziam consigo a quaisquer alienações, pois a personalidade humana então ainda não surgira ou se encontrava em tal estágio inicial que ela, como ainda não funcionava positivamente, ainda não podia se alienar. Essa gênese a partir da primitividade não exclui, claro, que as manipulações mágicas como tentativa de dominar a transcendência de todo complexo considerado irreconhecível, teria desaparecido plenamente. Elas são, de fato, na maior parte, mantidas conservadas em superstições em parte lúdicas; há, todavia, mesmo no interior do mundo civilizado, aldeias nas quais, p. ex., supõe-se prevenir o granizo com toques de sino. A história das religiões está, por um lado, plena de lutas contra os resíduos mágicos (iconoclastia, sacrifícios, sacramentos, etc.); por outro lado, elas conservam-se, com frequência, mesmo em formas altamente primitivas.

Quando consideramos a transição da magia à religião, então é claro (como Frazer já reconheceu[916]) que o passo essencial consiste em um pôr-em-relação o ser humano inteiro, o ser humano como ser

916 {60} Frazer: Der goldene Zweig. Hirschfeld, Leipzig, 1928, p.132.

Wesens, als Persönlichkeit zu jenen Akten besteht, die die transzendenten Mächte dazu veranlassen sollen, das Erhoffte zu erfüllen, das Gefürchtete zu vereiteln. Wieweit es damit zu einer Personifikation dieser Mächte kommen muß, kann hier unbehandelt bleiben, wichtig ist nur, daß es auch dann, wenn es um die Erfüllung eines Einzelwunsches geht, diese Rückwirkung auf den Menschen als Gesellschaftswesen, als Persönlichkeit stattfindet. Wenn etwa früher bloß verhindert werden sollte, daß die »freigesetzte« »Seele« eines Verstorbenen die Überlebenden schädigt, so ist das — gerade in dieser Beziehung — etwas wesentlich anderes, als wenn der Mensch sich um das Schicksal seiner eigenen Seele nach dem Tode, um ihr Heil kümmert. Dahinter steht, daß sich der Umkreis solcher Akte sowohl in ihrer Bezugnahme auf das Subjekt wie auf den Gegenstand der Setzung erweitert hat. Die Einheit des Subjekts ist eine allmählich entstehende Grundtatsache des gesellschaftlichen Seins, je höher sich diese entfaltet, desto reicher und vielfältiger werden ihre funktionierenden Momente, desto stärker und reichhaltiger werden zugleich die sie zur Persönlichkeit vereinigenden gesellschaftlichen Bestimmungen. Daß die gegenständliche Welt des Menschen das Feld seiner teleologischen Setzungen sowie ihrer Auswirkung quantitativ wie qualitativ ausweitet, ist eine bekannte Tatsache, bei der nur noch festgehalten werden muß, daß sie simultan eine verselbständigte Entfaltung der verschiedenen menschlichen Leistungsfähigkeiten und ihrer Tendenz zur Vereinigung in der Persönlichkeit, sowie auch sein ihr einander gegenüber widersprüchliches Verhältnis hervorbringt.

Die objektive ontologische Grundlage aller so entstehenden Widersprüchlichkeiten besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß zwar sämtliche Akte, deren Wechselwirkungen die Bewegtheit des gesellschaftlichen Seins in Gang bringen, teleologische Setzungen sind, ihre Gesamtheit jedoch rein kausalen Charakters, ohne jedwede teleologische Bestimmtheit bleiben muß. Die Polarisation des gesellschaftlichen Seins in die objektiv gesellschaftliche Totalität auf dem einen und in die Unzahl von individuellen Lebensführungen auf dem anderen Pol hat zur Folge, daß diese Dialektik der teleologischen Setzungen und der von ihnen ausgelösten Kausalreihen auf jedem der Pole eine verschiedene Gestalt erhalten muß. Wir haben gesehen, daß in bestimmten entscheidenden Momenten des gesellschaftlichen Seins die Kausalreihen sich in einer vom menschlichen Denken und Wollen unabhängigen Weise durchsetzen, daß jedoch in einer davon sachlich untrennbaren Weise ihre jeweiligen konkreten Erscheinungsformen sich nur von dem, was wir seinerzeit subjektiven Faktor nannten, vermittelt verwirklichen können. Die konkrete Beschaffenheit einer jeden Gesellschaft ist also ein Produkt der menschlichen Tätigkeit und besitzt zugleich eine unabhängige Wirklichkeit, ein selbständiges Wachstum ihr gegenüber.



social, como personalidade, com aqueles atos existentes que devem providenciar para os poderes transcendentes satisfazer o esperado e frustrar o temido. O quanto, com isto, deve-se chegar a uma personificação desses poderes, pode aqui permanecer não tratado, importante é apenas que também quando se parte da satisfação de um desejo individual, esse efeito de retorno tem lugar sobre o ser humano enquanto ser social, enquanto personalidade. Quando, por exemplo, antes, dever-se-ia meramente impedir que a »alma« »liberta« de um falecido prejudicasse os sobreviventes, isto é — justamente nessa relação — algo essencialmente outro de quando o ser humano se preocupa com o destino de sua própria alma após a morte, com sua salvação. Por trás disso está que se ampliou o círculo de tais atos, tanto na sua referência ao sujeito quanto ao objeto da posição. A unidade do sujeito é um fato fundamental do ser social que gradualmente emerge, quanto mais elevadamente se desdobra, tanto mais ricos e variados tornam-se seus momentos funcionantes, tanto mais intensas e extensivas tornam-se ao mesmo tempo as determinações sociais que os unificam em personalidade. Que o mundo objetivo do ser humano expande o campo de suas posições teleológicas bem como o de seus efeitos quantitativa bem como qualitativamente, é um fato reconhecido, pelo qual, contudo, ainda se deve ter presente que ele produz simultaneamente um desdobramento independizado das diferentes capacidades de rendimento humanas e sua tendência para a unificação na personalidade, bem como de sua relação contraditória uma com a outra.

A base ontológica objetiva de todas as contraditoriedades que assim surgem consiste, como vimos, em que todos os atos cujas interações colocam em andamento a mobilidade do ser social são posições teleológicas; sua totalidade (*Gesamtheit*), todavia, tem de permanecer com um caráter puramente causal, sem nenhum traço de determinabilidade teleológica. A polarização do ser social na totalidade social objetiva em um polo, e os inumeráveis modos de vida individuais no outro, têm por consequência que essa dialética de posições teleológicas e das cadeias causais por elas desencadeadas tem de adquirir em cada um dos polos uma figura diferente. Vimos que em determinados momentos decisivos do ser social, as cadeias causais se impõem em um modo independente dos pensamentos e desejos humanos, que, todavia, em um modo coisalmente disso inseparável, suas respetivas formas fenomênicas concretas apenas podem se realizar mediadas pelo que denominamos, no momento apropriado, de fator subjetivo. A qualidade concreta de cada sociedade é, portanto, um produto da atividade humana e possui, ao mesmo tempo, uma realidade independente, um crescimento que repousa sobre si próprio ante a ela.

Auf dem anderen Pol tritt als unterschiedlich vor allem die unmittelbare und unlösbare Gebundenheit des gesellschaftlichen Seins des Menschen an ihre biologische Beschaffenheit mit der Unentrinnbarkeit ihres biologischen Schicksals auf. Damit ist einerseits für jedes Menschenleben ein Komplex von Gebundenheit mitgegeben, der von ihm aus unaufhebbar ist; andererseits und zugleich ist dieser ganze Komplex doch ein Feld von Aufgaben. Gerade sein rohestes Geradesosein verwandelt es zum Feld der unmittelbarsten, der entscheidensten schöpferischen Tätigkeiten des Menschen, indem aus biologischen Gegebenheiten, die im gesellschaftlichen Sein höchstens als Möglichkeiten, Anlagen zu je etwas figurieren können, Wirklichkeiten, echte, aktive Fähigkeiten geformt werden. Mit dem Rahmen des unaufhebbaren Endes der organischen Reproduzierbarkeit des eigenen Lebens, entsteht auf diese Weise nicht bloß eine Schranke, sondern auch die Aufgabe, das Maximum, das Optimum solcher Umwandlungen zu vollziehen und zwar als ununterbrochenen Prozeß, der den ganzen Lebenslauf durchdringt, ihn zielstrebig macht.

Hier ist der zweite wichtige Unterschied zwischen den beiden Polen des gesellschaftlichen Seins: das Problem der Möglichkeit, den verschiedenen teleologischen Setzungen samt ihrer kausalen Folgen ein bestimmtes teleologisches Gerichtetsein, einen Sinn für das eigene Leben des Menschen zu verleihen. Das allgemeine Modell dazu ist, wie überall im gesellschaftlichen Sein, die Arbeit. Auch diese ist, wie wir gesehen haben, nur in erkenntnistheoretisch verkürzter Projektion ein einziger teleologisch setzender Akt und dessen »Durchführung«; seinsmäßig handelt es sich um einen ganzen Prozeß von teleologischen Setzungsakten, deren geplantes, oft korrigiertes Zusammenwirken erst die Verwirklichung des Zieles ermöglicht. Je entwickelter die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird, desto entschiedener tritt diese Differenzierung in den Vordergrund. Soweit stehen beide Pole im Verhältnis einer unzerreißbaren Verknüpftheit. Allein innerhalb dieser zeigt sich wieder eine Gegensätzlichkeit, über die wir früher bereits eingehend gesprochen haben und die zu unserem eigentlichen Problem zurückführt. Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wirkt direkt auf die Entwicklung der menschlichen Fähigkeit. Soweit es jedoch um deren Synthese zur Persönlichkeit des einzelnen, real handelnden Menschen geht, können aus jeder von beiden für das Menschwerden des Menschen notwendig erforderlichen Entwicklungslinien unauflösbare Widersprüchlichkeiten erwachsen. Denn die so entstehenden Gegensätzlichkeiten äußern sich desto schärfer und tiefer, je mehr die eine Entwicklung die notwendige Voraussetzung der anderen ist. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Widersprüchlichkeit desto entschiedener hervortritt, eine je höhere Stufe die gesellschaftliche Arbeitsteilung und mit ihr die



No outro polo, eleva-se como diferente, antes de tudo, a indissolúvel dependencialidade do ser social dos seres humanos com sua qualidade biológica, para com a inescapabilidade de seu destino biológico. Com isso, por um lado, é dado para cada vida humana um complexo de dependencialidade para ela inexorável; por outro lado, e ao mesmo tempo, todo esse complexo é um campo de tarefas. Justamente seu mais tosco ser-precisamente-assim transforma-se em campo das mais imediatas, das mais decisivas atividades criativas dos seres humanos, na medida em que, a partir de suas dadidades biológicas, que no ser social podem figurar no máximo como possibilidades, como aptidões, são formadas em realidades, em capacidades autênticas, ativas. Com a moldura de um fim inexorável da reprodutibilidade biológica da própria vida, emerge desse modo não apenas um limite, mas também a tarefa de levar a cabo o máximo, o ótimo de tais transformações e, de fato, como processo ininterrupto que penetra todo o curso da vida, que o faz dirigido a uma finalidade.

Aqui está a segunda importante diferença entre ambos os polos do ser social: o problema da possibilidade de emprestar às diferentes posições teleológicas, junto com suas consequências causais, um determinado ser-dirigido teleológico, um sentido para a própria vida do ser humano. O modelo geral para isso é, como em todos os lugares no ser social, o trabalho. Também, como vimos, apenas em uma projeção gnosiologicamente reduzida é um único ato de pôr e de sua »implementação«; ontologicamente, trata-se de todo um processo de atos de posição teleológicas que tão somente pelo operar conjunto planejado, frequentemente corrigido, possibilita a realização da finalidade. Quanto mais desenvolvida a divisão social de trabalho, tanto mais decisivamente adentra essa diferenciação ao primeiro plano. Pelo que ambos os polos estão em relação de uma vinculabilidade indilacerável. Apenas no interior desta se mostra novamente uma opositividade, sobre a qual já foi antes falado em detalhe e que nos reconduz ao nosso problema específico. O desenvolvimento da divisão social de trabalho opera diretamente sobre o desenvolvimento da capacidade humana. Na medida em que se trata de sua síntese em personalidade do ser humano singular que age realmente, podem crescer insolucionáveis contraditoriedades a partir de cada uma de ambas as linhas de desenvolvimento necessariamente requeridas para o tornar-se-humano dos seres humanos. Pois as opositividades que assim surgem se mostram tanto mais nítidas e profundas quanto mais um desenvolvimento é o pressuposto necessário do outro. E não está sujeito a nenhuma dúvida que essa contraditoriedade emerge tanto mais decisivamente quanto mais alto se eleva o patamar da divisão social de trabalho e,

Zivilisation erklimmt. Damit nämlich entstehen für die Menschen einerseits völlig objektivierte, durch und durch sachliche Aufgaben und ihnen entsprechende Fähigkeiten, deren Synthese in der Persönlichkeit die ursprüngliche Selbstverständlichkeit — die Grundlage der sogenannten bornierten Vollendungen — immer mehr verliert. Das hat zur Folge, daß das subjektive und das objektive Moment in der Beziehung des Menschen zur Gesellschaft immer weniger zur unmittelbaren Konvergenz kommt. Das von der Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bestimmte Schicksal kann völlig entgegengesetzte Forderungen an die Person stellen, wie die, die seine Entwicklung zur Persönlichkeit befördern.

Die unmittelbare[917] und in ihrer Unmittelbarkeit täuschende, ja irreführende, scheinbare Gegensätzlichkeit von Individuum und Gesellschaft ist die erste, direkte, — verdinglichte — Folge dieser Lage. In ihr ist bereits deutlich der Weg zu jenen Formen der Entfremdung, die in den industriell-zivilisierten Gesellschaften hervorzutreten pflegen, freigelegt. Die ideologische Verwirrung, die dadurch entsteht, zeigt ihr Wesen darin, daß sie die Direktheit der Entfremdungen primitiverer Stufen ablegt, etwa die im Sklavendasein, und zwar sowohl für den Sklaven wie für den Sklavenhalter. Indem jedoch das Streben, aus dem Komplex der gesellschaftlich entstandenen Fähigkeiten die eigene Persönlichkeit zu formen, sich ideologisch selbständig macht und den zu überwindenden Gegner allein in der gesellschaftlichen Objektivierung des Subjekts erblickt, verlegt es — verdinglichend — sein Tätigkeitsfeld außerhalb des Bereichs der Realität und ist damit gezwungen, die Irrealität der eigenen Aktivität in irgendeiner Weise zu entfremden. Es muß nicht existierenden, imaginären (und darum dem Wesen nach als transzendent gedachten) Mächten eine Herrschaft über die eigene Aktivität und deren Folgen zuschreiben. Die von uns geschilderte Eigenart der Sektenreligiosität, die Gattungsmäßigkeit an sich prinzipiell zu überspringen und die eigenen Intentionen ohne deren Vermittlung auf eine von der Gesellschaftlichkeit unabhängige Gattungsmäßigkeit für sich zu richten, ist eine typische Konsequenz solcher Einstellungen. Sie erscheint auch — mit allen ihren Entfremdungsfolgen — z. B. in jenen ideologischen Tendenzen, die ich in der »Zerstörung der Vernunft« als religiösen Atheismus bezeichnet habe, in einer nur äußerlich-ideologisch modifizierten, dem Wesen nach jedoch gleichartigen Form. Daß dabei sowohl das aus allen realen Zusammenhängen herausgerissene individuelle Subjekt wie die ihm völlig »fremd und feindlich« gegenüberstehende Gesellschaft vielfach verdinglicht werden müssen, um eine geistige Grundlage zu dieser entfremdeten und entfremdenden Tätigkeit bilden zu können, versteht sich von selbst.

Mit alledem sind wir noch keineswegs zum Hauptgrund dieses Phänomens vorgedrungen. Es scheint vorerst im Gegenteil, als ob sowohl Verdinglichung wie

917 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »unmittelbar« (corrigido segundo o manuscrito p.1275).



com ela, da civilização. Com isso, a saber, surgem para os seres humanos, por um lado, tarefas completamente objetivadas, totalmente coisais e suas capacidades correspondentes, cuja síntese em personalidade perde sempre mais a obviedade originária — a base das assim denominadas realizações tacanhas. Isso tem por consequência que o momento subjetivo e objetivo da relação do ser humano com a sociedade chega cada vez menos a uma convergência imediata. Pois o destino determinado pelo desenvolvimento das capacidades dos seres humanos pode pôr à pessoa demandas completamente contrapostas, bem como promotoras, do seu desenvolvimento para a personalidade.

A imediata e em sua imediaticidade, quimérica, mesmo desencaminhadora, opositividade aparente de indivíduo e sociedade é a primeira, direta — coisificada — consequência dessa situação. Nela já está exposta a via às formas de alienação que costumam emergir nas sociedades civilizadas-industriais. A confusão ideológica que com isso surge mostra sua essência ao descartar o caráter de direto[918] das alienações de patamares mais primitivos, por exemplo, a da existência do escravo e, de fato, tanto para o escravo quanto para o senhor de escravo. Na medida, todavia, que a aspiração de formar a própria personalidade a partir do complexo das capacidades socialmente surgidas se faz independente ideologicamente e enxerga o inimigo a ser ultrapassado unicamente na objetivação social do sujeito, translada sua — coisificada — atividade ao exterior da esfera da realidade e, com isso, é forçado a alienar a irrealidade de sua própria atividade de algum modo. Tem-se de subscrever a poderes não existentes, imaginários (e por isso, pensados, segundo sua essência, como transcendentes), um domínio sobre a própria atividade e suas consequências. A peculiaridade, por nós descrita, da religiosidade das seitas, de por princípio passar por alto da generidade em si e, sem a mediação desta, dirigir as próprias intenções a uma generidade para si independente da socialidade, é uma consequência típica de tais posturas. Ela também aparece — com todas as suas consequências alienantes — em uma forma apenas ideológica-externamente modificada, mas similar segundo a essência, p. ex., naquelas tendências ideológicas que eu, na »A Destruição da Razão«, descrevi como ateísmo religioso. Que, com isso, tanto o sujeito individual extirpado de todas as conexões reais, quanto a sociedade a ele confrontada completamente »estranha e hostil«, têm de ser reiteradamente coisificados para poder constituir uma base espiritual a essa atividade alienante e alienada, compreende-se por si próprio.

Com tudo isso ainda não avançamos, de maneira alguma ao fundamento principal desse fenômeno. Por enquanto, parece o contrário, como se tanto a coisificação quanto a

918 {Nota da tradução} »Direktheit« é um substantivo abstrato de »Direkt« (direto). Não há equivalente em português. Scarponi (p.710) preferiu »l'immediatezza«; Chicote (p.193) traduziu por »la franqueza«, Morbois (p.444) por les plus directes« e Schneider (p.732) por »o caráter direto«.

Entfremdung bloß Produkte eines unrichtigen Denkens über den Menschen selbst und über die Möglichkeiten seiner Aktivitäten wären. Ist jedoch ein falsches Bewußtsein über die Wirklichkeit bei der Mehrheit der Menschen für lange Zeit als Grundlage ihrer Praxis wirksam, so ist es unvermeidlich, die Frage seines »Warum?« aufzuwerfen. Hier setzen die von uns früher erwähnten Affekte Furcht und Hoffnung ein[919]. Beide sind bereits in der magischen Periode vorhanden, und alle Machinationen der Magie, die einzelnen Aktivitäten der Menschen, die Außenwelt ihren Wünschen entsprechend zu regeln, haben eine selbstverständliche unmittelbare Rückwirkung auf diese Affekte. Die Religionen ändern dieses Verhältnis nur insofern, als sie die Technik der Durchführung den »höheren Mächten« anheimstellen und auf diese mit moralischen oder magisch-moralischen Mitteln (Opfer etc.) einzuwirken versuchen. Vom Gesichtspunkt des gesellschaftlichen Seins ergibt sich also dabei die Lage, daß der Mensch, der die Ausgangsmöglichkeiten seines Tuns nicht oder wenigstens nicht vollständig zu überblicken vermag, um seines Erfolges willen an die Hilfe dieser transzendenten Mächte appelliert. Diese Berufungen, ihre Bedingungen mögen noch so sehr moraltheologisch[920] und theologisch sublimiert werden, die den religionsbedürftigen Menschen bewegenden Affekte bleiben doch Furcht und Hoffnung auf die Ergebnisse einer Einzelaktion oder auf ihre Ketten, auf die Totalität des Lebens bezogen. Verdinglichung und Entfremdung an die transzendenten Mächte haben ihre magische Uranlage in der Zivilisation nur weitgehend modifiziert, nicht völlig aufgehoben. Darum kann eine Kirche, die wirkliche, prinzipiell nicht differenziert ausgewählte Massen im Glauben vereinigen will, so selten ihre magischen Überreste überwinden. Das ist jedoch nur eine sekundäre Frage. Wichtiger bleibt, daß jede Kirche ihren Einfluß darauf basieren muß, daß große Massen der Menschen nicht gewillt und nicht imstande sind, rein auf Grund eines richtigen Verhältnisses zur Wirklichkeit die praktischen Aufgaben ihres Lebens durchzuführen, daß die Affekte von Furcht und Hoffnung sie dazu treiben, die Entscheidung über den Ausfall ihrer eigenen Tätigkeit transzendenten Mächten anheimzustellen und damit ihr Verhalten zur Wirklichkeit, zur Natur und (in zunehmendem Maße) zur Gesellschaft zu verdinglichen, um von dieser Verdinglichung vermittelt, ihre eigene Aktivität zu entfremden. Man vergesse dabei nicht, daß

919 {61} Daß auf bestimmten Entwicklungsstufen des gesellschaftlichen Lebens sich der Affekt Furcht auch zu dem der Angst differenziert und dieser ihn zeitweilig oft gänzlich zu verdrängen scheint, wie gerade in unserer Zeit, berührt nicht das Wesen der Sache. Angst ist einfach Furcht ohne deutlich bestimmten oder gar bestimmbaren Gegenstand, ein Affekt, für welchen die Möglichkeiten (die Möglichkeiten vor allem, die aus hemmenden eigenen oder auch fremden Aktivitäten entspringen) ausschlaggebend sind.

920 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »moraltheologish« (corrigido segundo o manuscrito p. 1277).



alienação fossem meros produtos de um pensamento incorreto sobre o próprio ser humano e sobre as possibilidades de suas atividades. Todavia, operando uma falsa consciência sobre a realidade na maioria dos seres humanos por um longo tempo como base de suas práxis, é inevitável lançar-se a pergunta: »Por quê?«. Aqui, inserem-se os afetos de temor e esperança, antes mencionados[921]. Ambos já existem no período mágico e todas as maquinações da magia para regular em correspondência a seus desejos as atividades singulares dos seres humanos, o mundo exterior, têm evidentemente efeito de retorno imediato sobre esses afetos. As religiões alteram essa relação apenas na medida em que deixam a técnica de implementação aos »poderes superiores« e tentam influir sobre eles com meios morais ou moral-mágicos (sacrifícios, etc.). Do ponto de vista do ser social, disso resulta, portanto, a situação de que o ser humano, que não tem a capacidade de divisar ou, ao menos, não completamente, as possibilidades de desfecho de suas ações, apela à ajuda desses poderes transcendentes pelo seu êxito. Esses apelos, suas condições, podem ser teológico-moralmente e teologicamente sublimados, as necessidades religiosas do ser humano movidas por afetos permanecem, todavia, temor e esperança de que o resultado de sua ação singular ou de suas cadeias se relacione à totalidade da vida. Coisificação e alienação aos poderes transcendentes, na civilização, apenas amplamente modificaram, não superaram por completo, sua disposição mágica originária. Por isso uma igreja que deseja unificar, na crença, massas reais, por princípio, não eleitas diferenciadamente, ultrapassa tão raramente seus resquícios mágicos. Isto é, todavia, uma questão apenas secundária. Mais importante permanece que toda igreja tem de basear sua influência em que grandes massas de seres humanos não estão preparadas nem são capazes de levar a cabo as tarefas práticas de sua vida puramente a partir do fundamento de uma correta relação com a realidade, que os afetos de temor e esperança as forçam a deixar a decisão acerca do resultado de suas próprias atividades a poderes transcendentes e com isso seu comportamento para com a realidade, para com a natureza e (em medida crescente) para com a sociedade, coisificam-se e, mediada por essa coisificação, aliena sua própria atividade. Não se esqueça que

921 {61} Que em determinados patamares de desenvolvimento da vida social o afeto do temor se diferencia também do da angústia e que esta pareça momentaneamente, com frequência completamente, o substituir, justamente como em nossa época, não toca a essência da coisa. Angústia é simplesmente temor sem objeto nitidamente determinado ou de todo indeterminável, um afeto para o qual as possibilidades (as possibilidades, antes de tudo, que brotam de atividades inibidoras próprias ou mesmo de estranhos) são decisivas.

jede Sektenreligiosität, die sich auf Jesu Aussprüche etwa über die Lilien auf dem Felde beruft und jedes derartige Begehren einer solchen transzendenten Hilfe ablehnt, im ontologischen Sinne diese Entfremdung — freilich mit verkehrtem Vorzeichen — ebenfalls vollzieht.

Das ist jedoch noch immer die ursprüngliche, primitive Form der Verdinglichungen und Entfremdungen. Das eigentliche Problem erwächst erst aus der gesellschaftlichen Entstehung der Persönlichkeit, und zwar auf jener Stufe, wo das unmittelbare Beheimatetsein der Persönlichkeit in ihrem Polisbürgertum von der gesellschaftlichen Entwicklung bereits zerstört worden ist. Bis dahin ist es zwar ein Verstricktwerden in den Schlingen eines unübersichtlichen Schicksals, das kann aber der Mensch noch — trotz alledem — als eigene Tat in seine Lebensführung einverleiben und so der Entfremdung entgehen (Oedipus); es geht vor allem um den — von den Göttern gesandten — Wahnsinn, der den Menschen im buchstäblichen Sinne von sich entfremdet, ihn zu einem »andern« macht (Aias, Herakles etc.), aber auch im Selbstmord des Aias, im späteren Verhalten des Herakles kann die Entfremdung vom Subjekt innerlich überwunden werden.

Erst mit der Auflösung der Polis und ihrer Ethik, positiv mit dem Aufkommen des Christentums sucht die sich nunmehr heimatlos und richtungslos fühlende Persönlichkeit auch für sich selbst, für die Gesamtheit ihrer eigenen Existenz, nicht bloß für ihre einzelnen Taten eine transzendente Stütze. Schon im Römerbrief erscheint die Verdinglichung der gesamten Menschenexistenz durch die Erbsünde und damit transzendent verbunden die Rettung aus einer solchen Ausweglosigkeit durch die Opfertat Christi. Damit stehen — einander ausschließend — Konzeptionen über Menschenleben, über menschliche Persönlichkeit einander unversöhnlich gegenüber, der Mensch als Produkt seiner eigenen Tätigkeit und der Mensch als von Gott geschaffener, dessen Schicksal letzthin von den Händen Gottes geleitet wird. Im gesellschaftlichen Sein ist Menschsein ein Prozeß par excellence. Heute, als eines der Ergebnisse der Menschengeschichte selbst, sind die Umrisse des Weges, die zum Menschsein geführt haben, die Geschichte der Erde, die Entstehung des Lebens, die Entwicklung der Lebewesen bis zur Möglichkeit des Menschwerdens, das Sichselbsterschaffen des Menschen durch seine Arbeit in großen Zügen bereits bekannt. Und wir wissen auch als Marxisten, daß wir uns in diesem Prozeß nur noch in der Vorgeschichte des Menschseins befinden. Der arbeitende Mensch hat die aktive Anpassung an die Lebensumstände, ihre zunehmende Formung durch gesellschaftliche Tätigkeit vollbracht und hat damit den Menschen, unmittelbar gesellschaftlich, aus dem Tierreich herausgehoben, zum Menschen gemacht.



que toda religiosidade das seitas que se refere aos comentários de Jesus, por exemplo, sobre os lírios do campo, e recusa todo aquele tipo de anseio de uma tal ajuda transcendente, consuma igualmente, em sentido ontológico, essa alienação — todavia com signos invertidos.

Esta, todavia, é ainda a forma originária, primitiva, das coisificações e alienações. O verdadeiro problema apenas se eleva a partir da emergência social da personalidade e, de fato, naquele patamar em que o »ser-no-lar«[922] imediato da personalidade na cidadania da pólis foi destruída pelo desenvolvimento social. Até então, de fato, é um ser-envolvido nos laços de um destino nebuloso que o ser humano, todavia, ainda pode — apesar de tudo — assimilar como ato próprio em seu modo de vida e, assim, escapar da alienação (Édipo); trata-se antes de tudo da insanidade — enviada pelos deuses — pela qual o ser humano se aliena em sentido literal, fá-lo um »outro« (Ájax, Hércules, etc.), mas também no suicídio de Ájax, no comportamento posterior de Hércules, a alienação do sujeito pode ser internamente ultrapassada.

Apenas com a dissolução da pólis e de sua ética, positivamente com o advento do cristianismo, a personalidade, de agora em diante sem lar, e sentindo-se à deriva, busca também para si própria, para a totalidade (*Gesamtheit*) de sua própria existência e não meramente para seus atos singulares, um suporte transcendente. Já na Carta aos Romanos aparece a coisificação da existência humana como um todo através do pecado original e, com isso, combina-se transcendentemente a salvação a uma tal desesperança através do ato de sacrifício de Cristo. Com isso, confrontam-se — mutuamente excludentes — concepções, inconciliáveis uma com a outra, sobre a vida humana, sobre a personalidade humana, o ser humano como produto de sua própria atividade e o ser humano como criado por Deus, cujo destino, por último, é conduzido pelas mãos de Deus. No ser social, o ser-humano é um processo *par excellence*. Hoje, como um dos resultados da própria história humana, já são conhecidos, em grandes traços, os delineamentos da via que conduziu ao ser-humano, a história da Terra, o surgimento da vida, o desenvolvimento do ser vivo até a possibilidade do tornar-se-humano, a autocriação-de-si-mesmo do ser humano através do trabalho. E sabemos, também como marxistas, que nós ainda, nesse processo, encontramo-nos na pré-história do ser-humano. O ser humano que trabalha alcançou a adaptação ativa às circunstâncias da vida, moldando-se crescentemente pela atividade social e, com isso, fez-se o ser humano, imediatamente social, elevado do reino animal.

---

922 {Nota da tradução} No alemão, »Beheimatetsein«, de difícil tradução. Literalmente próximo a »estar aconchegado no lar«. Schneider preferiu »o domicílio imediato« (p.734); Morbois, »l'identification immédiate« (p.446); Scarponi, »l'identificazione diretta« (p.712) e Chicote, »el inmediato ›encontrarse en casa‹« (p.195).

Das Menschwerden des Menschen auf dieser Stufe seiner Entfaltung ist jedoch noch weitgehend das Ergebnis eines spontanen, objektiven, von der Aktivität der Einzelmenschen unabhängigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses. Obwohl dieser nichts ist als ein eigenartiger Prozeß der Synthese aus den einzelnen — freilich auf ökonomisch-sozial gestellte Fragen antwortenden — teleoalogischen Akten der Menschen, ist sein Verlauf in seiner Gesamtheit gänzlich kausal, ohne jede Teleologie, unabhängig von den Absichten, die die einzelnen teleologischen Akte ins Leben riefen, von Wissen und Bewußtsein der Menschen, die sie gesetzt und begleitet haben. »Sie wissen das nicht, aber sie tun es«, haben wir wiederholt aus Marx zitiert. In diesem Prozeß entsteht, ebenfalls mit spontaner Notwendigkeit, die menschliche Persönlichkeit als Ergebnis dieses Wachstums; einerseits als bloße Notwendigkeit, die gesellschaftlich entstehenden heterogenen Fähigkeiten der Menschen zur Einheitlichkeit in der Praxis zusammenzufassen, andererseits und zugleich als Ausgestaltung, als Distinktwerden jener Polarisation des gesellschaftlichen Seins, von der bereits wiederholt die Rede gewesen ist. An sich bildet zwar von allem Anfang an der Einzelmensch den einen Pol des gesellschaftlichen Seins als prozessierenden Komplexes, aber die in dieser polaren Bewegung entstehende neue Form der Gattungsmäßigkeit der Menschheit ist zu Beginn nur wenig über die »Stummheit« des vormenschlichen Lebens hinausgekommen. Die menschliche Gattungsmäßigkeit arbeitet sich ständig aus der tierischen Stummheit heraus, was sich in der urwüchsigen Seinsmäßigkeit darauf gründet, daß die menschliche aktive Anpassung an die Umgebung, d. h. deren Umformung durch das immer Effektiverwerden der Arbeit, dessen Organ die quantitative Zunahme der Arbeitsteilung ist, die Natur umformend, die Naturschranken zurückdrängend, eine immer gesellschaftlicher determinierte, d. h. auf den Menschen ausgerichtete Welt schafft. Dieser elementare Prozeß des Menschwerdens erfährt eine qualitative Veränderung mit dem Entstehen der menschlichen Persönlichkeit. Das hier auftretende qualitativ Neue bedeutet freilich einen ganzen Komplex von wesentlich neuen, höher gearteten Widersprüchen, deren gemeinsamer Charakter vor allem darin besteht, daß sie — darin mit den anderen gesellschaftlichen Widersprüchen übereinstimmend — von dem sozialen Boden, aus dem sie entspringen, nie vollständig ablösbar sind, obwohl sie in wichtigen Hinsichten über ihn hinausführen. Unmittelbar äußern sich diese Widersprüche in der bereits behandelten Frage des Verhältnisses zwischen Höherentwicklung der einzelnen menschlichen Fähigkeiten und der der menschlichen Persönlichkeit. Diese läßt sich von jener nicht trennen, und doch kann die erstere sehr leicht und sehr oft der Entfaltung der letzteren entgegenwirken.



O tornar-se-humano do ser humano nesse patamar do seu desdobramento é, todavia, ainda amplamente o resultado de um processo espontâneo, objetivo de desenvolvimento social, independente da atividade dos seres humanos singulares. Embora esse não seja mais que um processo peculiar de síntese dos atos singulares teleológicos dos seres humanos — claro, respondem a questões postas social-economicamente —, o seu curso, em sua totalidade (*Gesamtheit*) é totalmente causal, sem nenhuma teleologia, independentemente das intenções que chamaram à vida os atos teleológicos singulares, do saber e da consciência dos seres humanos que os puseram e os acompanharam. »Eles não o sabem, mas o fazem« foi a frase de Marx que citamos repetidamente. Nesse processo surge, igualmente com necessidade espontânea, a personalidade humana como resultado desse crescimento; de um lado, como mera necessidade de condensar na práxis em unidade as diferentes capacidades que surgem socialmente do ser humano, por outro lado e ao mesmo tempo como configuração, como tornar-se distinta daquela polarização do ser social, a qual seguidamente já foi falada. Em si, constitui, de fato, desde o primeiro início, o ser humano singular um polo do ser social, como complexo processual; todavia, a nova forma de generidade da humanidade que surge nesse movimento polar está, no início, apenas um pouco para além da »mudez« da vida pré-humana. A generidade humana trabalha permanentemente para sair da mudez animal, o que se funda na ontologicidade originária de que a adaptação humana ativa ao entorno, *i.e.*, a sua conversão, através do trabalho que se torna sempre mais efetivo, cujo órgão é o acréscimo quantitativo da divisão do trabalho, cria, convertendo a natureza, recuando a barreira natural, um mundo sempre mais determinado socialmente, *i.e.*, direcionado ao ser humano. Esse processo elementar do tornar-se-humano experimenta uma alteração qualitativa com o surgir da personalidade humana. O qualitativamente novo que aqui adentra significa, claro, todo um complexo de contradições essencialmente novas, mais elevadamente dispostas, cujo caráter comum consiste, antes de tudo, em que elas — condizentes, nisso, com as outras contradições sociais — não são jamais destacáveis do solo social de onde surgem, embora, em sentidos importantes, conduzam para além dele. Imediatamente, essas contradições se expressam na questão, já tratada, da relação entre o desenvolvimento ascendente das capacidades humanas singulares e da personalidade humana. Este não se permite separar daquele, e pode, muito facilmente e com muita frequência, o primeiro operar contra o desdobramento do último.

Der seinsmäßige Grund dieser offenkundigen und vom Alltag bis zu den höchsten ideologischen Objektivierungen immer wieder beobachtbaren Tatsache beruht gerade darauf, daß die menschliche Persönlichkeit, sobald sie einmal gesellschaftlich-geschichtlich entstanden ist, etwas von ihrer Genesis — relativ — selbständig Gewordenes vorstellt: den bewußtmenschlichen Gegenpol zur objektiven gesellschaftlichen Totalität, das sich allmählich ausbildende Organ, durch welches das Menschengeschlecht seine Stummheit endgültig hinter sich lassen kann, in welchem seine zum Selbstbewußtsein erwachsende Gattungsmäßigkeit sich zur vollen Artikuliertheit, zur Gattungsmäßigkeit für sich zu erheben beginnt. In den bereits zitierten Bestimmungen von Marx, die den Übergang der Menschheit zu ihrer wirklichen Geschichte betreffen, spricht er vom wahren Reich der Freiheit als »Jenseits« des Reichs der Notwendigkeit, als von der Welt, in der die »menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt«, beginnt, das aber, fügt Marx hinzu, »nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann«.[923] Der Gegensatz zwischen der Entwicklung der einzelnen Fähigkeiten des Menschen und der seiner Persönlichkeit ist die erste gesellschaftlich-geschichtliche Vorankündigung dieses Gegensatzes, in ihm bereitet sich im Bewußtsein der Menschen jener subjektive Faktor vor, der, wenn die Stunde der erfüllenden Aufhebung des Reichs der Notwendigkeit geschlagen hat, den Weg zum Reich der Freiheit zu bahnen imstande sein wird. Bis dahin kann sich diese Tendenz nur sporadisch äußern; teils, wenn in großen Umwälzungen der Wandel des gesellschaftlichen Seins von sich aus spontan in diese Richtung drängt, teils als ideologischer Ausdruck von gesellschaftlichen Widersprüchen, die historisch — relativ — permanent von spontanen Äußerungen des Alltagslebens bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen die allgemeine soziale Entwicklung begleiten. (Diese Frage wurde im vorigen Kapitel behandelt.)

Es scheint, als ob es sich rein um eine Bewußtseinsfrage, also um Einsicht, Theorie, Anschauung etc. handeln würde. Dem ontologischen Wesen nach liegt jedoch auch hier ein Problem der Praxis vor. Nämlich die nicht immer klar und voll bewußte Intention des Menschen, seine Persönlichkeit aus eigener Kraft zu gestalten und ihre Integrität in derselben Weise zu bewahren, wirft für ihn eine ganze Reihe von Problemen in bezug auf sein Verhalten zum eigenen Leben, zu dem seiner Mitmenschen, zur Gesellschaft auf, die ausnahmslos nur durch Handlungen adäquat zu beantworten sind. Natürlich spielen dabei, wie bei jeder menschlichen Aktivität, Erkenntnisse über sich selbst, über seine Umwelt etc. eine wichtige Rolle, ihr Verhältnis ist aber letzthin doch von der Praxis, von den

923 {62} Marx: Kapital III/II, a. a. O., S. 355; MEW 25, S. 828.



O fundamento ontológico desse fato evidente e continuamente observável do cotidiano, até as mais elevadas objetivações ideológicas, baseia-se justamente em que a personalidade humana, tão logo uma vez surgida histórico-socialmente, apresenta algo tornado — relativamente — independente de sua gênese: o polo oposto humano-consciente à totalidade social objetiva, o órgão que se forma gradualmente, através do qual o gênero humano pode deixar para trás definitivamente seu mutismo, no qual a sua generidade crescente para a autoconsciência, para a plena articularidade, começa a se elevar à generidade para si. Nas determinações já citadas de Marx concernentes à transição da humanidade para sua história real, ele fala do verdadeiro reino da liberdade como um »para além« do reino da necessidade, como o mundo no qual tem início »o desenvolvimento das forças humanas considerado como fim em si mesmo«, o qual, todavia, acrescenta Marx, »só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base«[924]. A oposição entre o desenvolvimento das capacidades singulares do ser humano e o da sua personalidade é o primeiro anúncio histórico-social dessa oposição; nela se prepara na consciência dos seres humanos aquele fator subjetivo, o qual, quando for atingida a hora de atender à superação do reino da necessidade, torna-se capaz de clarear a via ao reino da liberdade. Até lá essa tendência apenas se mostra esporadicamente; em parte quando, em grandes revolvimentos, a transformação do ser social impulsiona espontaneamente nessa direção, em parte como expressão ideológica de contradições sociais que historicamente acompanham — relativamente — de maneira permanente o desenvolvimento social geral, das expressões espontâneas da vida cotidiana até as mais elevadas objetivações ideológicas. (Essa questão foi tratada no capítulo anterior.)

Parece como se se tratasse puramente de uma questão de consciência, portanto, de discernimento, teoria, concepção, etc. Contudo, há aqui também um problema da práxis, segundo a essência ontológica. A saber, a intenção do ser humano, nem sempre clara e plenamente consciente, de formar sua personalidade a partir de suas próprias forças e, do mesmo modo, preservar a sua integridade, lança para ele toda uma série de problemas com respeito a seu comportamento para com sua própria vida, seus próprios semelhantes, sua sociedade que, sem exceção, apenas são respondidos adequadamente através de ações. Naturalmente desempenha com isso, como com toda atividade humana, um papel importante o conhecimento sobre si mesmo, sobre seu mundo ambiente, etc., contudo, sua relação é, por último, determinada pela práxis,

924 {62} Marx: O Capital, Livro III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p. 273.

inneren Handlungsimpulsen, von den Handlungen selbst bestimmt. Bei allen — sehr wichtigen — Wechselwirkungen zwischen Theorie und Praxis haben die Bedürfnisse der innerlich geleiteten Praxis die Priorität. Das zeigt sich bereits, wie das bisher Goethe am besten begriffen hat, gerade bei der sogenannten Selbsterkenntnis: ist sie nicht eine praktische Selbsterprobung, so kann sie auch als Erkenntnis keinen konkret-realen Inhalt besitzen, muß bei unfaßbar bleibenden Möglichkeiten stecken bleiben. Und doch oder gerade deshalb liegt der praktisch wirklich produktiven Selbsterkenntnis eine entscheidend theoretisch geartete Komponente zugrunde: die Selbsterfassung als Prozeß. Nur wenn die menschliche Persönlichkeit auch sich selbst als prozessierend und nicht als stabil seiend, als ein für allemal gegeben begreift, kann sie sich im Prozeß ihrer Selbstverwirklichung erhalten, sich als sich selbst permanent neu, auf höherer Stufe reproduzieren. Eine derart prozessierend-seiende Persönlichkeit muß jedoch — und das sind die weiteren unentbehrlichen praktisch-theoretischen Grundlagen ihres Seins — einerseits in sich den stets wiederholten Entschluß verwirklichen, auf die Ereignisse der Außenwelt immer erneut und zugleich sich in ihnen immer bewahrend zu reagieren, andererseits muß sie, um dies zustandezubringen, sich selbst und ihre Umwelt ebenfalls als einen solchen Prozeß auffassen. Eine solche Konzeption der subjektiven wie der objektiven Welt ist also die theoretische Voraussetzung für die praktische Selbstbewahrung der Persönlichkeit in einer ebenfalls prozessierenden, aber von ihr unabhängig bewegten Welt; sie kann sich jedoch nur als Ergebnis einer inneren Entschlossenheit zu einer derartigen Selbstbewegtheit erheben.

Wie hier theoretisches und praktisches Verhalten erst in ihrem unlösbaren, wenn auch oft tief widersprüchlichen Zusammen die Entstehung und die Bewahrung der Persönlichkeit gewährleisten können, so gehört auch eine damit eng verbundene Einheit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen zum Wesen der Verhaltensart, die die Persönlichkeit ermöglicht. Alle Regelungsformen des gesellschaftlichen Verhaltens von Sitte, Tradition, Gewohnheit bis zu Recht und Moral müssen einen direkt auf die jeweils seiende Gesellschaftlichkeit gerichteten verallgemeinernden Charakter haben: indem die Menschen auf ihre Gebote, auf ihre Verbote reagieren, werden sie in die jeweils bestehende Gesellschaft (in deren an sich seiende Gattungsmäßigkeit) integriert. In dieser Einordnung ist jedoch noch keinerlei direkte Bejahung oder Verneinung der Persönlichkeit enthalten. Erst wenn diese in einem Gebot eine sie selbst zutiefst angehende Verpflichtung erblickt und von diesem Motiv getrieben handelt (dasselbe geschieht natürlich auch im negativen Fall der individuellen Kündigung eines solchen Gebots oder Verbots), wenn sie also, einerlei wie weit, theoretisch bewußt auf eine verbessernde Änderung (eventuell auf ein verbesserndes Bewahren) des eben seienden status



pelos impulsos internos da ação, pelas próprias ações. Por todas — muito importantes — interações entre teoria e práxis, as necessidades da práxis interiormente orientadas têm a prioridade. Isso já se mostra, como Goethe melhor compreendeu até agora, pelo assim denominado autoconhecimento: se não for este uma autoprova prática, não pode possuir, mesmo como conhecimento, nenhum conteúdo real-concreto; tem de permanecer possibilidades que permanecem inapreensíveis. E todavia ou justamente por isso, o autoconhecimento prático realmente produtivo toma por base um componente decisivo teoricamente dirigido: a autocompreensão como processo. Apenas quando a personalidade humana concebe a si própria como existente processualmente, e não como estável, como dada uma vez para sempre, pode ela se preservar no processo de sua autorrealização, reproduzir-se a si própria permanentemente como nova, em patamar superior. Uma personalidade existente-processual desse tipo, contudo, — e essas são as bases teórico-práticas adicionais indispensáveis de seu ser — tem de, por um lado, realizar em si a sempre repetida decisão de reagir aos eventos do mundo exterior cada vez renovadamente e, ao mesmo tempo, a cada vez nisso se preservar; por outro lado, para isso ter lugar, deve ela apreender a si própria e ao seu mundo ambiente igualmente como um tal processo. Uma tal concepção do mundo subjetivo bem como objetivo é, portanto, o pressuposto teórico da autoconservação prática da personalidade em seu mundo igualmente processual, mas dela independentemente movido; no entanto, ela pode se elevar a uma automobilidade desse tipo apenas como resultado de uma determinação interior.

Como aqui o comportamento teórico e prático pode garantir o surgimento e a manutenção da personalidade apenas em sua junção inseparável, mesmo se também com frequência profundamente contraditória, também uma unidade, a isso intimamente ligada, do pessoal e do social pertence à essência do tipo de comportamento que a personalidade possibilita. Todas as formas de regulação do comportamento social, dos costumes, tradição, hábito, até o Direito e a moral, têm de ter um caráter generalizante diretamente dirigido à socialidade então existente: na medida em que os seres humanos reagem aos seus mandamentos, às suas proibições, são integrados à sociedade então existente (em sua generidade em si existente). Nesse ordenamento não está ainda contido, contudo, de modo algum, aprovação ou negação diretas da personalidade. Apenas quando esta enxerga em um mandamento uma obrigação que lhe concerne profundamente e age movida por esse motivo (o mesmo ocorre, naturalmente, também no caso negativo do cancelamento de um tal mandamento ou proibição), se ela portanto está dirigida, independentemente do quão conscientemente orientada, a uma mudança corretiva (eventualmente, a um preservar melhorado) do *status*

quo gerichtet ist, kann die so entstehende Handlung eine wirkliche — positive oder negative — Rückwirkung auf Aufbau oder Verfall der Persönlichkeit erlangen. Die schon bisher hervorgehobene relative Selbständigkeit der Persönlichkeitsentwicklung hebt also ihren Antwortcharakter auf die Fragen, die das jeweilige gesellschaftliche Sein aufwirft, niemals auf. Sie kommt eben darin zur Geltung, daß ihre Handlungsakte, auf diese antwortend, ihre Unbekümmertheit um Sein oder Nichtsein der menschlichen Persönlichkeit von dieser aus gesehen aufheben und damit objektiv, unabhängig von Bewußtseinshöhe oder Bewußtseinsklarheit der Handlung und Persönlichkeit, in der Richtung einer Gattungsmäßigkeit für sich intentionieren, einer Seinsweise der Gesellschaft, für welche dieses Problem einen integrierenden Bestandteil ihres gesellschaftlichen Seins bildet.

Erst aus diesen so vielfältig verschlungenen Wechselwirkungen zwischen Einzelmenschen und Gesellschaft kann die Persönlichkeit als real, d. h. als prozessierend seiende entstehen. So gewiß die organisch bestimmte Einzelheit ihre Naturbasis bildet, kann deren einfaches, unmittelbares Gesellschaftlichwerden unmöglich die Persönlichkeit herbeiführen. Ebensowenig wie die Einzigartigkeit seiner Fingerabdrücke keinen Menschen zur Persönlichkeit erhebt, können ihn seine partikular bleibenden gesellschaftlichen Ausdrucksformen dazu bringen, gleichviel ob es sich dabei um eine »persönliche Note« in der Auswahl seiner Krawatten oder seiner Adjektive handelt. Der Einzelmensch kann sich über die eigene Partikularität nur dann erheben, wenn in den Akten, aus denen sich sein Leben zusammensetzt, einerlei wie weit bewußt oder mit richtigem Bewußtsein, sich die Intention auf ein solches Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft herauskristallisiert, das Elemente und Tendenzen einer Gattungsmäßigkeit für sich in sich birgt, deren Möglichkeiten, wenn auch nur noch abstrakt oder gar gegensätzlich mit der jeweiligen Gattungsmäßigkeit an sich verbunden sind, aber nur durch Persönlichkeitsakte dieser Art im gesellschaftlichen Maßstabe — freilich oft bloß ideell — freigesetzt werden können. Lebensakte, die — subjektiv — den Persönlichkeitscharakter erstreben, aber entweder auf dem Niveau der Partikularität steckenbleiben oder die Gattungsmäßigkeit an sich zu überspringen versuchen, die Persönlichkeit direkt, ohne gesellschaftliche Vermittlungen ins Leben zaubern wollen, können im allgemeinen zu keiner wirklichen Persönlichkeitsentwicklung führen, obwohl die zweite Gruppe und einzelne Versuche, durch persönlich intentionierte Akte die vorhandene Gattungsmäßigkeit zu überwinden, zuweilen jene Formen der Persönlichkeit erlangen können, die wir in anderen, in objektiv-gesellschaftlichen Zusammenhängen als bornierte Vollendungen bezeichnet haben. Diese letztere Möglichkeit darf, besonders heute, nicht überschätzt werden (wie das z. B. Tolstoi tat), ihr Hervorheben als Möglichkeit ist jedoch nicht ohne allgemeine



*quo* justamente existente, pode uma ação que assim surge obter um efeito de retorno real — positivo ou negativo — sobre a construção ou a decadência da personalidade. A independência relativa já enfatizada do desenvolvimento da personalidade nunca supera, portanto, o seu caráter de resposta às questões levantadas pelo respectivo ser social. Ela é efetiva justamente em que seus atos de ação, que a ela respondem, superam sua despreocupação para com o ser ou não-ser de sua personalidade humana visto a partir dela e, com isso, objetivamente, independente do nível de consciência ou de clareza consciente da ação e personalidade, na direção intencionada de uma generidade para si, de um modo de ser da sociedade para a qual constitui esse problema um componente integrante de seu ser social.

Apenas a partir dessas interações multiplamente entrelaçadas entre seres humanos singulares e sociedade pode emergir a personalidade como real, *i.e.*, como processualmente existente. Tão seguro quanto a singularidade organicamente determinada constitui sua base natural, o seu simples, imediato tornar-se-social, é impossível que possa levar à personalidade. Assim como a unicidade de suas impressões digitais não eleva o ser humano à personalidade, tão pouco podem levar à ela suas formas sociais de expressão que permanecem particulares (*partikular*), o mesmo se se trata de uma »nota pessoal« na escolha de sua gravata ou de seu adjetivo. O ser humano singular pode se elevar para além de sua própria particularidade (*Partikularität*) apenas quando, nos atos a partir dos quais se compõe a sua vida, indiferentemente de quão amplamente conscientes ou com consciência correta, cristaliza-se a intenção a uma tal relação do ser humano singular com a sociedade que resgata elementos e tendências de uma generidade para si cujas possibilidades são ligadas, mesmo se apenas abstratamente ou opositivamente, com a respectiva generidade em si, mas apenas através de atos da personalidade desse tipo pode ser liberada em escala social — admissivelmente, com frequência apenas idealmente. Os atos de vida que — subjetivamente — visam o caráter de personalidade, mas que, ou ficam presos ao nível da particularidade (*Partikularität*) ou tentam passar por alto da generidade em si, querendo diretamente, sem mediações sociais, invocar a personalidade à vida, em geral não podem conduzir a nenhum desenvolvimento real da personalidade, embora o segundo grupo e tentativas singulares, através de atos pessoais intencionados a ultrapassar a generidade existente, ocasionalmente possam alcançar aquelas formas de personalidade que descrevemos, em outras conexões sócio-objetivas, como realizações tacanhas. Essa última possibilidade não deve ser superestimada, especialmente hoje, (como, p. ex., fez Tolstói), seu enfatizar como possibilidade não é, contudo, sem significado

Bedeutung. Denn erst damit zeigt sich hier die Identität von Identität und Nichtidentität zwischen gesellschaftlicher und individueller Entwicklung. Darin erscheint gleich die soziale Universalität dieses Komplexes: sie reicht vom simpelsten und gewöhnlichsten Alltag bis zu den höchsten gesellschaftlichen wie ideologischen Objektivationen. Wenn Goethe sagt: »Der geringste Mensch kann komplett sein«[925], so hat er damit richtig auf die gesellschaftliche Universalität dieses Phänomenkomplexes hingewiesen, obwohl er die Kriterien solcher Vollendungen allzu formell-allgemein fixiert hat.

Unsere Darstellung, da sie bloß die wichtigsten gesellschaftlich ontologischen Momente des ideologischen Überwindens der Entfremdung — und das ist die Persönlichkeitsentwicklung, obwohl ihr positiver Gehalt weit mehr als diese Negation umfaßt — erstrebt hat und auf ihre positive und konkrete Dialektik, die in die Ethik gehört, hier auch nicht andeutend eingegangen werden konnte, mußte aus diesem Grund sowohl zu ausführlich wie zu abstrakt-allgemein ausfallen. Wenn wir jedoch auf dieser Grundlage einen Rückblick auf die Probleme der Entfremdung werfen, so kann dabei doch der Ansatz zu einer Klärung der ideologischen Gegenbewegungen in Erscheinung treten. Goethe, dessen Zeit den Terminus Entfremdung zwar noch nicht kannte, der aber höchst intensiv mit dem Problem selbst beschäftigt war, hat sogar dessen Ausgangspunkt, die Notwendigkeit für den Menschen, ohne Kenntnis aller Umstände seiner Praxis handeln zu müssen, sehr klar gesehen. Er spricht darüber in seinen Aphorismen: »Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei; er würde sonst nicht forschen. — Begreiflich ist jedes Besondere, das sich auf irgendeine Weise anwenden läßt. Auf diese Weise kann das Unbegreifliche nützlich werden.«[926] Und im gleichen Geist, als poetisch ausgedrücktes Postulat heißt es im zweiten Teil des Faust: »Doch fassen Geister, würdig, tief zu schauen, Zum Grenzenlosen grenzenlos Vertrauen.« Dieses Verwerfen der weltanschaulichen Folgerungen, die die Mehrzahl der Menschen aus dieser objektiv unaufhebbaren Voraussetzung der Praxis zog, hat bei Goethe eine feste wissenschaftlich-weltanschauliche Grundlage und dementsprechend sehr weit ausgreifende Folgen. Zur Frage der gedanklichen Fundierung dieses Problemkomplexes erwähnen wir bloß, daß Goethe als Naturwissenschaftler sogar terminologisch statische Ausdrücke wie »Gestalt«, die vom Beweglichen abstrahiert, durch in dieser Hinsicht unmißverständliche wie »Bildung«, wo das Hervorgebrachte als Hervorgebrachtwerden erscheint, ersetzen wollte. Zur Frage der Folgen erwähnen

925 {63} Goethe: Sämtliche Werke I, Stuttgart 1863, S. 241.
926 {64} Ebd., S. 289.



geral. Pois apenas com isso mostra-se aqui a identidade da identidade e da não-identidade entre o desenvolvimento social e individual. Com isso, mostra-se, igualmente, a universalidade social desse complexo: abrange do cotidiano mais simples e ordinário até as mais elevadas objetivações sociais bem como ideológicas. Quando Goethe diz: »O mais humilde dos homens pode ser completo«[927], apontou com isso corretamente à universalidade social desse complexo de fenômenos, ainda que ele tenha fixado os critérios de tais consumações demasiado geral-formalmente.

Nossa exposição, que apenas visa os momentos ontológicos socialmente mais importantes do ultrapassar ideológico da alienação — e isto é o desenvolvimento da personalidade, embora seu conteúdo positivo abarque muito mais que essa negação — e que não podia tratar aqui nem sequer indicativamente de sua dialética positiva e concreta, que pertence à ética, tinha de, a partir desse fundamento, resultar detalhada bem como geral-abstrata. Quando, todavia, a partir dessa base, lançamos um olhar ao problema da alienação, pode aparecer os primeiros sinais para um esclarecimento dos contramovimentos ideológicos. Goethe, cuja época ainda não conhecia o termo alienação, que, todavia, ocupou-se muitíssimo intensamente com o próprio problema, viu muito claramente mesmo o seu ponto de partida na necessidade para o ser humano de ter de proceder em sua práxis sem conhecimento de todas as circunstâncias. Ele fala sobre isso em seus aforismos: »O homem deve perseverar na crença de que o incompreensível seja compreensível; do contrário, ele não pesquisaria. - Compreensível é toda coisa particular que pode ser aplicada de algum modo. Assim, o incompreensível pode tornar-se útil«[928]. E no mesmo espírito, como poeticamente expressa o postulado, diz na segunda parte do Fausto: »Mas os espíritos, dignos de olhar em profundidade, passam a confiar infinitamente na infinitude«. Esse recusar das consequências na concepção de mundo que a maioria dos seres humanos tira desse inexorável pressuposto ideológico da práxis tem em Goethe uma sólida base de concepção-de-mundo-científica e, correspondentemente, consequências de muito amplo alcance. Sobre a questão da fundamentação intelectual desse complexo de problemas, mencionamos apenas que Goethe, como cientista natural, queria mesmo substituir expressões terminologicamente estáticas, como »figura«, abstraída do móvel, por inequívocas nesse sentido, como »formação«, na qual o produzido aparece como tornar-se-produzido. Quanto à questão das consequências, mencionamos

927 {63} Goethe: Sämtliche Werke, vol. I. Cotta, Stuttgart, 1863, p.241.
928 {64} Goethe: Sämtliche Werke, vol. I. Cotta, Stuttgart, 1863, p.289.

wir bloß, daß er — als geistiger Nachfolger und Fortbilder Spinozas — jene in den meisten Menschen spontan entstehenden und die meisten Menschenleben beherrschenden Affekte, nämlich Furcht und Hoffnung, als »zwei der größten Menschenfeinde« bezeichnet und im Maskenzug des »Faust« in Ketten geschlagen vorführt, um damit den Rettungsweg für die Lebensführung der Menschen allen anschaulich zu machen. Diese Verbundenheit mit den Befreiungstendenzen des echten Menschseins bei Spinoza zeigt sich in den tiefsten Tendenzen seines Schaffens. Die Korrektur, die Spinoza an der griechischen philosophischen Anthropologie vollzog, daß nämlich die Herrschaft des Menschen über seine eigenen Affekte nicht die der Vernunft über seine Instinkte sei (was noch ins Transzendente verdinglicht werden kann und im Christentum auch so verdinglicht wurde), sondern die der stärkeren Affekte über die schwächeren[929], ist die Vollendung des irdisch-immanenten prozessierenden Aufsichselbstgestelltseins des Menschen. In Goethes Menschengestaltung wird — ganz von selbst, nicht programmatisch — diese Lebensweise zum herrschenden Prinzip.

Diese Einstellung zu den praktisch zentralen Fragen der Lebensführung ist zugleich ein tief prinzipieller, entschieden frontaler Angriff gegen jede Selbstverdinglichung des Menschen, über welche, über deren innere Beziehungen zur Entfremdung schon ausführlich die Rede war. Man vergesse nicht, daß — freilich auch bei Goethe ohne die Termini Verdinglichung und Entfremdung zu gebrauchen — der ideelle Zentralpunkt der schicksalhaften »Wette« zwischen Faust und Mephistopheles liegt, eine Kriegserklärung gegen die seelische Selbstverdinglichung ist:

*»Werd' ich zum Augenblicke sagen:*
*Verweile doch! Du bist so schön!*
*Dann magst du mich in Fesseln schlagen,*
*Dann will ich gern zu Grunde gehn!«*

Nach allen unseren bisherigen Ausführungen erscheint es klar, daß das »Verweile doch …« letzten Endes ein die Seele verdinglichender Akt ist, in dieser Hinsicht, nur auf einem irdischen Niveau, ein der christlichen Seligkeit angenäherter, in dem die höchsten inneren Verwirklichungen eines Menschen zu einem als endgültig fixierten Dauerzustand erstarren sollen. Für Goethe kamen derartige transzendent gesicherten Selbstvollendungen gar nicht in Frage. Er erkannte jedoch mit säkularer Klarheit, daß auch ein rein irdisch geführtes Leben als große Gefahr die Möglichkeiten derartiger Selbsterstarrungen, Selbstverdinglichungen in sich birgt, daß gerade das schroffe, kompromißlose Verwerfen aller derartigen

929 {65} Spinoza: Ethik, a. a. O., S. 181.



apenas que ele — enquanto seguidor e continuador intelectual de Espinosa — descreve aqueles afetos que na maioria dos seres humanos surgem espontaneamente e que dominam a maioria das vidas humanas, a saber, temor e esperança, como »dois dos maiores inimigos do ser humano«, e os expõe acorrentados no cortejo das máscaras do *Fausto* para com isso tornar clara a via de salvação para o modo de vida dos seres humanos. Essa combinabilidade com as tendências de libertação do autêntico ser-humano mostra-se, em Espinosa, nas mais profundas tendências de suas criações. A correção que Espinosa levou a cabo na antropologia filosófica grega, a saber, que o domínio do ser humano sobre seus próprios afetos não seja o da razão sobre seus instintos (o que ainda pode ser coisificado no transcendente e, mesmo, foi assim coisificado no cristianismo), mas dos afetos mais intensos sobre os mais fracos[930], é a consumação do imanente-terrenamente processual ser-autoposto-por-si do ser humano. Na configuração do ser humano de Goethe esse modo de vida torna-se — completamente por si próprio, não programático — o princípio dominante.

Essa atitude para com as questões práticas centrais do modo de vida é, ao mesmo tempo, um profundo ataque por princípio, decisivamente frontal, contra toda autocoisificação do ser humano, acerca da qual, sobre a sua relação interior para com a alienação, já foi falado em detalhe. Não se esqueça de que — admissivelmente também em Goethe, sem usar os termos coisificação e alienação — o ponto central ideal da fatídica »aposta« entre Fausto e Mefistófeles repousa em uma declaração de guerra contra a autocoisificação anímica:

*»Se me chegar momento a que eu diga:*
*'Demora-te! És formoso!'*
*Então aos teus grilhões entrego os pulsos;*
*Então a morte aceito«*[931]

Após toda nossa exposição até aqui, parece claro que o »Demora-te!« é, por último, um ato coisificador da alma; nesse sentido, um ato aproximado apenas em um nível terreno à beatitude cristã, na qual as mais elevadas realizações interiores devem petrificar em uma situação duradoura fixada definitivamente. Para Goethe tais autoconsumações transcendentemente asseguradas não entravaram, absolutamente, em questão. Reconhecia, todavia, com clareza secular que, mesmo uma vida conduzida puramente terrenal contém em si o grande perigo de possibilidades de tais autopetrificações, autocoisificações, que precisamente a rejeição abrupta, sem compromisso, com todos esses tipos

930 {65} Espinosa: Ética, demonstrada em ordem geométrica. EDUSP, São Paulo, 2015, p.389.
931 {Nota da tradução} Neste ponto Schneider (p.742), Morbois (p.453) e em Chicote (p.203) inserem uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1287), nem em Benseler.

Scheinvollendungen die Voraussetzung zur wirklichen, permanenten, nur durch die Schranken des Lebens selbst begrenzten prozessierenden Persönlichkeitsentfaltung sein kann. Darum hat Faust am Abschluß der Tragödie, obwohl er den Wunsch »Verweile doch …« ausspricht, nichts von seinen Prinzipien der unverdinglichten menschlichen Lebensführung aufgegeben. Im Gegenteil. Das Leben als Prozeß und nur als Prozeß gewinnt in seiner letzten Zukunftsvision erst sein echtes gesellschaftliches Profil: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß. « Dieser scheinbare Widerspruch löst sich gerade gesellschaftlich auf: »Auf freiem Grund mit freiem Volke stehen« bedeutet, daß die Prozeßhaftigkeit des persönlichen Lebens aus der allgemeinen Gesellschaftlichkeit entsteigt und darin mündet. Wie tief und richtig Goethe diese seine Gebundenheit an die gesellschaftliche Entwicklung gerade dort empfand, wo seine besten Leistungen lagen, zeigt eines seiner letzten Gespräche mit Eckermann, in welchem, scheinbar paradox, es als unentscheidbar bezeichnet wird, ob jemand etwas selbständig erworben oder aus der Gesellschaft seiner Zeit geschöpft hat: »Es ist im Grunde auch alles Torheit, ob einer etwas aus sich habe, ober ob er es von anderen habe; ob einer durch sich wirke, oder ob er durch andere wirke: die Hauptsache ist, daß man ein großes Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze, es auszuführen; alles übrige ist gleichgültig.«[932] Daß damit eine jede Verdinglichung der persönlichen Subjektivität als selbständiger »Substanz« gleichfalls aus dem Wege der realen Persönlichkeitsentwicklung geräumt ist, bedarf keines Kommentars.

»Wenn der Purpur fällt, muß auch der Herzog nach«, sagt Schillers Verrina beim Töten des Fiesco, und diese Worte lassen sich zwanglos auf das Verhältnis von Verdinglichung und Entfremdung anwenden. Freilich wieder: nicht erkenntnistheoretisch, wo beide leicht trennbar sind, sondern im Sinne der Ontologie der gesellschaftlichen Praxis: der auf diesem Boden Einsicht, Entschlußfähigkeit und Mut hat, jede Tendenz zur Verdinglichung von sich zu weisen, erst der ist imstande, das eigene Problem des Menschseins als die eigene Existenz betreffend, als den gesellschaftlichen Weg zu ihr weisend zu erblicken und zu verwirklichen. Er wird bei diesem unbefangenen Blick auf das Außen und Innen seines eigenen Seins praktisch erfassen, daß alles, was Natur ist, die eigene biologische Grundlage mit inbegriffen, sich unabhängig von seinem Sein oder Nichtsein, von seinem Wohl und Weh, von seinem Erfolg oder Mißgeschick als Prozeß ohne Anfang und Ende ständig in Bewegung findet. Diese Wirklichkeit ist in ihrem veränderlichen Detail, in ihrer immer wandelnd unveränderlichen Totalität das Objekt seiner

932 {66} Goethes Gespräche mit Eckermann, a, Leipzig, 1908, S. 418.



de pseudoconsumações pode ser o pressuposto para um real, permanente, processual desdobramento da personalidade apenas limitado pelos limites da própria vida. Por isso, Fausto, na conclusão da tragédia, embora pronuncie o desejo »Demora-te«, não abandona seus princípios de um modo de vida humano não coisificado. Ao contrário. A vida como processo e apenas como processo adquire em sua última visão de futuro pela primeira vez seu autêntico perfil social: »Apenas é merecedor da liberdade e da vida/ aquele que tem de a cada dia conquistar uma e outra«. Essa aparente contradição justamente se soluciona socialmente: »Pisar um solo livre junto com um povo livre« significa que a processualidade da vida humana emerge da socialidade geral e nela desemboca. Quão profunda e corretamente Goethe sentiu essa sua dependencialidade ao desenvolvimento social justamente ali onde estavam suas melhores realizações, mostra-o uma das suas últimas conversas com Eckermann, na qual, aparente paradoxo, é descrito como irresolúvel se algo de fato se adquire independentemente ou é extraído da sociedade de sua época: »No fundo, é rematada tolice perguntar se alguém tem alguma coisa por si ou se a recebe de outros; se alguém age por si mesmo ou por meio de outros; o principal é ter uma grande vontade e possuir habilidade e persistência para realizá-la; todo o resto é indiferente.«[933] Que com isso toda coisificação da subjetividade pessoal enquanto »substância« independente é igualmente removida da via para o real desenvolvimento da personalidade, não requer nenhum comentário.

»Quando a púrpura cai, também o deve o duque, em seguida«, diz Verrina de Schiller ao matar Fiesco, e estas palavras se deixam aplicar sem constrangimentos à relação de coisificação e alienação. Com efeito, de novo: não gnosiologicamente, em que ambas são facilmente separáveis, mas no sentido da ontologia da práxis social: apenas aquele que, a partir desse solo, tenha discernimento, capacidade de decisão e coragem de rechaçar por si toda tendência à coisificação, é capaz de enxergar e realizar o próprio problema de ser-humano como concernente à própria existência, como o que mostra a via social a ela. Com esse olhar imparcial ao exterior e interior de seu próprio ser, ele apreenderá na prática que tudo o que é a natureza, incluso sua própria base biológica, independentemente do seu ser e não-ser, de seu bem-estar ou de sua dor, do seu sucesso ou infortúnio, encontra-se como processo sem início e sem fim, constantemente em movimento. Essa realidade, em seu detalhe mutável, em sua totalidade sempre invariavelmente transformante, é o objeto de sua

933 {66} Eckerman: Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida — 1823-1832. Editora Unesp, São Paulo, 2016, p.714. {Nota da tradução} Schneider (p.743) insere uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.), em Benseler, em Scarponi (p.720), em Morbois (p.454) e em Chicote (p.204).

Praxis, von dem er nichts zu erwarten hat, als was er aus eigener (gesellschaftlicher) Kraft aus ihr herauszuholen imstande ist. Und das, worin er am unmittelbarsten und in der entscheidenden Weise wirksam ist, das gesellschaftliche Sein, ist in unmittelbar untrennbarer Weise eine um den Menschen unbekümmerte »zweite Natur«, aber zugleich der Nährboden von allem Positiven und Negativen, das sich in seinen Handlungen äußern kann.

Der Mensch wird Persönlichkeit durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte, aber er kann zugleich sich selbst durch diese selbe Bewegung entfremdet werden. Gesellschaftlicher Fortschritt und menschliche Entfremdung sind deshalb im gesellschaftlichen Sein in gedoppelter Weise zusammengekoppelt: einerseits erwächst die Entfremdung aus dem gesellschaftlichen Fortschritt; ihre erste höchst brutale Form, die Sklaverei, war ökonomisch ebenfalls ein Fortschritt, eine notwendige Folge der Entwicklung der Produktivkräfte, und man könnte sagen, daß jede wesentlich Neues bringende Periode mit neuen inneren wie äußeren Möglichkeiten des Werdens der Persönlichkeit zugleich auch neue Formen ihrer Entfremdung ins Leben ruft. Andererseits sind die instinktiven und bewußten Abstraktionen der Menschen sowohl einzeln wie kollektiv die fundierenden Kräfte jener Bewegungen, die sowohl in den allmählichen Evolutionen wie in den krisenhaften Umwälzungen jenen subjektiven Faktor hervorzubringen helfen, der die spontan entstandene Gattungsmäßigkeit an sich ihrem eigenen Fürsichsein entgegenzutreiben versucht. Diese Bewegung reicht von den Tagesereignissen des Alltags bis zu den höchsten ideologischen Objektivationen, sie ist gleichzeitig die unsichtbarste und spektakulärste, nach oben weisende Tendenz in der Entwicklung des Menschen zum Menschsein. Gerade hier, wo das Gesellschaftlichwerden eine schlechthin ausschlaggebende Rolle spielt, darf der Ausspruch von Engels, daß die einzelnen Taten eines Einzelnen nie als gleich Null bewertet werden dürfen, erwähnt werden. Diese allgemeine Wahrheit erhält hier eine besondere Betonung, weil die Entfremdungen und die Kämpfe gegen sie sich vorwiegend gerade im Alltagsleben abspielen müssen. Die Bedeutung der höheren ideologischen Objektivationen mißt sich weltgeschichtlich gerade daran, wie weit sie, positiv oder negativ beeinflussend, beispielgebend etc., auf das Alltagsverhalten der Menschen zu wirken imstande sind. Dort muß jeder einzelne Mensch, als Einzelmensch, in unmittelbarer Berührung mit anderen Einzelnen sich für oder wider die eigenen Entfremdungen entscheiden. Darum spielt jene ontologisch fundierte Tatsache des Bewußtseins — aus der Praxis entwachsen und die Praxis bestimmend —, ob der Mensch letzthin im Umkreis seiner Gesellschaftlichkeit sein Leben, seine Persönlichkeit selbst schafft oder ob er die Entscheidung über diesen Lebenskomplex transzendenten Mächten zuschreibt eine entscheidende Rolle.



práxis, da qual ele não tem nada a esperar que não seja capaz de extrair a partir de sua própria força (social). E aquilo em que ele é o mais imediato e operante no modo mais decisivo, o ser social, é em um modo inseparavelmente imediato uma »segunda natureza« que não se importa com os seres humanos e, ao mesmo tempo, contudo, o meio de cultura de todo o positivo e negativo que pode se mostrar em suas ações.

O ser humano torna-se personalidade através do desenvolvimento das forças produtivas sociais, mas ele pode, através desse mesmo desenvolvimento, ao mesmo tempo, alienar a si próprio. Progresso social e alienação humana são, por isso, no ser social, acoplados em modo duplo: por um lado, a alienação se eleva do progresso social; sua primeira forma altamente brutal, a escravidão, economicamente era igualmente um progresso, uma consequência necessária do desenvolvimento das forças produtivas; e poder-se-ia dizer que todo período essencialmente novo, portador de novas possibilidades, interior e exterior, ao devir da personalidade, ao mesmo tempo também engendra novas formas de sua alienação. Por outro lado, as abstrações instintivas e conscientes dos seres humanos, tanto individual quanto coletivamente, são as forças fundadoras daqueles momentos os quais, tanto nas evoluções graduais quanto nos revolvimentos das crises, auxiliam a produzir aquele fator subjetivo que tenta contradirigir a generidade em si espontaneamente surgida ao seu próprio ser-para-si. Esse movimento alcança desde os fatos do dia do cotidiano até as objetivações ideológicas mais elevadas; ele é ao mesmo tempo o mais invisível e espetacular da tendência acima mostrada no desenvolvimento do ser humano ao ser-humano. Precisamente aqui, onde o tornar-se-social desempenha um papel absolutamente decisivo, deve ser mencionado o comentário de Engels de que os atos singulares de um singular jamais devem ser avaliados como iguais a zero. Essa verdade geral adquire aqui uma ênfase especial porque as alienações e a luta contra elas têm de ocorrer justamente na vida cotidiana. O significado das objetivações ideológicas mais elevadas mede-se precisamente pelo quão amplamente elas são capazes de operar influenciando, dando exemplo, etc., positiva ou negativamente, histórico-mundialmente, para o comportamento cotidiano do ser humano. Neste, todo ser humano singular, enquanto humano singular, em contato direto com outros singulares, tem de decidir a favor ou contra as próprias alienações. É por isso que desempenha um papel decisivo aquele fato ontologicamente fundado da consciência — que brota da práxis e a práxis determina —, se o ser humano cria sua vida, por último, no círculo de sua socialidade ou se ele atribui a poderes transcendentes a decisão sobre esse complexo de vida.

Ideologisch bleibt dabei, wie gezeigt wurde, Bejahung oder Verneinung der vom Gang der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgebrachten Verdinglichungen äußerst wichtig. Ob dieses kritische Durchschauen vom Widerstand gegen die Entfremdungen der eigenen Person hervorgebracht wird oder umgekehrt diesen hervorbringt, ist individuell außerordentlich verschieden, ohne damit die praktische Untrennbarkeit beider Verhaltensweisen aufzuheben. Die praktische Einheit von Einsicht und Entschluß im Alltag bleibt die seinsmäßige Grundlage eines jeden ideologischen Kampfes, der das Abschütteln des Entfremdungsjoches erstrebt. Darum kann Marx in seinem Hauptwerk das Problem der religiösen Entfremdung so zusammenfassen: »Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.«[934] Es kann dabei nicht genug nachdrücklich betont werden, daß Marx hier vom »praktischen Werkeltagsleben« spricht, also davon, was wir hier als Alltag zu bezeichnen pflegen. Ebenso, daß er hier einen »langen und qualvollen Entwicklungsprozeß« für das mögliche Aufheben der Entfremdung als selbstverständliche Voraussetzung betrachtet. Hier hat man das vor sich, worin Marx in seiner Ontologie des gesellschaftlichen Seins über Feuerbach und jeden Feuerbachismus hinausgegangen ist; hier zeigt es sich auch, daß es für den Marxismus nicht angängig ist, weder die Illusion zu hegen, als ob große wissenschaftliche Aufklärungen, theoretische Diskussionen diese Form der Entfremdung wirklich, d. h. im Leben überwinden, noch die, daß gesellschaftliche Wandlungen des religiösen Bewußtseins seinen entfremdeten Charakter automatisch aufheben könnten.

Die großen Linien der gesellschaftlichen Entwicklung zeigen sich natürlich, wenn auch keineswegs so direkt und eindeutig wie die Vulgarisatoren des Marxismus es meinen, in allen Phänomenen des öffentlichen und privaten Lebens einer Periode. Daß die unsere, in welthistorischem Maßstabe, nicht auf dem Niveau isolierter Tagesereignisse der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus beherrscht, zeigt sich sehr deutlich auch in allen ideologischen Problemen der Entfremdung

934 {67} Marx: Kapital, a. a. O., I, S. 46; MEW 23, S. 94.



Ideologicamente permanece, com isso, como mostramos, extremamente importante a afirmação ou negação das coisificações produzidas pelo andamento do desenvolvimento social. Se essa visão crítica é produzida pela resistência contra as alienações da própria pessoa ou se, ao revés, esta produz aquela, é extraordinariamente diferenciado individualmente, sem com isso superar a inseparabilidade prática de ambos os modos de comportamento. A unidade prática entre discernimento e decisão no cotidiano permanece a base ontológica de toda luta ideológica que visa sacudir o jugo da alienação. É por isso que Marx, em sua obra principal, pode sumariar o problema da alienação religiosa assim: »O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias da vida cotidiana de trabalho representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa.«[935] Não se poderá enfatizar com suficiente insistência que aqui Marx fala da »da vida cotidiana de trabalho«, portanto daquilo que aqui costumamos descrever como cotidiano. Igualmente, que aqui ele considera »um processo de desenvolvimento longo e penoso« como evidente pressuposto para o possível superar da alienação. Tem-se aqui, frente a nós, no que Marx, em sua ontologia do ser social, foi além de Feuerbach e todo feuerbachismo; aqui mostra-se tanto que não é permitido ao marxismo manter a ilusão como se grandes esclarecimentos científicos, discussões teóricas, ultrapassassem essa forma de alienação realmente, *i. e.*, na vida, nem de que as transformações sociais da consciência religiosa possam superar automaticamente seu caráter alienado.

As grandes linhas do desenvolvimento social mostram-se, naturalmente, mesmo se de modo algum tão diretas e unívocas como pensam os vulgarizadores do marxismo, em todos os fenômenos da vida pública e privada de um período. Que no nosso período domina, em escala histórico-mundial e não no nível de eventos diários isolados, a oposição de capitalismo e socialismo, mostra-se muito nitidamente mesmo em todos os problemas ideológicos da alienação

935 Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.205 [com alteração]. {Nota da tradução} Schneider (p.745) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1291), em Benseler, em Scarponi (p.722), em Morbois (p.457) e em Chicote (p.206).

und der Versuche, sie zu überwinden. Das gesellschaftlich Neue ist dabei, daß in der Gegenwart — die Ausführungen des nächsten Abschnitts werden die Gründe detailliert zeigen — nur auf die Zukunft, also letzten Endes auf den Sozialismus gerichtete Bestrebungen die Fähigkeit besitzen können, Verdinglichung und Entfremdung wirklich effektiv zu bekämpfen. Daß auch der gegenwärtige Sozialismus, als nicht liquidiertes Erbe der Stalinschen Periode, sie sogar in neuen Formen hervorbringen oder konservieren kann, ist ein lebendig bewegender Widerspruch im Geradesosein unserer Entwicklungsetappe. Alle »erhaltenden« Tendenzen müssen dagegen, gewollt oder ungewollt, die vorhandenen Verdinglichungen und Entfremdungen aufbewahren, ja sogar verstärken, neue ins Leben rufen etc. Diese Tatsache, die die offizielle Wissenschaft der Manipulationsperiode natürlich bestreiten wird, zeigt sich sehr deutlich in den gegenwärtigen religiösen Bewegungen.

Der Charakter der Zeit, dem der erwähnte Widerspruch, alles letzthin zu fundieren, zugrunde liegt, hat zur Folge, daß, wie wir es wiederholt gezeigt haben (Ende des Konstantinischen Zeitalters, Umkehrung der doppelten Wahrheit etc.), das Alltagsleben der Menschen sich allen Versuchen gegenüber, es durch religiöse Kategorien zu bewältigen, einen wachsenden passiven Widerstand zeigt. Darauf gibt es heute zwei Grundtypen des Reagierens. Der erste ist die Anpassung an die theoretischen wie praktischen Manipulationstendenzen, die »Modernisierung« der Theologie auf Grundlage eines religiös drapierten Neopositivismus. Teilhard de Chardin ist vielleicht der prägnanteste Vertreter dieser Richtung. Am anderen Pole zeigt es sich, daß eine innere Erneuerung der Religion, wie in der Vergangenheit, durch eine später entsprechend integrierte Sektengläubigkeit nur selten mehr wirksam werden kann. Jaspers, der in allen Fragen den historischen Religionen wohl will, ist realistisch genug, um über die Lehre der weitaus bedeutendsten religiösen Gestalt des Sektierertums in der Neuzeit, über Kierkegaard zu sagen: »Wäre sie wahr, so würde damit, wie mir scheint, die biblische Religion am Ende sein. «[936] Das Schicksal der tief überzeugten und scharfsinnigen Simone Weil, die sich deshalb nicht einmal zum persönlichen Eintritt in die christliche Kirche entschließen konnte, und die, bei allem anfänglichen Aufsehen, das ihre Schriften erregten, gänzlich einflußlos blieb, bestätigt diese Aussage von Jaspers.

Natürlich gibt es religionsphilosophische wie theologische Stellungnahmen, die das Zeichen der Zeit, daß eine lebendige religiöse Bewegung nur auf Grundlage einer entschiedenen sozialen Linkswendung, eines Einbaus sozialistischer Ideen in die religiöse Perspektive möglich ist, zu verstehen meinen. Seit dem »Thomas

936 {68} Jaspers-Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung, a. a. O., S. 36.



e nas tentativas de ultrapassá-los. O socialmente novo está em que, no presente — as exposições da próxima seção mostrarão os fundamentos detalhados —, apenas os esforços dirigidos ao futuro, por último, ao socialismo, podem possuir a capacidade de combater a coisificação e a alienação realmente efetivamente. Que também o socialismo presente, enquanto herança não liquidada do período stalinista, possa mesmo produzi-la ou conservar em novas formas, é uma viva contradição motora no ser-precisamente-assim de nossa etapa de desenvolvimento. Todas as tendências »preservadoras« têm, ao contrário, deliberadamente ou sem intenção, de preservar as coisificações e alienações existentes, mesmo intensificá-las, engendrar novas, etc. Esse fato, que a ciência oficial do período de manipulação naturalmente sustentará, mostra-se muito nitidamente nos movimentos religiosos do presente.

O caráter da época que, por último, a tudo funda, que toma por base a mencionada contradição, tem por consequência que, como vimos seguidamente (fim da era constantiniana, reversão à dupla verdade, etc.), a vida cotidiana dos seres humanos mostra uma crescente resistência passiva ante todas as tentativas de dominá-la através de categorias religiosas. Baseado nisso, há hoje dois tipos fundamentais do reagir. O primeiro é a adaptação às tendências teóricas bem como práticas da manipulação, a »modernização« da teologia com base em um neopositivismo travestido de religioso. Teilhard de Chardin é talvez o representante mais incisivo dessa direção. No outro polo, mostra-se que uma renovação interior da religião, como no passado, através de uma crendice sectária mais tarde pertinentemente integrada, apenas raramente pode tornar-se mais eficaz. Jaspers, que em todas as questões das religiões históricas deseja o bem, é suficientemente realista para dizer, sobre a doutrina da figura religiosa amplamente mais significativa do sectarismo no período moderno, sobre Kierkegaard: »Fosse verdadeira, parece a mim, a religião bíblica estaria no fim.«[937] O destino de Simone Weil, profundamente convicta e perspicaz, que, por isso, nunca pôde sequer se decidir pela entrada pessoal na igreja cristã e, por toda sensação inicial que seus escritos provocaram, permanece no todo sem influência, comprova essa asserção de Jaspers.

Naturalmente, há tomadas de posição filosófico-religiosas bem como teológicas que pretendem se referir aos sinais dos tempos de que apenas é possível um movimento religioso vivo com base em uma resoluta virada social à esquerda, em uma incorporação das ideias socialistas na perspectiva religiosa. Desde o »Thomas

937 {68} Jaspers e Bultmann: Die Frage der Entmythologisierung. Piper, Munique, 1954, p.36.

Münzer« von Bloch, seit dem Tillich der zwanziger Jahre tauchen solche Einstellungen wiederholt auf. Freilich, wo sie sich wirklich ernst nehmen und so bis zur Einsicht vordringen, daß diese Trennung des Lebens von seinen religiösen Auslegungen auch auf Gott selbst bezogen werden muß, heben sie in ihren radikalen Reformbestrebungen die Religion selbst auf. So zitiert der englische Bischof Robinson zustimmend die Ausführungen Bonhoeffers: »Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott‹. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, daß alles auch ohne ›Gott‹ geht, und zwar ebenso gut wie vorher… Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ›letzten Fragen‹ — Tod, Schuld— auf die nur ›Gott‹ eine Antwort geben kann und um deretwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also gewissermaßen von diesen sogenannten letzten Fragen der Menschen. Wie aber, wenn sie eines Tages nicht mehr als solche da sind, bzw. wenn auch sie ›ohne Gott‹ beantwortet werden?... «[938] Mit dem »Tode Gottes« ließ sich von Nietzsche bis zum Existentialismus ein zu nichts verpflichtender religiöser Atheismus in die philosophische Welt einführen; um den toten Gott wird sich aber schwerlich eine noch so sektenhafte, religiös einflußreiche Bewegung erheben können. Die Kirchen passen sich weitgehend politisch manipulatorisch dem neuen Zustand des menschlichen Alltags an, eine zeitgemäße Erneuerung der religiösen Gefühle können aber auch die ehrlichsten und auf Folgerichtigkeit eingestellten Sektengründer nicht mehr herbeiführen.[939]

Man soll solche Tendenzen weder überbewerten noch unterschätzen. Vor der Überbewertung schützt uns die Einsicht in die Größenverhältnisse der Wirkung solcher Ideologien innerhalb der bestehenden Gesellschaft. Sie sind kleine Gruppen, oft nur Individuen ohne weitreichenden Masseneinfluß. Diesen hat die manipulatorisch gehandhabte Festnagelung der Menschen an ihre Partikularität, deren Bereich von den Wertungen in der Konsumtion und in den Diensten bis zu den herrschenden Ideologen reicht, Grenzen gesetzt, und es spielt dabei keine entscheidende Rolle, ob dieses Endgültigmachen der Partikularität durch Werbe-

938 {69} A. T. Robinson: Gott ist anders, München, 1964, S. 44-45.

939 {70} Das bedeutet natürlich nicht, daß aus der Gesamtlage entspringende Reformbestrebungen, wie Recht auf Scheiden, gemischte Ehen, Aufhebung des Zölibats etc. gesellschaftlich gleichgültig wären. Die Stellungnahmen zu ihnen haben bloß mit dieser Grundlage so gut wie nichts zu tun— spielen sich auf politischer Ebene ab.



Münzer«, de Bloch, até o Tillich dos anos 20, tais tomadas de posição despontam seguidamente. Contudo, onde se as toma realmente a sério e, assim, avança-se até o discernimento de que essa separação da vida de suas interpretações religiosas tem de também referir-se ao próprio Deus, supera-se a própria religião em seus esforços de reforma radicais. Assim o bispo inglês Robinson cita em tom aprovador as interpretações de Bonhoeffers: »O homem aprendeu a se defender por conta própria contra todos os problemas mais importantes sem o auxílio da ›hipótese de trabalho: Deus‹. Nos problemas científicos, artísticos e mesmo éticos, isto se tornou natural, e não mais se discute o fato. Desde uns cem anos atrás isto também se aplica e, em crescente experiência, aos problemas religiosos. Comprova-se que tudo também funciona sem ›Deus‹ e em certo sentido tão bem como antes. (...)Uma vez que foi total a capitulação nos problemas profanos, ainda restam, entretanto, as assim chamadas ›questões últimas‹ — morte, culpa —, às quais somente ›Deus‹ poderá dar resposta e para isso precisa-se a Igreja, o pastor e Deus. Quer dizer que vivemos destas últimas questões do homem. Que tal, porém, se algum dia também estas questões desaparecerem como tais e se um dia puderem ser respondidas igualmente ›sem Deus...‹?«.[940] Com a »morte de Deus« deixa-se, desde Nietzsche até o existencialismo, introduzir no mundo filosófico um ateísmo religioso que a nada compromete; todavia, ao redor do Deus morto muito dificilmente poderá elevar-se, por mais sectário, um movimento religioso influente. As igrejas se amoldam ao amplamente político manipulatório da nova condição do cotidiano humano, uma renovação contemporânea do sentimento religioso não pode mais ser produzida nem sequer pelo mais sincero e consistente preparado fundador de seitas.[941]

Não se deve superestimar nem subestimar tais tendências. Da superestimação nos protege o discernimento da proporção do efeito de tais ideologias no interior da sociedade existente. Eles são pequenos grupos, com frequência apenas indivíduos, sem extensiva influência de massa. A sólida, manipuladamente manejada, fixação do ser humano à sua particularidade (*Partikularität*), cuja esfera alcança das valorações no consumo e nos serviços até os ideólogos dominantes, tem posto limites, e com isso não desempenha nenhum papel decisivo se esse tonar-se definitivo da particularidade (*Partikularität*) ocorre através de

940 {69} Robinson: Gott ist anders. Chr. Kaiser, Munique, 1964, p.44-5. {Nota da tradução} Schneider (p.747) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1294), em Benseler, em Scarponi (p.724), em Morbois (p.459) nem em Chicote (p.209).

941 {70} Isso não significa, naturalmente, que a situação como um todo que brota dos esforços de reforma, como o direito ao divórcio, os matrimônios mistos, a superação do celibato, etc., sejam socialmente indiferentes. As tomadas de posição para com elas simplesmente não têm nada absolutamente a ver com essa base — passam-se no plano político.

slogans oder durch hochgepriesene Kunstwerke geschieht, die mit Hilfe eines Glaubens (oder Unglaubens) oder mit Hilfe von Sex, Sadismus und Masochismus die entfremdete Partikularität als schicksalhaft unaufhebbar verherrlichen. Die manipuliert entfremdete Partikularität scheint also im Massenmaßstabe vorläufig auf festen Füßen zu stehen. Trotzdem bewahrt die Einsicht in das Warum der Ohnmacht der echt sektenmäßigen Oppositionen auch vor einer Unterschätzung. Sie zeigt, daß der Weg zur echten, ideologisch ernst gemeinten Überwindung von Verdinglichung und Entfremdung heute — perspektivisch — offener steht als je früher. Je weniger die Religionen eine innere Kraft zur ideologischen Selbsterneuerung haben, desto größer sind — wieder: perspektivisch — die Chancen, daß immer mehr Menschen sich zur Einsicht durchringen: innerhalb der gesellschaftlichen Notwendigkeit (bei Strafe des Untergangs) ist ihr Lebensprozeß letzten Endes doch ihr eigenstes Werk, es hängt von ihnen selbst ab, ob sie verdinglicht und entfremdet leben oder ihre wahre Persönlichkeit durch eigene Taten verwirklichen wollen. Einsicht in diese, jede Transzendenz und jede sie setzende Verdinglichung verneinende ontologische Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins der Menschen ist aber leer ohne den Entschluß, zu ihren Konsequenzen für den Menschen selbst aktiv persönlich Stellung zu nehmen. Andererseits ist jeder Entschluß zur Selbstbefreiung blind, wenn er nicht auf solche Einsicht begründet ist. Verdinglichung und Entfremdung haben heute eine vielleicht größere aktuelle Macht als je zuvor. Sie waren jedoch ideologisch noch nie so ausgehöhlt, so leer, so wenig begeisternd. Die Perspektive eines langwierigen, an Widersprüchen und Rückfällen reichen Befreiungsprozesses ist also gesellschaftlich gegeben. Ihn überhaupt nicht zu sehen, ist ebenso eine Blindheit, wie die Hoffnung, sie mit einigen Happenings sogleich zu verwirklichen eine Illusion ist.

## 3.

## Die objektive Grundlage der Entfremdung und ihrer Aufhebung

### Die gegenwärtige Form der Entfremdung

Wir haben die ideologischen Formen der Entfremdung ausführlich, soweit dies auf dem Boden einer allgemeinen Ontologie möglich ist, analysiert. Die Untersuchung hat hier eingesetzt, weil, wie unsere Darlegungen gezeigt haben, eine jede Entfremdung, und mag ihr Dasein noch so massiv ökonomisch bestimmt sein, ohne Vermittlung der ideologischen Formen sich niemals angemessen entwickeln und darum nicht theoretisch richtig und praktisch effektiv überwunden werden kann. Diese Unausschaltbarkeit der ideologischen Vermittlung bedeutet jedoch



*slogans* propagandísticos ou através de obras de arte altamente exaltadas, que com o auxílio de uma crença (ou descrença) ou com a ajuda do sexo, do sadismo e masoquismo, exaltam a particularidade (*Partikularität*) alienada como inexoravelmente fatal. A particularidade (*Partikularität*) alienada manipulada parece, portanto, estar solidamente apoiada, por ora, em escala de massa. Apesar disso, o discernimento do porquê da impotência das oposições autenticamente sectárias nos preserva de uma subestimação. Ela mostra que a via para uma ultrapassagem autêntica, ideologicamente séria, da coisificação e da alienação hoje — em perspectiva — encontra-se mais aberta que antes. Quanto menos as religiões têm uma força interna para a autorenovação ideológica, tanto maiores são as chances — novamente, em perspectiva — de que sempre mais seres humanos finalmente se decidam pelo discernimento: no interior da necessidade social (sob pena de ruína) seu processo de vida é, por último, de fato, sua própria obra; depende deles próprios se desejam realizar, através de seus próprios atos, a vida coisificada e alienada ou sua verdadeira personalidade. Discernimento no qual a qualidade ontológica do ser social do ser humano nega toda transcendência e a coisificação que a põe, é, contudo, vazia sem a decisão de tomar posição pessoal ativa para com suas consequências para o próprio ser humano. Por outro lado, toda decisão pela autolibertação é cega se não se baseia em tais discernimentos. A coisificação e a alienação têm um poder atual talvez hoje maior que antes. São, todavia, como nunca ideologicamente tão ocas, tão vazias, tão pouco inspiradoras. A perspectiva de um longo, rico de contradições e retrocessos, processo de libertação está, portanto, socialmente dada. Não vê-lo em absoluto é tanto uma cegueira, quanto a esperança de realizá-lo imediatamente com alguns *happenings* é uma ilusão.

## 3.

## A base objetiva da alienação e da sua superação

### A forma presente de alienação

Analisamos detalhadamente as formas ideológicas da alienação tanto quanto isso é possível no terreno de uma ontologia geral. A investigação começou aqui porque, como têm mostrado nossas exposições, toda alienação, por mais que sua existência possa ser tão massivamente determinada economicamente, jamais pode se desenvolver adequadamente e, por isso, não pode ser, nem corretamente teoricamente, nem efetivamente na prática, ultrapassada sem mediação das formas ideológicas. Essa ineliminabilidade da mediação ideológica não significa, contudo,

keineswegs, daß die Entfremdung in irgendeiner Beziehung als rein ideologisches Phänomen betrachtet werden dürfte; wo so ein Schein entsteht, handelt es sich immer um ein Nichtgewahrwerden der objektiv ökonomischen Fundierung auch solcher Prozesse, die dem Anschein nach einen rein ideologischen Ablauf besitzen. Wir erinnern dabei, vorerst gewissermaßen einleitend, an die Marxsche allgemeine Bestimmung der Ideologie, wonach diese das soziale Instrument ist, mit dessen Hilfe aus der widerspruchsvollen ökonomischen Entwicklung herauswachsende Konflikte von den Menschen, ihren Interessen gemäß, ausgefochten werden. Es ist also von Anfang an nie von einer reinlichen Sphärentrennung die Rede, vielmehr von sehr komplizierten Wechselwirkungsprozessen, in denen das primär ökonomisch bestimmte gesellschaftliche Sein die Menschen dazu veranlaßt, die daraus herauswachsenden Konflikte mit Hilfe der Ideologie zu lösen. Inhalt, Art, Intensität etc. solcher Lösungsprozesse haben nun eine gedoppelte gesellschaftliche Physiognomie: entweder regeln sie bloß das persönliche Leben der Einzelmenschen, wobei die ökonomischen Fundamente zunächst objektiv bestehend und wirkend bleiben, die Änderung also bloß in den Reaktionen der Einzelmenschen auf sie real wirksam wird, oder es entstehen aus der gesellschaftlichen Integration einzelner Auflehnungen Massenbewegungen, die stark genug sind, gegen die ökonomischen Fundamente der jeweiligen menschlichen Entfremdungen den Kampf erfolgreich aufzunehmen. Es ist nach allem bisher Ausgeführtem klar, daß die erste Verhaltensweise gesellschaftlich betrachtet eine subjektive wie objektive Vorbereitung zur zweiten zu bilden pflegt. Gegensätzlichkeiten in der Art der persönlich-subjektiven unmittelbaren Praxis des Alltagslebens dürfen also nie unhistorisch verabsolutiert werden. Soweit etwa die Aufklärer des 18. Jahrhunderts die feudal-absolutistischen Entfremdungen bekämpften, waren sie gesellschaftliche Vorläufer der französischen Revolution; daß ihre Mehrheit die Revolution als Mittel der Zerstörung solcher Entfremdungen theoretisch verwarf, ändert an dieser objektiven gesellschaftlichen Beziehung gar nichts.

Soll nun die wesentliche Beschaffenheit dieser objektiven Fundamente der Entfremdung seinsmäßig-gesellschaftlich näher betrachtet werden, so müssen wir vor allem einige weitverbreitete Vorurteile aus dem Wege räumen. Wir beginnen mit der völlig unhaltbaren Kontrastierung von Ökonomie und Gewalt, mit dem Trugschluß, als ob jene in den bisher bestandenen und jetzt bestehenden Gesellschaften in »reiner« Form, völlig getrennt von Gewalt und Gewaltanwendung, je ihre fundierende Rolle hätte spielen können. Natürlich ist ein Begriff des rein Ökonomischen auf dem Niveau des abstrakten Denkens widerspruchslos bildbar, ja das Herausarbeiten dieses Begriffs ist für die Theorie ausschlaggebend



de modo algum, que a alienação deva ser considerada, em qualquer relação, como um fenômeno puramente ideológico; onde surge uma tal aparência, trata-se sempre de um não-tornar-se-notado da fundamentação econômica objetiva também daqueles processos que possuem na aparência um fluxo puramente ideológico. Com isso, recordamos, provisoriamente, por assim dizer introdutoriamente, a determinação geral de Marx sobre a ideologia, pela qual ela é o instrumento social com cuja ajuda são dirimidos, de acordo com seus interesses, os conflitos que brotam do desenvolvimento econômico, pleno de contradições, entre os seres humanos. Portanto, desde o início, jamais é falado de uma pura separação de esferas, antes, de processos de interações muito complicados nos quais o ser social, primariamente determinado economicamente, induz os seres humanos a solucionar com a ajuda da ideologia os conflitos que daí brotam. Conteúdo, tipo, intensidade, etc., de tais processos de solução têm, agora, uma dupla fisionomia social: ou regulam meramente a vida pessoal dos seres humanos singulares, com o que os fundamentos econômicos objetivamente existentes permanecem operantes, portanto a alteração só pode operar realmente nas reações dos seres humanos singulares a ela, ou surgem movimentos de massa a partir da integração social de resistências singulares que são suficientemente intensos para, com sucesso, iniciar a luta contra os fundamentos econômicos das respectivas alienações humanas. Segundo tudo o exposto até aqui, é claro que o primeiro modo de comportamento costuma constituir, socialmente considerado, uma preparação subjetiva tal como objetiva ao segundo. Opositividades no tipo da práxis imediata subjetivo-pessoal da vida cotidiana não devem, portanto, jamais ser absolutizadas a-historicamente. Tanto quanto, por exemplo, os iluministas do século 18 combateram as alienações absolutista-feudais, foram precursores sociais da Revolução Francesa; que a sua maioria teoricamente rechaçou a revolução como meio da destruição de tais alienações, em nada altera nesta relação social objetiva.

Agora, devendo ser considerada sócio-ontologicamente mais de perto a qualidade essencial desses fundamentos objetivos da alienação, devemos antes de tudo remover do caminho alguns preconceitos amplamente difundidos. Começamos com o contraste completamente indefensável de economia e violência, com a falácia como se aquela tivesse podido desempenhar seu papel de fato fundante, nas sociedades que existiram até aqui e ainda existem, de uma forma »pura«, completamente separado da violência e do emprego da violência. Naturalmente, um conceito do puro econômico é cunhável sem contradição no nível do pensamento abstrato, de fato a elaboração desse conceito é decisivamente

wichtig, da nur dadurch die wesentlichen bewegenden Kräfte innerhalb einer Formation oder einer ihrer Perioden klar ans Licht zu bringen sind. Die sinnvolle Möglichkeit einer solchen Analyse und Verallgemeinerung bedeutet jedoch keineswegs, daß es je eine Klassengesellschaft hätte geben können, in der die in ihr waltenden ökonomischen Prinzipien ohne jede Gewalt, aus ihrer puren inneren Dialektik heraus zur Geltung hätten gelangen können. Selbst in einem methodologisch so wichtigen Grenzfall, wie bei der theoretischen Unterscheidung der »ursprünglichen Akkumulation« von der kapitalistischen Ökonomie selbst, die aus ihrer Vollendung entstiegen ist, formuliert Marx mit großer theoretisch-historischer Genauigkeit so: »…der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über die Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den Naturgesetzen der Produktion› überlassen bleiben, d. h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.«[942] Die ontologische Wahrheit, daß im Bereich des gesellschaftlichen Seins die Notwendigkeit nie eine spontan-automatische ist, wie in der Natur, sondern mit der seinsmäßigen Sanktion »bei Strafe des Untergangs« sich als treibendes Motiv der teleologischen Entscheidungen der Menschen durchsetzt, zeigt sich hier in doppelter Weise: erstens erscheint die normal funktionierende, rein ökonomische Notwendigkeit der kapitalistischen Ökonomie als »stummer Zwang«, den man bei »gewöhnlichem Gang der Dinge« dem Arbeiter überlassen kann, zweitens wird die Inanspruchnahme der »außerökonomischen unmittelbaren Gewalt« auch für diesen Normalzustand nicht absolut bestritten, sondern bloß als »Ausnahme« davon in Betracht gezogen. Also gerade hier, wo Marx zwei Perioden gerade vom Gesichtspunkt der Notwendigkeit der unmittelbaren Gewaltanwendung unterscheidet, zeigt sich die seinsmäßig unaufhebbare Verknüpftheit von Ökonomie und Gewalt in jeder Gesellschaft vor dem Kommunismus.

Selbstverständlich ist ihr innerlich notwendiges Zusammenwirken in den vorkapitalistischen Gesellschaftsformen im Wesen der jeweiligen ökonomischen Strukturen fundiert, noch inniger verbunden vorhanden. Um von der Sklaverei gar nicht zu reden, sei nur auf die Ökonomie der Grundrente hingewiesen. Bei der ökonomischen Analyse der Arbeitsrente hebt Marx als wesentlich hervor: »Unter diesen Bedingungen kann ihnen die Mehrarbeit für den nominellen Grundeigentümer nur durch außerökonomischen Zwang abgepreßt werden, welche Form

942 {1} Marx: Kapital I, a. a. O., S. 703; MEW 23, S. 765.



importante para a teoria, pois apenas através dele podem ser trazidas à luz as forças motrizes essenciais no interior de uma formação ou de um seu período. A sensata possibilidade de uma tal análise e generalização não significa, contudo, de maneira alguma, que poderia ter tido uma sociedade de classe na qual os princípios econômicos nela prevalecentes teriam podido alcançar validade sem violência, a partir de sua pura dialética interna. Mesmo em um caso limite metodologicamente tão importante quanto na diferenciação teórica da »acumulação primitiva« da própria economia capitalista que emergiu de sua consumação, Marx assim formula com grande precisão histórico-teórica: »(...) a muda coação das condições econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. Violência extraeconômica direta é ainda, é verdade, empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, o trabalhador pode ser confiado às ›leis naturais da produção‹, isto é, à sua dependência do capital que se origina das próprias condições de produção, e por elas é garantida e perpetuada.«[943] A verdade ontológica de que, na esfera do ser social, a necessidade jamais é uma automático-espontânea, como na natureza, mas se impõe, com a sanção ontológica »sob pena de ruína«, como o motivo impulsionador das decisões teleológicas dos seres humanos, mostra-se aqui de duplo modo: primeiro, a pura necessidade econômica funcionando normalmente da economia capitalista aparece como »muda coação« à qual, para o »curso usual das coisas«, pode-se abandonar o trabalhador; segundo, a utilização da »violência extraeconômica direta« não é em absoluto contestada mesmo para a situação normal, mas apenas como »exceção« é tomada em consideração. Portanto, precisamente aqui, onde Marx distingue dois períodos justamente do ponto de vista da necessidade do emprego da violência direta, mostra-se a inexorável combinabilidade de economia e violência em toda sociedade anterior ao comunismo.

Evidentemente sua necessidade interna de operar-conjunto, fundada na essência das respectivas estruturas econômicas, existe ainda mais intimamente ligada nas formas de sociedade pré-capitalistas. Para não falar absolutamente da escravidão, que seja indicada apenas a economia da renda da terra. Na análise econômica da renda do trabalho, Marx assinala como essencial: »Sob essas condições, o mais-trabalho só pode ser arrancado deles pelo proprietário nominal da terra mediante coerção extra econômica, qualquer que seja a forma

943 {1} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.359. {Nota da tradução} Schneider (p.750) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1297), em Benseler, em Scarponi (p.729), em Morbois (p.465) e em Chicote (p.213).

dieser auch immer annehme.«[944] Ebenso steht die Sache beim anderen Extrem in Entstehen und Funktionieren ökonomischer Formationen, bei Erscheinungen, wo der Schein entstehen könnte (der vielfach auch zu falschen Theorien führt), als walte hier eine Priorität der Gewalt der »reinen« Ökonomie gegenüber, wo es sich doch auch hier um eine Wechselwirkung dieser in der Wirklichkeit untrennbaren Komponentenkomplexe in der gesellschaftlichen Entwicklung handelt. In der theoretisch so wichtigen Einleitung zum ersten großen ökonomischen Systementwurf von Marx analysiert dieser die verschiedenen Möglichkeiten, die bei einer Eroberung real entstehen können und zeigt auch an diesem — scheinbar extremen — Grenzfall die Untrennbarkeit dieser Komponenten in ihrer realen Wechselwirkung auf: »Bei allen Eroberungen ist dreierlei möglich. Das erobernde Volk unterwirft das eroberte seiner eigenen Produktionsweise (z. B. die Engländer in Irland in diesem Jahrhundert, zum Teil in Indien); oder es läßt die alte bestehen und begnügt sich mit Tribut (z. B. Türken und Römer); oder es tritt eine Wechselwirkung ein, wodurch ein Neues entsteht, eine Synthese (zum Teil in den germanischen Eroberungen). In allen Fällen ist die Produktionsweise, sei es des erobernden Volkes, sei es des eroberten, sei es die aus der Verschmelzung beider hervorgehende bestimmend für die neue Distribution, die eintritt. Obgleich diese als Voraussetzung für die neue Produktionsperiode erscheint, ist sie so selbst wieder ein Produkt der Produktion, nicht nur der geschichtlichen im allgemeinen, sondern der bestimmten geschichtlichen Produktion.«[945]

Mit dieser universellen Anschauung ist die weitere Folgerung eng verbunden, die auch den Komplex des Krieges, scheinbar den äußersten Gegenpol zur »reinen« Ökonomie, in den allgemeinen Zusammenhang des gesellschaftlichen (ökonomischen) Reproduktionsprozesses der Menschheit einbaut. Der im Krieg kulminierende Existenzkampf der als einzeln existierenden Gesellschaften ist nicht bloß Voraussetzung und Folge ihres ökonomischen Wachstums. Marx weist mit großem Recht darauf hin, daß in der Kriegsorganisation gerade die spezifischsten Kategorien der Ökonomie früher in reiner Form sich verwirklichen können als in der eigentlichen ökonomischen Sphäre des Lebens. In derselben Einleitung zeigt Marx die Grundprinzipien dieses Zusammenhangs so auf: »*Krieg* früher ausgebildet wie der Frieden; Art, wie durch den Krieg und in den Armeen etc. gewisse ökonomische Verhältnisse, wie Lohnarbeit, Maschinerie etc. früher entwickelt als im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft. Auch das Verhältnis von Produktiv-

944 {2} Ebd. 111/11, S. 324; MEW 25, S. 799.
945 {3} Marx: Rohentwurf, a. a. O., S. 18-19; MEW 42, S. 32.



que esta assuma«[946]. Igualmente está a coisa no outro extremo, no surgir e funcionar de formações econômicas, por fenômenos em que podia emergir a aparência (que muitas vezes conduz também a teorias falsas) de que prevalece aqui uma prioridade da violência ante a »pura« economia, em que, contudo, trata-se também aqui de uma interação de complexos de componentes, na realidade inseparáveis, no desenvolvimento social. Na introdução, teoricamente tão importante, ao primeiro grande esboço de sistema econômico por Marx, este analisa as diferentes possibilidades que podem realmente surgir de uma conquista e mostra, mesmo nesse — aparentemente extremo — caso limite, a inseparabilidade desses componentes em sua real interação: »Em toda conquista há três possibilidades. O povo conquistador submete o conquistado ao seu próprio modo de produção (por exemplo, os ingleses neste século na Irlanda e, em parte, na Índia); ou deixa o antigo [modo de produção] subsistir e se satisfaz com tributo (p. ex., turcos e romanos); ou tem lugar uma ação recíproca, da qual emerge algo novo, uma síntese (em parte, nas conquistas germânicas). Em todos os casos, o modo de produção, seja o do povo conquistador, seja o do conquistado, seja o que resulta da fusão de ambos, é determinante para a nova distribuição que surge. Apesar de aparecer como pressuposto para o novo período de produção, essa própria distribuição, por sua vez, é um produto da produção, e não apenas da produção histórica em geral, mas da produção histórica determinada.«[947]

Com essa concepção universal está intimamente ligada a conclusão seguinte, que também integra o complexo da guerra, aparentemente o mais extremo polo oposto da »pura« economia na conexão geral do processo de reprodução social (econômico) da humanidade. A luta pela existência, que culmina na guerra, de sociedades que existem isoladamente não é mero pressuposto e consequência de seu crescimento econômico. Marx aponta, com grande correção, que na organização da guerra, justamente as categorias específicas da economia podem se realizar em forma mais pura antes que na esfera da vida econômica propriamente dita. Na mesma introdução, Marx aponta os princípios fundamentais dessa conexão: »A *guerra* desenvolvida antes da paz; o modo como, pela guerra e nos exércitos, etc., certas relações econômicas, como trabalho assalariado, a maquinaria, etc., se desenvolve antes do que no interior da sociedade burguesa. Do mesmo modo, a relação entre força

946 {2} Marx: O Capital, vol. III, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1986, p.251.
947 {3} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.51-2.

kraft und Verkehrsverhältnissen besonders anschaulich in der Armee.«[948] Die methodologische Bedeutung, die historische Aufklärungskraft dieser Bemerkungen kann nicht überschätzt werden. Für die gegenwärtige Phase des Kapitalismus muß dies mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, weil gerade in der Kriegsindustrie, aber auch in der Kriegsführung selbst die ökonomischen Tendenzen des immer stärker manipulierten Monopolkapitalismus vielleicht in ihrer reinsten Plastizität in Erscheinung treten. Auf bestimmte Phasen dieses Komplexes werden wir in anderen Zusammenhängen noch zurückkommen. Hier war es nur möglich und notwendig: das unlösbare Aufeinanderangewiesensein, das untrennbare Zusammenwirken von Ökonomie und Gewalt prinzipiell aufzuzeigen. In den folgenden Betrachtungen werden wir deshalb immer nur vom gesamten objektiven Reproduktionskomplex der Gesellschaft sprechen und werden auf seine Differenzierungen je nach der quantitativen wie qualitativen Proportion von Gewalt und Ökonomie der Regel nach nicht mehr eingehen.

Das Zurückweichen der Naturschranke, die zunehmende Vergesellschaftung der Gesellschaft bringt in ihrer Struktur qualitative, dynamisch wirksame Veränderungen hervor, mit denen wir uns hier — wenigstens in ihren allgemeinsten Zügen — kurz zu beschäftigen haben. Als wir uns früher diesem Problemkomplex zuwandten, mußten wir auf die große Wendung hinweisen, die die Entstehung des Kapitalismus in der Entwicklungsweise der Gesellschaft hervorrief. Damals betonten wir die ökonomische Grundlage dieser Unterscheidung, daß nämlich sowohl die antike wie die mittelalterlich-feudale Gesellschaft optimale Entwicklungsstufen besaßen, in denen — und nur in diesen — die Produktionsweise sich im Einklang mit der gesellschaftlichen Struktur, mit der Distribution im Marxschen Sinne befand, was zur Folge hatte, daß die Entwicklung der Produktivkräfte die Formation selbst zersetzende Funktionen besitzen mußte, daß die Entwicklung für die Gesellschaft prinzipiell unlösbare Probleme aufwarf, sie in eine Sackgasse führte. Die höhere Art des Vergesellschaftetseins, die den Kapitalismus ökonomisch charakterisiert, läßt jede derartige Schranke der wirtschaftlichen Höherentwicklung verschwinden; sie scheint einen völlig unbegrenzten Charakter erhalten zu haben. Hier interessiert uns dieser Problemkomplex nur vom Standpunkt der objektiven Grundlage der Entfremdung. Dabei zeigt sich ein eben aufgezeigter Zug im Bild beider Typen: während in den von Grund aus so tief problematischen Formationen ohne unbeschränkte Entwicklungsmöglichkeiten wenigstens in den Anfangsstadien für einen Teil der Einzelmenschen Wege offen zu stehen scheinen, um der allgemeinen Entfremdung, vor allem der durch die Entfremdung anderer

948 {4}Ebd., S. 29; ebd., S. 43



produtiva e relações de intercâmbio, especialmente clara no exército.«[949] O significado metodológico, a força de esclarecimento histórico desses comentários não podem ser exagerados. Para a fase presente do capitalismo, isso tem de ser sublinhado com particular ênfase, porque justamente na indústria bélica, mas também na própria condução da guerra, as tendências econômicas do capitalismo monopolista, sempre mais manipulado, talvez se manifestem em sua mais pura plasticidade. Sobre determinadas fases desse complexo, ainda retornaremos em outras conexões. Aqui foi apenas possível e necessário: demonstrar, por princípio, o indissolúvel ser-dependente-um-do-outro, do inseparável operar-conjunto de economia e violência. Nas considerações que se seguem, falaremos por isso sempre do complexo de reprodução objetivo como um todo da sociedade e, por regra, não mais trataremos de suas diferenciações segundo a proporção quantitativa bem como qualitativa de violência e economia.

O afastamento da barreira natural, a crescente socialização da sociedade, produz em sua estrutura alterações dinamicamente operantes, com as quais temos de agora nos ocupar brevemente — ao menos em seus traços gerais. Ao, antes, voltarmo-nos a esse complexo de problemas, tivemos de apontar a grande transformação que o surgimento do capitalismo causou no modo de desenvolvimento da sociedade. Enfatizamos, então, a base econômica dessa diferenciação, a saber, enquanto tanto a sociedade antiga quanto a feudal-medieval tiveram patamares ótimos de desenvolvimento nos quais — e apenas neles — o modo de produção se encontrava em harmonia com a estrutura social, com a distribuição no sentido marxiano, o que teve por consequência que o desenvolvimento das forças produtivas da própria formação tivesse de possuir funções desagregadoras, que o desenvolvimento levantou problemas por princípio insolucionáveis para a sociedade, conduziu-a a um beco sem saída. O tipo mais elevado de ser-socializado que caracteriza economicamente o capitalismo permite desaparecer todo limite desse tipo do desenvolvimento ascendente da economia; ela parece ter adquirido um caráter plenamente ilimitado. Aqui, interessa-nos, acerca desse complexo de problemas, apenas do ponto de vista das bases objetivas da alienação. Com isso, mostra-se um traço, há pouco apontado no quadro de ambos os tipos: enquanto nas formações sem possibilidades de desenvolvimento ilimitadas, de fundamento tão profundamente problemático, parecem com frequência existir, ao menos nos estágios iniciais e para uma parte dos seres humanos singulares, vias para escapar da alienação geral, antes de tudo da alienação através da alienação de outros

949 {4} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.61. {Nota da tradução} Schneider (p.752) introduz aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1300), em Benseler, em Scarponi (p.730), em Morbois (p.467) e em Chicote (p.215).

Menschen zu entgehen, ist dies in den entwickelteren Gesellschaften völlig ausgeschlossen: die Entfremdung der Ausgebeuteten hat ihr genaues Gegenstück in der der Ausbeuter selbst. Engels beschreibt im »Antidühring« dieses Phänomen in unmißverständlicher Weise und bringt es mit der entwikkelten gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Zusammenhang: »Und nicht nur die Arbeiter, auch die die Arbeiter direkt oder indirekt ausbeutenden Klassen werden vermittels der Teilung der Arbeit geknechtet unter das Werkzeug ihrer Tätigkeit; der geistesöde Bourgeois unter sein eigenes Kapital und seine eigene Profitwut, der Jurist unter seine verknöcherten Rechtsvorstellungen, die ihn als eine selbständige Macht beherrschen; die ›gebildeten Stände‹ überhaupt unter die mannigfachen Lokalborniertheiten und Einseitigkeiten, unter ihre eigene körperliche und geistige Kurzsichtigkeit, unter ihre Verkrüppelung durch die auf eine Spezialität zugeschnittene Erziehung und durch die lebenslange Fesselung an diese Spezialität selbst — auch dann, wenn diese Spezialität das reine Nichtstun ist.«[950]

Noch schärfer und prinzipieller wurde diese Frage Jahrzehnte früher von Marx in der »Heiligen Familie« formuliert: »Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre *eigene Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.«[951] Entfremdung ist also in den entwickelten Gesellschaften ein gesellschaftlich universelles Phänomen, das bei den Unterdrückern ebenso vorherrscht wie bei den Unterdrückten, bei den Ausbeutern ebenso wie bei den Ausgebeuteten. Die Möglichkeit von bornierten Vollendungen, d. h. von bloß individuell bleibenden Möglichkeiten der Entfremdung zu entgehen, ist im Kapitalismus prinzipiell zumindest weitaus eingeschränkter.

Natürlich bezieht sich das nicht auf das individuelle (ideologische) Verhalten zu den eigenen, persönlichen Entfremdungen, wovon im früheren Abschnitt die Rede war. Auch soll ihre Bedeutung nicht annulliert werden, wenn es auch notwendig ist festzustellen, daß selbst die konsequenteste, sogar heldenhafteste Art dieses Kampfes die seinsmäßig fundamentalsten gesellschaftlichen Entfremdungen völlig unberührt zu lassen pflegt. Im Kampf gegen die Entfremdung besitzt die reale gesellschaftliche Praxis eine absolute Priorität. Das kann nicht entschieden genug betont werden und mußte zur Zeit des Auftretens von Marx,

950 {5} Engels: Anti-Dühring, MEGA Sonderausgabe, S. 304; MEW 20, S. 272.
951 {6} MEGA III, 5. 206; MEW 2, S. 37.



seres humanos, nas sociedades desenvolvidas isso está completamente excluído: a alienação dos explorados tem sua precisa contraparte na dos exploradores. Engels descreve no »Antidühring« esse fenômeno de modo inequívoco e o coloca em conexão com a divisão social de trabalho desenvolvida: »E não só os trabalhadores: as classes que direta ou indiretamente espoliam os trabalhadores também são escravizadas pela ferramenta de sua própria atividade: o burguês cabeça-oca, por seu próprio capital e por sua sanha de lucro, o jurista, por suas concepções jurídicas fossilizadas que o dominam como poder autônomo, os ›estamentos cultos‹ em geral, pelas mais variadas estreitezas e unilateralidades provincianas, por sua miopia física e intelectual, por seu aleijamento decorrente de uma educação moldada para uma só especialidade e pelo acorrentamento vitalício a essa mesma especialidade - inclusive quando essa especialidade é a mais absoluta inatividade.«[952]

Ainda mais nitidamente, e ainda mais por princípio, essa questão foi formulada por Marx décadas antes, em »A Sagrada Família«: »A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nele possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbrando nela a sua impotência e a realidade de uma existência desumana.«[953] A alienação é, portanto, nas sociedades desenvolvidas, um fenômeno social universal igualmente predominante entre os opressores e os oprimidos, entre os exploradores bem como entre os explorados. A possibilidade das realizações tacanhas, *i.e.*, de escapar da alienação por possibilidades que permanecem meramente individuais, é no capitalismo, por princípio, pelo menos amplamente mais restrita.

Naturalmente, isso não se relaciona ao comportamento individual (ideológico) para com as próprias alienações pessoais, do que foi falado na seção precedente. Também não deve ser anulado seu significado, mesmo se é necessário constatar que mesmo a mais consequente, até mesmo a mais heroica desse tipo de luta, costuma deixar completamente intocadas as alienações sociais ontologicamente mais fundamentais. Na luta contra a alienação, à práxis social real pertence uma absoluta prioridade. Isso não pode ser o suficiente resolutamente enfatizado e, na época da entrada em cena de Marx,

952 {5} Engels: Anti-Dühring, Ed. Boitempo, São Paulo, 2015, p.327.
953 {6} Marx e Engels: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2003, p.48. {Nota da tradução} Schneider (p.754) introduz neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1302), em Benseler, em Scarponi (p.732), em Morbois (p.468 e em Chicote (p.217).)

zur Zeit der Feuerbachdebatten mit besonderer Entschiedenheit in den Mittelpunkt gerückt werden, weil es damals wichtige idealistische Strömungen gab, die sich mit einer kontemplativ bleibenden, rein geistigen Entlarvung des Entfremdetseins begnügten. Die revolutionierenden Jugendschriften von Marx, die gerade auf diesem Wege auch die Philosophie revolutionierten, waren also primär gerade auf die reale, soziale wie politische Praxis gerichtet: »Weil aber jene *praktischen* Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine *äußerliche* Weise existieren, so muß sie dieselben zugleich auf eine äußerliche Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur *ideale* Phantasmagorien, für bloße *Entäußerungen des Selbstbewußtseins* halten, und die *materielle* Entfremdung durch eine rein *innerliche spiritualistische* Aktion vernichten wollen … Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in *Gedanken* zu haben und über dem *wirklichen*, *sinnlichen* Kopf das *wirkliche*, *sinnliche* Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisieren ist, schweben zu lassen. «[954] Diese Priorität der gesellschaftlichen Praxis ist so stark, daß sie — allerdings wie wir gesehen haben und gleich wieder sehen werden, bis zu einem bestimmten Grade — bei resolutem praktischem Zuendegeführtsein das handelnde Individuum auch dann individuell-ideologisch aus seinem Entfremdetsein herausreißen kann, wenn es in bewußter Weise seine Aktionen ausschließlich gegen die objektiv unhaltbar gewordenen gesellschaftlichen Gebilde richtet und nur vermittels deren Zerstörung die objektiven Entfremdungen ebenfalls aus der Welt schaffen will. Marx spricht z. B. mit Recht in den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« davon, wie die Arbeitsweise im ökonomischen System des Kapitalismus seiner Zeit den Arbeiter von den Produkten seiner Arbeit entfremdet, diese zu einem Zwangsmittel macht und den Menschen soweit erniedrigt, entmenscht, daß er sich nur in seinen »tierischen Funktionen« »als freitätig fühlt«.[955] Daß die Arbeiter sich dagegen mit der Zeit auflehnen mußten, war eine Selbstverständlichkeit. Und es war bei der Massenhaftigkeit dieser Lage ebenfalls selbstverständlich, daß die Auflehnung nicht nur kollektive Formen überhaupt aufnahm, sondern immer höher entwickelte[956], sowohl in organisatorischer wie in ideologischer Hinsicht ausbildete, so daß die Arbeiter, die anfangs nur eine Gesellschaftsklasse an sich bildeten (»Klasse gegenüber dem Kapital«) allmählich zu einer »Klasse für sich selbst« wurden.[957] Wieweit dabei das Bestreben, die ökonomischen Grundlagen der Entfremdung zu zerstören oder zumindest — als Etappenziel in dieser säkularen Kampagne — ihre unmittelbaren Folgen auf das materielle Dasein der Werktätigen zu minimalisie-

954 {7} Ebd., S. 254; ebd., S. 86 f.
955 {8} Ebd., S. 85-86; MEW EB I, S. 514 f
956 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »entwikkelte« (corrigido segundo o manuscrito p. 1302).
957 {9} Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; MEW 4, S. 181.



na época dos debates com Feuerbach, teve de ser deslocada ao ponto central com particular firmeza, porque então havia importantes correntes idealistas que se contentavam com o desmascaramento puramente intelectual, que permanecia contemplativo, do ser-alienado. Os revolucionários escritos juvenis de Marx, os quais justamente por essa via também revolucionaram a filosofia, eram, portanto, dirigidos primariamente justamente à práxis real, social, bem como política: »Mas, como aquelas autoexteriorizações *práticas* da massa existem no mundo real de uma maneira *exterior*, a massa tem de combatê-las também *exteriormente*. Ela não pode considerar esses produtos de sua autoexteriorização, de modo algum, tão só como se fossem fantasmagorias *ideais*, como simples *exteriorizações da autoconsciência*, e querer destruir a alienação *material* apenas mediante uma ação *espiritualista interior.* (...) Mas para levantar-se não basta levantar-se em *pensamento*, deixando que sobre a cabeça *real* e *sensível* permaneça flutuando o jugo *real* e *sensível*, que nós não logramos fazer desaparecer por encanto através das ideias.«[958] Essa prioridade da práxis social é tão intensa que ela — admissivelmente, como vimos e igualmente como veremos novamente, até um determinado grau —, ao resolutamente ser-conduzida-ao-fim na prática do indivíduo que age, pode arrancá-lo, mesmo que ideológico-individualmente, de seu ser-alienado ao ele, de modo consciente, dirigir suas ações exclusivamente contra as formações sociais que se tornaram objetivamente insustentáveis, e não quer nada mais que, por meio da sua destruição, colocar fora do mundo igualmente as alienações objetivas. Marx fala, p. ex., com razão nos »Manuscritos Econômico-filosóficos« que o modo de trabalho no sistema econômico do capitalismo de seu tempo aliena o trabalhador do produto do seu trabalho, deste é feito um meio de opressão, e ao ponto de tanto degradar, desumanizar o ser humano, ele se ›sente livre‹ apenas em suas »funções animais«.[959] Que os trabalhadores devessem com o tempo se rebelar contra, era uma obviedade. E pela massividade dessa situação era igualmente uma obviedade que a rebelião tomasse, em geral, não apenas formas coletivas, mas que se constituísse sempre mais altamente desenvolvida, tanto em sentido organizativo quanto ideológico, de tal maneira que o trabalhador, no início apenas uma classe em si («classe ante o capital«) se tornasse gradualmente em uma »classe para si mesma«.[960] O quanto, com isso, o esforço por destruir as bases econômicas da alienação, ou ao menos — como finalidade de uma etapa nessa campanha secular — minimizar suas consequências imediatas sobre a existência material dos que traba-

958 {7} Marx: A sagrada família. Boitempo, São Paulo, 2011, p.99-100 [com modificação]. {Nota da tradução} Schneider (p.755) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1303), em Benseler, em Scarponi (p.733), em Morbois (p.469 e em Chicote (p.217).)
959 {8} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.309.
960 {9} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159.

ren (Arbeitszeit, Lohn, Arbeitsbedingungen etc.), bewußtseinsmäßig mit der Aufhebung der Entfremdungen verbunden war, schien dabei unmittelbar keine ausschlaggebende Frage zu sein.

Wir wiederholen auch hier, daß die Entfremdung niemals als selbständiges oder gar als unmittelbares, seinsmäßig zentrales Phänomen im gesellschaftlichen Leben der Menschen betrachtet werden darf. Sie ist unter allen Umständen aus der gesamten ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft herausgewachsen, mit ihr untrennbar verwachsen, ist von der Entwicklungsstufe der Produktivkräfte, vom Stand der Produktionsverhältnisse nie loslösbar. (Versucht man, dies rein bewußtseinsmäßig zu vollbringen, was in der Philosophie unserer Zeit eine der herrschenden Tendenzen ist, so landet man unvermeidlich auch bei ihrer gedanklichen Verzerrung.) Es ist also praktisch durchaus möglich, daß eine Entfremdungsweise gesellschaftlich zerstört wird, ohne daß diese Vernichtung den geistigen Inhalt jener Akte gebildet hätte, durch welche sie praktisch-real vollzogen wurde. Diese objektive, ökonomisch-sozial determinierte Seinsart der Entfremdungen geht sogar so weit, daß bei Änderung einer solchen realen Grundlage die eine Form der Entfremdung abstirbt und von einer anderen, vielfach ganz anders gearteten abgelöst wird, und zwar ohne irgendeine weder objektive noch subjektive krisenhafte Erschütterung hervorzurufen, sozusagen rein evolutionsmäßig. Riesman beschreibt z. B. dem Wesen nach ganz richtig die Umwandlung des Bewußtseins jener Schicht in der USA, die, wie wir im früheren Abschnitt andeuteten, ihre moralische Existenz auf ihren wachsenden Wohlstand als »certitudo salutis« aufbaute, in das heute herrschende der Nutznießer der Prestigekonsumtion.[961]

So richtig Tatsachenfeststellungen dieser Art auch sein mögen, muß man sich doch davor hüten, aus ihnen einseitige Folgerungen entgegengesetzter Art, wie die der rein subjektiven Konzeptionen über Entfremdung und ihrer entsprechenden Überwindung sind, zu ziehen, nämlich die, als ob die rein immanente Dialektik der ökonomischen Entwicklung nun ihrerseits imstande wäre, nicht nur besondere Arten der Entfremdungen, sondern auch letzten Endes die Tatsache des Entfremdetseins automatisch aus der Welt zu schaffen. Gegen solche Illusionen eines »Ökonomismus«, den es freilich nicht nur unter den opportunistischen, später unter den dogmatischen Marxisten gab und gibt, der vielmehr einst vom Freihandel eine »Erlösung« der Welt zur allgemeinen Freiheit erträumte, der gegenwärtig von einer vollendeten (womöglich kybernetisch geleiteten) allmäch-

961 {10} Das Riesman eine andere, psychologisierende Terminologie anwendet, ändert an der Richtigkeit seiner Beobachtung sehr wenig.



lham (tempo de trabalho, salário, condições de trabalho, etc.), era ligado conscientemente com a superação das alienações, imediatamente não parecia ser nenhuma questão decisiva.

Também aqui repetimos que a alienação nunca deve ser considerada como um fenômeno independente ou mesmo imediato, ontologicamente central, na vida dos seres humanos. Ela cresceu, sob todas as circunstâncias, a partir da estrutura econômica como um todo da respectiva sociedade, confundindo-se com ela, jamais é separável do patamar de desenvolvimento das forças produtivas, do nível das relações de produção. (Tente-se levar isso a cabo puramente conscientemente, o que é uma das tendências dominantes de nossa época, e assim se chega inevitavelmente também à sua distorção intelectual.) É, portanto, absolutamente possível na prática que um modo de alienação seja destruído socialmente sem que essa erradicação tenha constituído o conteúdo espiritual daqueles atos através dos quais ela é consumada real-praticamente. Esse tipo objetivo de ser, social-economicamente determinado, das alienações vai mesmo tão longe que, pela alteração de uma tal base real, uma forma de alienação morre e é substituída por uma outra, frequentemente de todo outra, e de fato sem provocar um abalo crítico, de nenhum modo nem objetivo nem subjetivo, por assim dizer puramente evolutivo. Riesman descreve, por exemplo, segundo a essência de todo corretamente, a transformação da consciência daquele estrato nos EUA que, como apontamos na seção precedente, erigiu sua existência moral a partir de seu crescente bem-estar como »*certituto salutis*«, na consciência hoje dominante dos beneficiários do consumo de prestígio[962].

Por mais corretas que possam ser constatações de fatos desse tipo, deve-se se precaver de tirar a partir delas conclusões unilaterais de tipo oposto, como são as concepções puramente subjetivas acerca da alienação e sua correspondente ultrapassagem, a saber, como se a dialética puramente imanente do desenvolvimento econômico agora por seu lado fosse capaz de automaticamente retirar do mundo não apenas tipos particulares de alienação, mas mesmo, por último, do ser-alienado. Deve ser relembrada uma constatação anterior, por nós com frequência repetida, contra tais ilusões de um »economicismo«, que existiu e existe não apenas entre os marxistas oportunistas, mais tarde entre os dogmáticos, que ao contrário da uma vez sonhada »redenção« do mundo pelo livre comércio até a liberdade geral, presentemente espera de uma manipulação onipoten-

962 {10} Que Riesman use uma outra, psicologizante, terminologia, altera muito pouco da correção de sua observação.

tigen Manipulation die Lösung aller möglichen Konflikte des Menschenlebens erhofft, muß an eine unserer früheren, oft wiederholten Feststellungen erinnert werden. Nämlich daran, daß die innere Notwendigkeit in der Entfaltung der Ökonomie zwar die zur Reproduktion des menschlichen Daseins gesellschaftlich erforderliche Arbeit immer tiefer senken, die Naturschranken immer weiter zurückdrängen, die Gesellschaftlichkeit der Gesellschaft extensiv wie intensiv ständig erhöhen, ja sogar die einzelnen menschlichen Fähigkeiten immer höher entwickeln kann, daß aber all dies, wie wiederholt auseinandergesetzt, für das Menschengeschlecht nur einen, freilich unentbehrlichen, unüberspringbaren, realen Möglichkeitsspielraum für die Gattungsmäßigkeit für sich herbeiführen kann. Diese selbst ist aber in den Augen von Marx kein mechanisch, spontan zwangsläufig hervorgebrachtes Ergebnis der ökonomischen Entwicklung. Das hat gesellschaftlich zur Folge, daß jede Bewegung, die — einerlei ob evolutionär oder durch Revolutionen — diese Tendenz weiter, höher zu treiben versucht, sich nie auf die bloße Automatik der ökonomischen Entwicklung verlassen kann und darf, sondern auch auf andere Arten die soziale Aktivität zu mobilisieren gezwungen ist.

Wenn Marx in der eben zitierten Stelle aus »Elend der Philosophie« von der Entwicklung des Proletariats zu einer Klasse für sich spricht, fügt er erläuternd hinzu: »Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.«[963]

Unser wesentliches Interesse ist hier auf die Entfremdung gerichtet, da wir jedoch längst wissen, daß sie nie ein isoliert bestehendes, also auch nie ein gedanklich isoliert behandelbares gesellschaftliches Phänomen sein kann, können wir die objektiven Grundlagen ihres Entstehens und ihres Vergehens unmöglich richtig ins Auge fassen, ohne wenigstens einen flüchtigen Blick darauf zu werfen, wie die anderen, die nicht mehr bloß spontan ökonomischen Aktivitäten auf diese objektiven Grundlagen einwirken können. Es handelt sich dabei vor allem um die Gewerkschaften und die politischen Parteien. Die Notwendigkeit der Entstehung der Gewerkschaften und die fruchtbare, weitausgreifende Wirksamkeit ihrer Tätigkeit hat objektiv ökonomische Grundlagen, die Marx genau beschrieben hat. Im Gegensatz zum Anschein der Anfangsperiode des Kapitalismus, der z. B. bei Lassalle zur völlig falschen Vorstellung eines »ehernen Lohngesetzes« geführt hat, folgt aus dem speziellen Wesen der Ware Arbeitskraft ein spezieller Charakter seiner praktischen Bestimmung im realen Wirtschaftsleben. Marx hat die hier obwaltende ökonomische Gesetzlichkeit so beschrieben: der allgemeine Charakter des Warenaustausches würde an sich keine Grenze des Arbeitstags, der Mehrarbeit bestimmen. Freilich schließt »die spezifische Natur der verkauften

963 {11} Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. 162; ebd., S. 181.



te consumada (se possível ciberneticamente conduzida) a solução de todos os possíveis conflitos da vida humana. A saber, que a necessidade interna no desdobramento da economia, de fato, pode sempre rebaixar mais profundamente o trabalho requerido socialmente para a reprodução da existência humana, recuar sempre mais amplamente as barreiras naturais, elevar permanentemente, extensiva tal como intensivamente, a socialidade da sociedade, pode mesmo desenvolver sempre mais elevadamente as capacidades singulares humanas, mas, todavia, tudo isso, como repetidamente explicado, para a humanidade pode agora levar apenas a um, de fato, indispensável, incontornável real espaço de manobra de possibilidade para a generidade para si. Este mesmo, todavia, não é, aos olhos de Marx, nenhum resultado mecânico, espontânea e inevitavelmente criado pelo desenvolvimento econômico. Isso tem socialmente por consequência que todo movimento que tenta — não importa se evolucionário ou através de revoluções — guiar essa tendência avante, elevá-la, jamais pode se abandonar ao mero automatismo do desenvolvimento econômico e deve, ao contrário, ser forçado a mobilizar outras espécies de atividades sociais. Quando Marx, na passagem há pouco citada da »Miséria da Filosofia«, fala do desenvolvimento do proletariado a uma classe para si, ele acrescenta, esclarecendo: »Mas a luta de classe contra classe é uma luta política«[964].

Nosso interesse essencial é, aqui, dirigido à alienação que, todavia, sabemos há muito, não é um fenômeno social existente isolado, portanto também não pode ser jamais um fenômeno intelectualmente tratável isoladamente, é impossível que possamos considerar corretamente as bases objetivas de seu surgir e de seu desaparecer sem ao menos lançar um olhar passageiro para como as outras atividades econômicas não mais meramente espontâneas podem operar sobre essas bases objetivas. Trata-se, antes de tudo, dos sindicatos e partidos políticos. A necessidade do surgimento dos sindicatos e a eficácia fecunda, de amplo alcance, de sua atividade tem bases econômicas objetivas que Marx descreveu precisamente. Em oposição à aparência do período inicial do capitalismo, daquela, p. ex., que conduziu Lassalle à representação (*Vorstellung*) completamente falsa de uma »lei de bronze dos salários«, da essência especial da mercadoria força de trabalho seguiu-se um caráter especial de sua determinação prática na vida econômica real. Marx assim descreveu a legalidade econômica aqui prevalecente: o caráter geral da troca de mercadorias não determinaria por si nenhum limite à jornada de trabalho, da mais-valia. Todavia, conclui, »a natureza específica da mercadoria

964 {11} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.159.

Ware eine Schranke ihres Konsums durch den Käufer ein, und der Arbeiter behauptet sein Recht als Verkäufer, wenn er den Arbeitstag auf eine bestimmte Normalgröße beschränken will. Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«[965] Die Preisbestimmung dieser Ware ist also rein ökonomisch — eine entfaltete Stufe des Kapitalismus vorausgesetzt — auf Gewaltanwendung, die freilich unter Umständen auch eine bloß latente sein kann, basiert. Unsere früheren Darlegungen über Gewalt als »ökonomische Potenz«[966] erhalten durch diesen Fall eine weitere Bestätigung. Der normal, nach seinen eigenen ökonomischen Gesetzen funktionierende Kapitalismus, nachdem er dem Prinzip nach das Überwiegen der außerökonomischen Gewalt mit der Beendigung der ursprünglichen Akkumulation hinter sich gelassen hat, ist so ökonomisch gezwungen, eine ihm tagtäglich widerstreitende Gewalt als ökonomisch legitim, zuerst de facto, später auch de jure, anzuerkennen. Hier setzt die gesellschaftliche Tätigkeit der Gewerkschaften ein als systematisierende Vereinigung der individuellen Auflehnungen gegen den Kapitalismus zu einem der subjektiven Faktoren seiner Einschränkung als Macht. Hier ist naturgemäß nicht der Ort, diese Tätigkeit zu analysieren. Wichtig ist nur, klar zu sehen, daß eine solche Bewegung, die in ihrem unmittelbaren Sein ein Musterbeispiel der bewußten und zielstrebigen Organisiertheit scheint, in ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit einen Integrationsprozeß vorstellt, der von einzelnen, auf das eigene unmittelbare ökonomische Sein spontan reagierenden spontanen Reaktionen ausgeht und in bewußten, die gesamte Gesellschaft regelnden Aktionen mündet. Auf diesen Gipfelpunkt der Verallgemeinerung erfolgt freilich der Umschlag ins Politische. Marx beschreibt diesen Prozeß so: »… der Versuch, sich in einer einzelnen Fabrik oder auch in einem einzelnen Gewerk, durch Streiks usw. von den einzelnen Kapitalisten eine Beschränkung der Arbeitszeit zu erzwingen, ist eine rein ökonomische Bewegung; dagegen die Bewegung ein Achtstunden- usw. *Gesetz* zu erzwingen ist eine *politische* Bewegung. Und in dieser Weise wächst überall aus den vereinzelten ökonomischen Bewegungen der Arbeiter eine *politische* Bewegung hervor, das heißt eine Bewegung der *Klasse*, um ihre Interessen durchzusetzen, in allgemeiner Form, in einer Form, die allgemeine gesellschaftlich zwingende Kraft besitzt. «[967]

Die sozial-menschliche Genesis der so entstehenden Prozesse bildet das Hauptinteresse des jungen Lenin in seinem ersten großen Versuch, die Wesensart der die

965 {12} Marx: Kapital, a. a. O., S. 196; MEW 23, S. 249.
966 {13} Ebd., S. 716; ebd., S. 779.
967 {14} Briefe ... an Sorge, Stuttgart, 1906, S. 42; MEW, S. 327.



vendida implica um limite de seu consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito como vendedor quando quer limitar a jornada de trabalho à determinada grandeza normal. Ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito, ambos apoiados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais decide a força.«[968] A determinação do preço dessa mercadoria é baseada, portanto, puramente economicamente — um desdobrado patamar do capitalismo pressuposto — a partir do uso da violência, a qual, todavia, sob circunstâncias, pode também ser uma violência meramente latente. Nossas exposições precedentes sobre a violência como »potência econômica«[969] recebem, através desse caso, uma confirmação adicional. O capitalismo normal, que funciona com suas próprias leis econômicas, após haver deixado para trás, por princípio, o predomínio da violência extraeconômica com a conclusão da acumulação primitiva é, assim, economicamente forçado a reconhecer como economicamente legítima uma força que diariamente se lhe conflita, primeiro de fato, depois também *de jure*. Aqui se coloca a atividade social dos sindicatos como união sistematizadora das resistências individuais contra o capitalismo a um dos fatores subjetivos de sua restrição enquanto poder. Aqui não é, naturalmente, o lugar para analisar essa atividade. Importante é, apenas, ver claramente que um tal movimento que parece, em seu ser imediato, um modelo exemplar da organizabilidade consciente e portadora de finalidade, em sua realidade social representa um processo de integração que parte das reações espontâneas dos singulares, a partir do próprio ser econômico imediato e desemboca em ações conscientes que regulam a sociedade como um todo. Desse ponto culminante da generalização segue-se, contudo, a virada em político. Marx assim descreve esse processo: »(...) a tentativa, numa fábrica isolada ou mesmo em um ofício singular, mediante greves e assim por diante, de forçar os capitalistas singulares a uma redução da jornada de trabalho é um movimento puramente econômico; em contraposição, o movimento visando forçar a aprovação de uma *lei* de oito horas e assim por diante é um movimento *político.* E, desse modo, brota em toda parte dos movimentos econômicos isolados dos trabalhadores um movimento *político,* isto é, um movimento de *classe* para impor os seus interesses em forma geral, em uma forma que possua uma força geral socialmente obrigatória.«[970]

A gênese humano-social desses processos que assim emergem constitui o interesse principal do jovem Lenin em sua primeira grande tentativa de determinar o tipo de essência das atividades humanas que

968 {12} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.349. {Nota da tradução} Schneider (p.758) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1306), em Benseler, em Scarponi (p.736), em Morbois (p.473) e em Chicote (p.221).
969 {13} Marx: O Capital, Livro I, tomo II, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.370.
970 {14} Briefe und Auszüge aus Briefen von J. Ph. Becker, Josef Dietzgen, Engels, Marx und anderen an F. A. Sorge und andere. Dietz Nachf, Stuttgart, 1906, p. 42; MEW, p.327.

Gesellschaft umwälzenden (zumindest: verändernden) menschlichen Aktivitäten zu bestimmen. Auch er geht von der Spontaneität der Reaktionen der Arbeiterklasse auf den Kapitalismus aus, er betrachtet sie jedoch in ihrer historischen Entwicklung und stellt dabei, folgerichtigerweise, eine bestimmte Relativität an Bewußtheit bei ihnen fest, und das Zuendedenken der so entstehenden historischen Verallgemeinerungen führt zu der Feststellung, die in der Spontaneität überhaupt »die Keimform der Zielbewußtheit«[971] erblickt. Damit ist eine äußerst wichtige ontologische Bewegungstendenz dieses Aktivisierungskomplexes angegeben: der Gegensatz von spontan und bewußt verliert seine erkenntnistheoretische und psychologische Starrheit; ohne die Gegensätzlichkeit selbst aufzuheben, erblickt Lenin in ihm einen Prozeß, der sich als Reaktion auf die ökonomischen, politischen und sozialen Ereignisse einer Gesellschaft in den Köpfen der Menschen, vor allem wenn sie sich zum Handeln vereinigen, normalerweise abspielt. Auch die Frage, ob solche Vereinigungen auf eine bestimmte einzelne Aktion beschränkt bleiben oder sich als Organisationen verfestigen, steht im engsten Zusammenhang mit dieser Prozeßartigkeit. Man würde jedoch die Bedeutung dieses Tatbestandes völlig verkennen, ja verzerren, würde man ihn verabsolutieren, als einen einzigen, notwendigen, geradlinigen Weg auffassen, der etwa von der bloßen unmittelbaren Spontaneität zu der politischen Bewußtheit führen würde. Lenin hat im Gegensatz zu solchen mechanischen Simplifikationen klar erkannt, daß diese von den ökonomischen Tatsachen und Prozessen ausgelöste »Keimform« der Bewußtheit sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem Bewußtsein ununterbrochen kreuzt, daß sie auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen in eine politische Bewußtheit umschlagen kann, deren Höhe, deren Fähigkeit zur gesellschaftlich-politischen Synthese etc. jedoch keineswegs das objektive Niveau des spontan Erworbenen überschreitet, im Gegenteil bloß das derart spontan Erreichte politisch-bewußtseinsmäßig fixiert und ordnet. Lenin zeigt polemisch am Beispiel der damals im Vordergrund stehenden Richtung der »Ökonomisten«, daß eine spontane Umsetzung der gerade vorhandenen spontanen Bewegungen in politische Parolen prinzipiell durchaus möglich ist, daß dabei zweifellos eine Politik entstehen kann, freilich eine mit bloß gewerkschaftlichen, d. h. mit spontan ökonomischen Inhalten und Zielsetzungen, die die Aktivität des Proletariats prinzipiell dem Rahmen des bürgerlichen status quo anpassen und sie damit ideologisch, im Austragen der Konflikte, die Arbeiterbewegung nicht über den gerade vorhandenen Standpunkt des Bürgertums hinausgehen läßt[972]. Diese

971 {15} Lenin: a. a. O.,IV/II, S. 158; LW 5, S. 385.
972 {16} Ebd., S. 163 ff.; LW 5, S. 383 ff.



subvertem (ao menos: alteram) a sociedade. Ele também parte da espontaneidade das reações da classe trabalhadora ao capitalismo; considera-as, todavia, em seu desenvolvimento histórico, e com isso nelas constata subsequentemente uma determinada relatividade na conscienciosidade e, o pensar-até-o-fim das generalizações que assim surgem historicamente conduz à constatação de que ele divisa na espontaneidade em geral »a *forma embrionária* da consciência de finalidade.«[973] Com isso está dada uma tendência ontológica de movimento extremamente importante desse complexo de ativação: a oposição entre espontâneo e consciente perde sua rigidez gnosiológica e psicológica; sem superar a própria opositividade, enxerga Lenin nele um processo que ocorre, de modo normal, na cabeça dos seres humanos, antes de tudo quando se unem para agir, como reação aos eventos econômicos, políticos e sociais de uma sociedade. Também a questão de se tais uniões permanecem limitadas a uma determinada ação singular ou se consolidam em organizações está em íntima conexão com essa processualidade. Não se compreenderia plenamente, todavia, esse estado de coisa, mesmo o deformaria, se se o absolutizasse, se se o apreendesse como uma via única, necessária, retilínea que de fato conduziria da mera espontaneidade imediata à consciência política. Lenin claramente reconheceu, em oposição a tais simplificações mecânicas, que essas »formas embrionárias« da conscienciosidade, desencadeadas pelos fatos e processos econômicos, cruzam-se ininterruptamente na realidade social com a consciência, que ela pode se converter em patamares de desenvolvimento de todo diferentes em uma conscienciosidade política, cuja altura, cuja capacidade de síntese político-social, etc., contudo, de modo algum, excede o nível objetivo do espontaneamente adquirido, ao contrário, fixa e ordena consciente-politicamente o espontaneamente assim alcançado. Lenin mostra polemicamente no exemplo da direção que estava então em primeiro plano, a dos »economistas«, que uma conversão espontânea dos movimentos espontâneos justamente existentes em palavras de ordem políticas é em princípio absolutamente possível, que com isso sem dúvida pode surgir uma política, claro, uma meramente sindical, *i. e.*, com conteúdos e posições de finalidade espontaneamente econômicos, que adapta a atividade do proletariado, por princípio, à moldura do *status quo* burguês e ela com isso, ideologicamente, ao dirimir os conflitos, não deixa o movimento dos trabalhadores ir para além justamente do existente ponto de vista da burguesia[974]. Esse

973 {15} Lenin: Que fazer?, Hucitec, São Paulo, 1969, p.24.
974 {16} Lenin: Que fazer?, Hucitec, São Paulo, 1969, p.21 s.

Erkenntnis der real seienden und wirkenden Dialektik erhält ihre Ergänzung und Vollendung darin, daß bei aller spontanen Prozeßhaftigkeit der Entwicklung des Arbeiterwiderstandes von der spontan-individuellen Auflehnung über spontankollektive ökonomische Kämpfe und deren politischen Gedanken- und Organisationsformen der Prozeß seine ihm seinsmäßig adäquate Stufe nur durch einen Sprung erhalten kann. Den Inhalt dieses Sprunges bestimmt Lenin so: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* beigebracht werden, d. h. außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, ist das Gebiet der Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zu dem Staate und der Regierung, das Gebiet der Wechselbeziehungen zwischen *sämtlichen* Klassen.«[975]

Mit diesem »von Außen« formt sich die entscheidende, unaufhebbare Doppeldeutigkeit der konkret-gesellschaftlichen Aktivitätsideologie. In der Darstellung Lenins — und auch in seiner gesamten Praxis — zeigt sich dabei ein echter Wendepunkt: erst hier richtet sich die gesellschaftliche Aktivität konkret auf die tiefste Umwandlung der Wirklichkeit: eine proletarische Politik im Sinne dieses »von Außen« begnügt sich nie mit der jeweils real fälligen Umwandlung der Gattungsmäßigkeit an sich; diese bildet natürlich den unausweichlichen Ausgangspunkt eines jeden aktiven Tuns, insbesondere des revolutionären. Dieses Tun richtet sich nun seinem Wesen entsprechend auch auf die Verwirklichung des damit verbundenen Möglichkeitsspielraums der Gattungsmäßigkeit für sich. Das folgt strengstens aus Lenins Ausführungen und hat sich auch in 1905 und 1917 als richtig erwiesen. Die späteren Ereignisse haben jedoch gezeigt, daß auch hier — wie überall im gesellschaftlichen Sein — es sich nicht um eine eingleisige starre Notwendigkeit handelt, sondern um eine Kette von Alternativen, bei denen ein Zurückbeugen des seinem Wesen nach höher treibenden Prinzips auf das einer bloßen modifizierenden Reproduktion der Gattungsmäßigkeit an sich stets eine reale Möglichkeit des Handelns bleibt (auch wenn die ideologischen Begründungen theoretische oder bloß verbale Hinweise auf das Fürsichseiende enthalten).

Die Entwicklung des höchstmöglichen subjektiven Faktors aus den individuellen gesellschaftlich vorwärtstreibenden Aktionen erscheint so bei Marx und Lenin in ihrer echten Dialektik. Auf unser Problem, auf die Entfremdung bezogen, zeigt diese durchweg ihr gegenüber aktive Aufhebungstendenzen. Selbstredend bilden diese niemals den zentralen Gehalt solcher Akte, ebensowenig wie, wenn die ökonomische Entwicklung selbst objektiv vorhandene Entfremdungsformen

975 {17} Ebd., S. 216; LW 5, S. 436. {Nota da tradução} Há uma diferença entre o texto da »Werke« de Lenin e a citação de Lukács. Na primeira, lê-se: »Das politische Klassenbewußtsein kann dem Arbeiter *nur von außen* gebracht werden, das heißt aus einem Bereich außerhalb des ökonomischen Kampfes, außerhalb der Sphäre der Beziehungen zwischen Arbeitern und Unternehmern. Das Gebiet, aus dem allein dieses Wissen geschöpft werden kann, sind die Beziehungen *aller* Klassen und Schichten zum Staat und zur Regierung, sind die Wechselbeziehungen zwischen *sämtlichen* Klassen.«



conhecimento da dialética realmente existente e operante recebe seu complemento e consumação porquanto em toda processualidade espontânea o desenvolvimento da resistência do trabalhador, da rebelião individual-espontânea à luta econômica coletivo-espontânea, e às suas formas políticas de pensamento e organização, podem apenas receber seu patamar ontologicamente adequado através de um salto. O conteúdo desse salto, assim determina Lenin: »A consciência política de classe pode ser trazida ao trabalhador *somente a partir de fora*, isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre trabalhadores e empresários. O único domínio do qual se pode haurir esse saber é o das relações de *todas* as classes e categorias da população com o Estado e o governo, o domínio das relações de *todas* as classes entre si.«[976]

Com esse »de fora«, forma-se a ambiguidade decisiva, inexorável, da atividade social-concreta da ideologia. Na exposição de Lenin — também em sua práxis como um todo — mostra-se com isso um autêntico ponto de virada: apenas aqui se dirige a atividade social concretamente à mais profunda transformação da realidade: uma política proletária no sentido desse »de fora« nunca se contenta com a transformação da, então realmente há muito devida, generidade em si; esta constitui, naturalmente, o inevitável ponto de partida de todo fazer ativo, em especial do revolucionário. Agora, esse fazer também se dirige, correspondentemente à sua essência, à realização do espaço de manobra de possibilidade, a ele ligado, da generidade para si. Isso decorre o mais estritamente das exposições de Lenin e provaram-se corretas também em 1905 e 1917. Os eventos posteriores, contudo, mostraram que também aqui — como em todas as partes no ser social — não se trata de uma necessidade rígida, de mão única, mas de uma cadeia de alternativas pelas quais um reclinar de sua essência a princípios que conduzem mais elevadamente do que uma mera reprodução modificada da generidade em si permanece sempre uma possibilidade real do agir (mesmo quando os fundamentos ideológicos teórica ou meramente apontados verbalmente, contêm o existente-para-si).

O desenvolvimento do fator subjetivo, o mais elevado possível, a partir das ações individuais que impulsionam avante, aparecem, portanto, em Marx e Lenin, em sua dialética autêntica. Em relação ao nosso problema, o da alienação, ele mostra sem exceção suas ativas tendências contrárias de superação. Estas, obviamente, jamais constituem o conteúdo central de tais atos, igualmente a como, quando o próprio desenvolvimento econômico

976 {17} Lenin: Que fazer?, Hucitec, São Paulo, 1969, p.62.

ausrottet, dies je ihr ausgesprochen direktes Objekt gebildet hätte. Freilich besteht hier der wichtige Unterschied, daß eine gesellschaftliche Aktivität, deren Zielsetzung nicht bloß auf Aufhebung oder Veränderung überholter Institutionen gerichtet ist, sondern in der Gesamtheit der Praxis auch auf ihre menschenunwürdigen Konsequenzen, d. h. auch die entsprechenden Entfremdungen meint, notwendigerweise auch rein praktisch, auf allen Gebieten effektiver wirksam werden muß als jene, die sich von vornherein auf eine bloß institutionelle Reform innerhalb des jeweils herrschenden Systems beschränkt, die über das Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich gar nicht hinausstrebt. Die Erfahrungen der Revolutionen zeigen, daß bei den ideologisch höher bestimmten Gesamtintentionen auch das institutionelle Reformwerk folgerichtiger zu Ende geführt zu werden pflegt. Wenn also auch hier festgestellt werden muß, daß die Aufhebung der Entfremdung selbst in der revolutionär-gesellschaftlichen Praxis eine Art Nebenprodukt bleiben muß, ist sie für die Art der Wirksamkeit solcher Tätigkeiten doch ein — im positiven Sinn — mitbestimmender Faktor. Das bezieht sich naturgemäß vor allem auf die ausgesprochen revolutionären, also dem sozialen Gehalt nach als politisch zu bezeichnenden Aktivitäten. Aber auch die — bei voller Anerkennung des Sprungs, den das Leninsche »von Außen« bezeichnet — bloß spontanen Bewegungen enthalten zumindest die Möglichkeit der von uns ebenfalls angedeuteten spontanen Linie der Höherbewegung des sich auflehnenden gesellschaftlichen Bewußtseins. Wir haben gesehen, wie deutlich Marx in dieser Hinsicht gewerkschaftliche und politische Tätigkeit voneinander absondert. Aber gerade in seiner Rede, die diesem Gegenstand bestimmt ist, leitet er die Unterscheidung des gewerkschaftlichen Kampfes um die Arbeitszeit mit den Worten ein: »Die Zeit ist der Raum für die menschliche Entwicklung. Ein Mensch, der keine freie Zeit zur Verfügung hat, dessen ganze Lebenszeit, abgesehen von den bloß physischen Unterbrechungen, durch Schlaf, Mahlzeit usw., durch seine Arbeit für den Kapitalisten in Anspruch genommen wird, ist weniger als ein Lasttier.«[977] Und auch die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, daß in ihren heroischen Kämpfen — einerlei ob gewerkschaftliche oder politische — diese über das bloß institutionell Praktische hinausgehende Tendenz der proletarischen Aktivität oft energisch betont wurde.

Nachdem wir die aktiven Bewegungen in der Gesellschaft sowohl von ihrer objektiven wie von ihrer subjektiven Seite betrachtet haben, kommt es nun darauf an, zu sehen, wie die gesellschaftliche Bewegung selbst in ihrer objektiven Totalität mit den objektiven Seinsgrundlagen der Entfremdungen real verknüpft

977 {18} Marx: Lohn, Preis und Profit, a. a. O., S. 58; MEW 16, S. 103-152; MEW 16, S. 544. {Nota da tradução} Há uma pequena diferença entre o texto marxiano e a citação por Lukács: »Zeit ist der Raum zu menschlicher Entwicklung. Ein Mensch, der nicht über freie Zeit verfügt, dessen ganze Lebenszeit - abgesehen von rein physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeiten usw. — von seiner Arbeit für den Kapitalisten verschlungen wird, ist weniger als ein Lasttier.«



erradica formas de alienação objetivamente existentes, isso jamais teria formado seu objeto direto explícito. Contudo, aqui existe a importante diferença de que uma atividade social cuja posição de finalidade não é dirigida meramente à superação ou à alteração de instituições ultrapassadas, não apenas na totalidade (*Gesamtheit*) da práxis mas também em suas consequências humanamente indignas, *i. e.*, que se referem às alienações correspondentes, de modo necessário deve ser mais efetivamente operante em todas as esferas, mesmo puramente na prática, do que aquela que se limita, desde o início, a uma mera reforma institucional no interior do sistema então dominante, que de todo jamais conduz para além do nível da generidade em si. As experiências das revoluções mostram que, com as intenções como um todo mais elevadamente determinadas ideologicamente, até mesmo a obra de reforma institucional costuma ser mais consistentemente conduzida ao fim. Portanto, quando também aqui tem de ser constatado que a superação da alienação enquanto tal na práxis social-revolucionária tem de permanecer uma espécie de produto colateral, de que é um fator codeterminante — em sentido positivo — do tipo de efetividade de tais atividades. Isso se refere, naturalmente, antes de tudo às atividades manifestamente revolucionárias, portanto denominadas como políticas segundo o conteúdo social. Mas também os movimentos meramente espontâneos — a despeito do pleno reconhecimento do salto que o »de fora« leniniano descreve — contêm ao menos a possibilidade de uma linha espontânea de desenvolvimento ascendente, por nós igualmente indicada, da consciência social que se rebela. Vimos o quão nitidamente Marx, nesse sentido, separa uma da outra a atividade sindical e a política. Mas, precisamente em sua fala que é determinada por esse objeto, inicia a diferenciação das lutas sindicais para a jornada de trabalho com as palavras: »O tempo é o espaço para o desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições, etc., está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga.«[978]. E também a história do movimento dos trabalhadores mostra que em suas lutas heroicas — o mesmo se sindicais ou políticas — foi energicamente sublinhada a tendência da atividade proletária para além da prática meramente institucional.

Após termos considerado os movimentos ativos na sociedade tanto em seu aspecto objetivo quanto no seu aspecto subjetivo, importa ver como o próprio momento social em sua totalidade objetiva está realmente ligado com as bases objetivas

978 {18} Marx: Salário, preço e lucro in Textos 3. Ed. Edições Sociais, São Paulo, 1977, p.371.

ist. Der Zentralpunkt dieser Beziehung ist in seiner Allgemeinheit nicht schwer zu fassen. Da, wie wir es wiederholt sehen konnten, die objektive Entwicklung des gesellschaftlichen Seins nicht nur quantitativ wie qualitativ Neues hervorbringt, sondern auch objektiv höherstehende Formen und Inhalte des gesellschaftlichen Lebens, ist es nicht allzu schwer einzusehen, daß jede neue Art der Entfremdung ein Produkt dieser Fortschrittlichkeit der objektiven Entwicklung selbst ist. Dieser für die Charakteristik ihrer seinsmäßigen Beschaffenheit grundlegend charakteristische Zug zeigt erneut die uns bereits bekannten Eigentümlichkeiten des gesellschaftlichen Seins. Unmittelbar fällt vielleicht in krassester Weise die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung auf. Daß sie sich nur auf dem Wege eines immer erneuten Schaffens von jeweils neuen Entfremdungsformen durchsetzen kann, ist sicherlich eine klassisch deutliche Erscheinungsweise der Ungleichmäßigkeit als dominierenden Kennzeichens des Fortschritts in der Entwicklung selbst. Aber auch hier muß um eine Schicht tiefer gegraben werden, um das Phänomen in seiner wahren Wesensart zu erfassen. Es zeigt sich nämlich gerade hier ganz deutlich, daß die gesellschaftliche Entwicklung, obwohl jeder reale Akt, der sie konstituiert, sie in Bewegung setzt und in Bewegtheit erhält oder aufhält, eine teleologische Setzung ist, aber dem Gesamtprozeß als solchem keinerlei teleologisches Moment innewohnen kann; er ist rein kausaler Art. Gerade darum müssen die vom Standpunkt des gesamten gesellschaftlichen Seins notwendig hervorgebrachten, an sich objektiv miteinander verbundenen fortschrittlichen Momente nicht nur in ihrer Abfolge zwangsläufig Ungleichmäßigkeiten in ihren Grundlagen aufweisen, sondern auch in ihrer inneren Wesensart, subjektiv wie objektiv, innerlich widersprüchlich beschaffen sein.

Wenn wir an die erste große objektive Entfremdung im gesellschaftlichen Sein denken, an die Sklaverei, so ist diese Lage offenkundig. Selbstredend ist es ein Fortschritt, wenn die gefangenen Feinde nicht mehr massakriert oder aufgefressen, sondern zu Sklaven gemacht werden. Ja selbst die mit der Entwicklung der Produktivkräfte, mit der Entstehung — auf Polisgrundlage — größerer gesellschaftlicher Gebilde notwendig gewordene, höchst barbarische Massensklaverei in Plantagen, Bergwerken etc. ist, im Rahmen einer solchen universellen Widersprüchlichkeit, etwas für den damals möglichen Fortschritt Unentbehrliches. Daß diese Fortschrittlichkeit im Kapitalismus sich direkter äußert als in früheren Formationen, folgt aus ökonomischen Gründen, die hier bereits wiederholt behandelt worden sind. Damit ist natürlich die Widersprüchlichkeit selbst keineswegs aufgehoben, nicht einmal gedämpft; sie zeigt sich bloß nach wichtigen ökonomischen Wendungen in qualitativ verschiedener Beschaffenheit. Es ist klar, daß dabei vor allem die objektive, in ihrer Objektivität unabänderliche gesell-



das alienações. Não é difícil de apreender o ponto central dessa relação em sua generalidade. Que, como podemos ver repetidamente, o desenvolvimento do ser social produz não apenas o novo quantitativo quanto qualitativo, mas também formas e conteúdos objetivamente ascendentes da vida social, não é demasiado difícil enxergar que todo novo tipo de alienação é um produto dessa progressividade do próprio desenvolvimento objetivo. Esse traço fundamentalmente característico para a caracterização de sua qualidade ontológica mostra, novamente, as peculiaridades do ser social já por nós conhecidas. De imediato, o que mais atrai a atenção, talvez no modo mais crasso, é a desigualdade do desenvolvimento. Que ele pode se impor apenas pela via da sempre renovada criação de formas de alienação a cada momento novas é, certamente, um modo fenomênico classicamente nítido da desigualdade como característica dominante do progresso no próprio desenvolvimento. Mas também aqui deve ser escavado um estrato mais fundo para se apreender o fenômeno em seu verdadeiro tipo de essência. A saber, mostra-se de todo nitidamente, precisamente aqui, que o desenvolvimento social, embora cada ato real que o constitui, que o põe em movimento e o mantém em mobilidade ou o detém, é uma posição teleológica, ao processo como um todo enquanto tal, contudo, não pode ser inerente nenhum momento teleológico; ele é de tipo puramente causal. Precisamente por isso os momentos de progresso, necessariamente produzidos do ponto de vista do ser social como um todo, em si objetivamente ligados um com o outro, têm de, não apenas exibir em sua sucessão desigualdades inevitáveis em suas bases, mas, também, em seu tipo de essência interior, subjetiva tal como objetivamente, ser internamente contraditórios.

Se pensamos na primeira grande alienação objetiva no ser social, na escravidão, essa situação é, então, óbvia. Evidentemente é um progresso quando os inimigos capturados não são mais massacrados ou devorados, mas feitos escravos. Mesmo a escravidão em massa altamente bárbara nas plantações, minas, etc., tornada necessária com o desenvolvimento das forças produtivas, com o desdobramento — a partir da base da pólis — de formações sociais maiores, é, na moldura de uma tal contraditoriedade universal, algo indispensável para o progresso então possível. Que essa progressividade se expressa no capitalismo mais diretamente do que em formações precedentes, decorre dos fundamentos econômicos que foram aqui seguidamente tratados. Com isso, naturalmente, a própria contraditoriedade não é de modo algum superada, nem sequer amenizada; ela apenas se mostra, após importantes viradas econômicas, em qualidade qualitativamente diferente. É claro que aqui entra em consideração antes

schaftlich-geschichtliche Tatsache in Betracht kommt. Jede auf Änderung gerichtete Aktion geht deshalb immer, einerlei ob mit richtigem oder falschem Bewußtsein, von der sich so ergebenden objektiven Widersprüchlichkeit aus. Es ist aber ebenso klar, daß für die Art solcher gesellschaftlicher Aktivitäten es keineswegs gleichgültig ist, wie sie sich bewußtseinsmäßig zu den gegebenen Tatsächlichkeiten stellen. Deshalb sind wir hier, gerade weil wir einer objektiv unaufhebbaren, gesellschaftlich-geschichtlichen faktischen Eigenart der Entfremdung gegenüberstehen, auch mit einem wichtigen ideologischen Problem konfrontiert, das zwar aus ganz allgemeinen objektiven gesellschaftlich-geschichtlichen Widersprüchen entspringt, das aber auf die gesamte ideologische Stellungnahme zur Entwicklung des Kapitalismus einen entscheidenden[979] Einfluß ausübt, das innerhalb dieses Rahmens auch bei dem Verhalten zum Phänomen der Entfremdung unmöglich zu überspringen ist.

Die von uns bereits oft wiederholte Feststellung, daß die Entfremdung niemals etwas Isoliertes, Aufsichselbstgestelltes sein kann, sondern objektiv ein Moment der jeweiligen ökonomisch-sozialen Entwicklung, subjektiv ebenfalls ein Moment der ideologischen Reaktionen der Menschen auf Stand, Bewegungsrichtung etc. der Gesamtgesellschaft ist, muß natürlich auch hier festgehalten bleiben. Das soll selbstredend keinerlei Vernachlässigung der spezifischen Problematik der Entfremdung mit sich führen. Ihr spezifisches Wesen erhält im Gegenteil desto deutlichere Konturen, je mehr es als Moment — freilich Moment mit spezifischen Zügen — der gesellschaftlichen Totalität betrachtet wird. Also vorerst allgemein gesprochen: die Widersprüchlichkeit des Fortschritts wird in der bürgerlichen Ideologie nicht als das, was sie ist, als inneres Merkmal einer jeden gesellschaftlichen Weiterbewegung erfaßt, sondern erstarrt vielmehr zu einer einzigen simplifizierten Antinomie, zur mehr oder weniger bedingungslosen Bejahung auf der einen und zur wesentlich restlosen Verneinung auf der anderen Seite. Es scheint uns überflüssig, einen ideengeschichtlichen Überblick zu geben. Von der Zeit der Freihandelsillusionen bis zur Verherrlichung des gegenwärtigen Kapitalismus geht die eine Reihe, etwa von Schopenhauer über Spengler bis zum heutigen Nihilismus die andere. Die Analyse keiner dieser Tendenzen würde für unser Problem, für die Entfremdung etwas Ergiebiges bringen.

Wichtiger[980] scheint es uns daher, an einzelnen Kernfragen, bei denen die Verbundenheit sowohl mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität wie mit den konkreten Entfremdungsfragen deutlich sichtbar gemacht werden kann, die hier entstehenden Widersprüchlichkeiten etwas näher zu beleuchten. Beginnen wir mit der fundamentalen Frage, die wir, um das Phänomen der Entfremdung überhaupt erfassen zu können, bereits wiederholt gestreift haben: mit dem

979 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »entscheidenen« (corrigido segundo o manuscrito p.1313).

980 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se »Richtiger« (corrigido segundo o manuscrito p.1314). Não deixa de chamar a atenção o fato de que Scarponi (p.742), também traduz como se fosse »Richtiger« (»Piú giusto...«), embora o manuscrito não deixe dúvidas. Morbois (p.479) e Chicote (p.228) seguem Benseler e Scarponi.



de tudo o irrevogável fato histórico-social objetivo em sua objetividade. Toda ação dirigida à alteração parte sempre, por isso, independentemente de se com consciência correta ou falsa, da contraditoriedade objetiva então dada. É, todavia, igualmente claro que não é, de modo algum, indiferente, para o tipo de tais atividades sociais, como se colocam conscientemente para com as facticidades dadas. Por isso, precisamente porque nos confrontamos com uma peculiaridade fática objetivamente inexorável, histórico-social, da alienação, somos aqui também confrontados com um importante problema ideológico que brota de fato das contradições de todo gerais, histórico-socialmente objetivas, que, todavia, exercem uma influência decisiva sobre as tomadas de posição ideológicas como um todo para com o desenvolvimento do capitalismo, que, no interior dessa moldura, é impossível se passar por alto também pelo comportamento para com o fenômeno da alienação.

A constatação, por nós com frequência repetida, de que a alienação não pode ser jamais algo isolado, posto-sobre-si-mesmo, mas que é um momento objetivo do respectivo desenvolvimento social-econômico, subjetivamente, igualmente um momento das reações ideológicas dos seres humanos para com o estado, a direção de movimento, etc., da sociedade como um todo, tem de, naturalmente, também aqui permanecer presente. Isso, obviamente, não deve conduzir consigo a um negligenciamento da problemática específica da alienação. Sua essência específica adquire, em oposição, contornos tanto mais nítidos quanto mais ela é considerada como momento — todavia, momento com traços específicos — da totalidade social. Portanto, antes de tudo dito em geral: a contraditoriedade do progresso não é, na ideologia burguesa, apreendida como o que é, como característica intrínseca a cada movimento de avanço social, mas antes petrificada em uma única antinomia simplificada, em uma afirmação mais ou menos incondicional, por um lado e, por outro, em uma negação essencialmente absoluta. Parece-nos supérfluo dar uma vista geral na história das ideias. Da época das ilusões do livre comércio até a glorificação do capitalismo presente segue uma série, uma outra, por exemplo, de Schopenhauer, passando por Spengler, até o nihilismo de hoje. A análise de nenhuma dessas tendências traria algo produtivo para nosso problema, para a alienação.

Parece-nos mais importante iluminar mais de perto algumas questões nodais singulares, nas quais pode tornar mais nitidamente visível a combinabilidade tanto com a totalidade histórico-social quanto com as questões concretas da alienação[981]. Começamos com a questão fundamental, que nós, para podermos apreender o fenômeno da alienação em geral, já tocamos seguidamente: com a

981 {Nota da tradução} Frase de difícil tradução. As opções pelos tradutores foram bem diferenciadas. Chicote (p.228): »Por eso nos parece más correcto enfocar um poco más de cerca algunas cuestiones centrales em las cuales la conexión tanto con la totalidad sociohistorica como con las questiones de la alienación concreta pude hacerse claramente visibile.« Schneider (p.764): »Por conseguinte, parece-nos mais correto iluminar mais de perto as contraditoriedades que surgem aqui, valendo-nos de algumas singulares questões centrais em que se pode tornar claramente visíveis a vinculação tanto com a totalidade histórico-social quanto com as questões concretas do estranhamento.« Morbois (p.479): »Il nous paraît donc préférable de mettre en lumière les contradictions qui apparaissent ici à propos de certaines questions essentielles, permettant d'apercevoir clairement le lien avec la totalité socio-historique aussi bien qu'avec les problèmes concrets de l'aliénation.« Scarponi (p.742): » Piú giusto ci pare quindi fermarsi su singole questioni centrali che permettano di rendere ben visibile il legame sia con la totalità storico-sociale e sia con le estraniazioni concrete, per illuminare un po' meglio le contraddizioni che vi si verificano.«

Gegensatz des von der ökonomischen Entwicklung spontan produzierten Erweckens und Erhebens der einzelnen menschlichen Fähigkeiten zu der Selbstsetzung und Selbstbewahrung der menschlichen Persönlichkeit, deren Möglichkeit dieselbe Entwicklung produziert, allerdings so, daß ihrer Entwicklung ununterbrochen Hindernisse in den Weg gestellt werden. Je näher wir dabei zum gesellschaftlichen Urphänomen, zur Arbeit, kommen, desto deutlicher zeigt sich dieser Widerspruch, sogar innerhalb der Entwicklung der Fähigkeiten. Man denke an bestimmte Arten z. B. der Herstellung von Möbeln. Der Handwerker des Spätmittelalters, der Renaissance hat seine Arbeitsweise bis an den Rand der Kunst hochgetrieben, hat Gebrauchswerte geschaffen, zu deren Herstellung bloß einzelne Geschicklichkeiten, Erfahrungen etc. allein nicht ausreichten, die eine einheitliche, auf visuelle Proportionen gerichtete Schau voraussetzen. (Jetzt sehen wir ab von der hierzu ebenfalls erforderlichen Kenntnis der qualitativen Eigenart der verschiedenen Rohstoffe, von der zuweilen an Bildhauerei streifenden Fähigkeit, diese zur Geltung zu bringen etc.). Wenn wir dieses Stadium der Arbeit mit der es ablösenden der Manufaktur vergleichen, in der der Arbeiter zum lebenslangen einseitigen »Spezialisten« eines einzigen, immer wiederholten Handgriffes wurde, so hat man diesen den Menschen entwertenden Charakter des ökonomischen Fortschritts klar vor den Augen. Marx sagt mit Recht über die Arbeit in der Manufakturperiode: »Sie verkrüppelt den Arbeiter in eine Abnormität, indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert… Die besonderen Teilarbeiten werden nicht nur unter verschiedene Individuen verteilt, sondern das Individuum selbst wird geteilt, in das automatische Triebwerk einer Teilarbeit verwandelt.«[982] Da uns dabei in erster Reihe die Entfremdung des Menschen interessiert, erwähnen wir nur nebenbei, daß in dieser Entwicklung über Manufaktur bis zur maschinellen Produktion auch das Produkt als qualitativer Gebrauchswert eine Degradation an Qualität erfahren muß. In der ersten Hälfte und in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Fortschritt der Entwicklung von solchen Feststellungen aus einer scharfen kulturellen Kritik unterworfen. Es genügt an Ruskin zu erinnern, um die Bedeutung eines solchen romantischen Antikapitalismus, dessen Einzelurteile im unmittelbaren Sinn fast immer richtig waren, feststellen zu können.

Freilich sehen wir gerade hier, daß auch der romantische Antikapitalismus, obwohl sein Kampf gegen die kapitalistischen Entfremdungen etwas für ihn selbst zentral Wichtiges war und blieb, seine größten Schlachten gegen den Kapitalismus doch auf rein oder überwiegend objektiven Gebieten geschlagen hat. Man denke vor allem an Sismondi, der mit seiner Reproduktionstheorie als erster die

982 {19} Marx: Kapital I a. a. O., S. 325; MEW 23, S. 381.



oposição do despertar e elevar, produzido espontaneamente pelo desenvolvimento econômico, das capacidades humanas singulares pela autoposição e autopreservação da personalidade humana, cuja possibilidade esse mesmo desenvolvimento produz de tal maneira, todavia, que são postos ininterruptos obstáculos na via de seu desenvolvimento. Com isso, quanto mais perto chegamos do fenômeno originário social, do trabalho, tanto mais nitidamente se mostra essa contradição, mesmo no interior do desenvolvimento das capacidades. Pense-se, em determinados tipos, p. ex. de produção de móveis. O artesão da Idade Média tardia e do Renascimento elevou seu modo de trabalho até a beira da arte, criou valores de uso a cuja produção não bastavam apenas as habilidades, as experiências singulares, etc., que pressupunham uma exibição unitária dirigida a precisas proporções visuais. (Prescindimos agora do conhecimento igualmente requerido para isso da peculiaridade qualitativa das diferentes matérias-primas, da capacidade, que por vezes se aproxima à da escultura, para fazê-las valer, etc.) Se comparamos esse estágio do trabalho com o da manufatura que o substituiu, em que o trabalhador se tornou um »especialista« unilateral por toda a vida de um movimento manual sempre repetido, então se tem claro ante os olhos esse caráter do progresso econômico desvalorizador do ser humano. Marx diz, com acerto, acerca do trabalho no período da manufatura: »Ela aleija o trabalhador convertendo-o numa anomalia, ao fomentar artificialmente sua habilidade no pormenor (...) Os trabalhos parciais específicos são não só distribuídos entre os diversos indivíduos, mas o próprio indivíduo é dividido e transformado no motor automático de um trabalho parcial«.[983] Já que com isso nos interessa em primeira linha a alienação do ser humano, mencionamos apenas de passagem que, nesse desenvolvimento da manufatura até a produção à máquina, também o produto deve experimentar, como valor de uso qualitativo, uma degradação em qualidade. Na primeira metade e em meados do século 19, o progresso desse desenvolvimento foi submetido a uma aguda crítica cultural a partir de tais constatações. Basta recordar a Ruskin para poder constatar o significado de um tal anticapitalismo romântico cujos juízos singulares eram, quase sempre, corretos em sentido imediato.

Contudo, vemos precisamente aqui que também o anticapitalismo romântico, ainda que sua luta contra as alienações capitalistas era e permanece para ele próprio centralmente importante, suas maiores batalhas contra o capitalismo foram derrotadas nas esferas pura ou predominantemente objetivas. Pense-se antes de tudo em Sismondi, que com sua teoria da reprodução foi o primeiro a

983 {19} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.474. {Nota da tradução} Schneider (p.765) introduz uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1315), em Benseler, em Scarponi (p.742), em Morbois (p.480) e em Chicote (p.229).

Wirtschaftskrise als für den Kapitalismus Unvermeidliches erkannt hat, an Carlyle, bei dem allerdings Entfremdungsprobleme eine wichtige Rolle zu spielen beginnen. Und als Bestätigung des eben Ausgeführten sei nur erwähnt, daß selbst Ricardo jene Beobachtungen Sismondis, auf die dieser seine — in seiner Totalität falsche — Krisentheorie stützte, als ehrlicher Denker zu bestätigen gezwungen war; daß der junge Engels, gerade als er zusammen mit Marx die große Wendung zur Perspektive der sozialistischen Revolution, als zum allein möglichen Aufheben der Widersprüche des Kapitalismus theoretisch zu begründen im Begriffe war, in einigen wesentlichen Punkten der Kritik an der Gegenwart Carlyle recht gab.[984] Die Gesamtentwicklung der bürgerlichen Ideologie mußte dagegen an der aus dieser Position folgenden starren und falschen Antinomie festhalten. Es zeigt sich auch hier, wie kompliziert gesellschaftlich bestimmt die Wirkungen von ideologischen Strömungen sind. Nicht der Wahrheitsgehalt von einzelnen Feststellungen ist das entscheidende Moment der Wirkung, sondern die Funktion, die ihr Grundgehalt als Ganzes auf die lebenden Menschen als totalen Persönlichkeiten für das Ausfechten bestimmter Konflikte auszuüben imstande ist. Das ist aber — ohne diesen Grundcharakter abzulegen — letzthin immer etwas gesellschaftlich Praktisches. Hier gerade das Ausfechten eines Konfliktes für oder gegen den Kapitalismus. In diesem Zusammenhang kann auch eine in vielen Details zutreffende Kritik des Kapitalismus zu einer freilich indirekten Apologetik werden. Man denke an den Gegensatz von Kultur und Zivilisation, der jahrzehntelang das bürgerliche Denken beherrschte, um zuletzt in der Klagesschen Kontrastierung von Geist und Seele seinen grotesk-reaktionären Gipfelpunkt zu erreichen usw. Wenn wir die so entstehenden weltanschaulich-ideologischen Tendenzen daraufhin betrachten, wie sie auf das subjektive Verhalten zur Entfremdung einwirken, wie sie die individuelle Stellungnahme der einzelnen Menschen im Alltag und darüber hinaus fördern oder hemmen, so können wir an einem so prägnanten negativen Beispiel klar sehen, wie tief solche unmittelbar-scheinbar rein persönliche Akte mit dem objektiven Gang der Geschichte, mit den historischen Anschauungen darüber verknüpft sind.

Die jeweiligen persönlichen Vermittlungsglieder sind bei solchen Zusammenhängen naturgemäß bis ins Unendliche variiert. Es bleibt, dabei nur ein dem Wesen nach konstantes Moment unverändert: die Person, die durch individuelle Entscheidungen mit ihrer eigenen Entfremdung brechen will, muß, um diesen Bruch subjektiv vollziehen zu können, eine letzten Endes — freilich nur letzten Endes — gesellschaftlich geartete, auf irgendeine Erscheinungsweise der Gattungsmäßig-

984 {20} MEGA II, S. 419; MEW I, S. 537-538.



reconhecer a crise econômica como inevitável para o capitalismo, em Carlyle, para quem de fato o problema da alienação começa a desempenhar um papel importante. E como confirmação do há pouco exposto, seja apenas mencionado que o próprio Ricardo foi forçado a confirmar, como pensador honesto, aquelas observações de Sismondi nas quais apoiava a sua — falsa em sua totalidade — teoria das crises; que o jovem Engels, que estava a ponto de, junto com Marx, teoricamente fundamentar a grande virada para a perspectiva da revolução socialista como a única possibilidade de superar as contradições do capitalismo, em alguns pontos essenciais dava razão a Carlyle na crítica ao presente.[985] O desenvolvimento como um todo da ideologia burguesa, em oposição a isso, teve que se agarrar nas antinomias rígidas e falsas decorrentes dessa posição. Mostra-se, também aqui, quão complicados são os efeitos das correntes ideológicas. O momento decisivo não é, aqui, o conteúdo da verdade das constatações singulares, mas a função que é capaz de exercer seu conteúdo básico como um todo sobre os seres humanos vivos como personalidades totais para o dirimir de determinados conflitos. Isto é, contudo, — sem descartar esse caráter básico — por último sempre algo socialmente prático. Aqui, justamente o dirimir de um conflito a favor ou contra o capitalismo. Nessa conexão, mesmo uma crítica apropriada em muitos detalhes pode, contudo, tornar-se uma apologética indireta ao capitalismo. Pense-se na oposição entre cultura e civilização que por décadas dominou o pensamento burguês para, por fim, alcançar seu ponto culminante reacionário-grotesco no contraste por Klages entre espírito e alma e assim por diante. Se consideramos as tendências ideológicas-de-concepção-de-mundo que assim surgem, como operam sobre o comportamento subjetivo para com a alienação, como elas promovem ou inibem a tomada de posição individual dos seres humanos singulares no cotidiano e para além dele, podemos então ver claramente em um exemplo negativo tão incisivo o quão profundamente tais atos, aparente-imediatamente puramente pessoais, estão enlaçados com o andamento objetivo da história, com as concepções históricas acerca dele.

Os correspondentes elos de mediação pessoais são, em tais conexões, naturalmente variados ao infinito. Com isso apenas um momento constante, segundo sua essência, permanece inalterável: a pessoa que deseja romper, através de uma decisão individual, com sua própria alienação, para poder executar subjetivamente esse rompimento, por último — admissivelmente apenas por último — tem de possuir uma perspectiva orientada socialmente a algum modo de manifestação da generida-

985 {20} Engels: Esboço de uma crítica da Economia Política. Revista Temas de Ciências Humanas n. 5, Ed. Ciências Humanas, São Paulo, 1979.

keit für sich, wenn auch tragisch orientierte Perspektive besitzen, um sich effektiv über die eigene von Entfremdungen durchsetzte, in Entfremdungen verstrickte Partikularität innerlich erheben zu können. Gerade dies, das für das Individuum verbindliche Setzen einer gesellschaftlichen Perspektive, wird durch die ideologische Herrschaft der starren, unlösbar scheinenden Antinomie von Kultur und Zivilisation bis an die Grenze der Unvollziehbarkeit erschwert. Denn in dieser Antinomie wird gerade der menschliche Wert der Gesellschaftlichkeit innerlich zerstört. Indem der Fortschritt — nach solchen Anschauungen — sich nur auf Gebieten vollziehen kann, die mit dem Weg des Menschen als Menschen kaum etwas zu tun haben, ja ihm geradezu feindlich-vernichtungsvoll gegenüberstehen, wird hier das Streben nach Menschlichsein ins Gebiet einer »reinen«, gesellschaftsfreien Subjektivität gedrängt. Dadurch wird nicht nur jede Aktivität in der Gesellschaft selbst zur Menschenunwürdigkeit degradiert, auch die höheren ideologischen Äußerungsweisen (Kunst, Weltanschauung) erhalten durch diese Ablehnung einer jeden Gesellschaftlichkeit einen derart »gereinigten« Subjektivismus als Substanz, wonach sich gerade in diesem Ausweichen vor allem, was das Subjekt erniedrigen könnte, nicht mehr als die spezifische Ausdrucksweise einer einmalig gegebenen, höchst betont einzigartigen Partikularität übrigbleibt.

Die prinzipielle, metaphysisch starre Trennung von Kultur und Zivilisation, die damit eng verbundene geistige Fortschrittfeindlichkeit haben zur selbstverständlichen, auf diesem Boden leicht begründbaren Folge, daß Vollendrungen als solche nur in der Vergangenheit anerkannt werden konnten. Wir denken dabei, zumindest nicht in erster Reihe an den seelenlosen Akademismus, der die offizielle Kunst und Philosophie lange Zeit beherrscht hat. Mit diesem Problemkomplex muß auch das ehrlichste Streben nach Echtheit konfrontiert werden. Marx hat, lange bevor die ideologische Antinomie von Kultur und Zivilisation sich allgemein verbreiten konnte, das hier vorliegende gesellschaftlich-geschichtliche Problem so formuliert: »In der bürgerlichen Ökonomie — und der Produktionsepoche, der sie entspricht, — erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung, und die Niederreißung aller bestimmten einseitigen Zwecke als Aufopferung des Selbstzwecks unter einem ganz äußeren Zweck. Daher erscheint seinerseits die kindische alte Welt als das Höhere. Andererseits ist sie es in alledem, wo geschlossene Gestalt, Form, und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.«[986] Überdenkt

986 {21} Marx: Rohentwurf, a. a. O., S. 387-388; MEW 42, S. 304.



de para si, mesmo se tragicamente, para prevalecer efetivamente sobre as próprias alienações, para poder elevar-se interiormente da particularidade (*Partikularität*) envolta em alienações. Precisamente isso, o obrigatório, para o indivíduo, pôr de uma perspectiva social, é dificultado até o limite da irrealizabilidade através do domínio ideológico da antinomia petrificada, aparentemente insolucionável, entre cultura e civilização. Pois nessa antinomia é destruído internamente justamente o valor humano da socialidade. Na medida em que o progresso — segundo tais concepções — apenas pode ter lugar em esferas que quase nada têm a ver com o percurso do ser humano enquanto ser humano, até mesmo de fato se confrontam pleno-de-destruição-hostilmente com ele, a aspiração ao ser-ser-humano é empurrada à esfera de uma subjetividade »pura«, livre da sociedade. Com isso, não apenas é degradada toda atividade na própria sociedade à indignidade-do-ser-humano, também os modos de expressão ideológicos mais elevados (arte, concepção de mundo), através dessa recusa de toda socialidade, adquirem como substância um subjetivismo de tal maneira »purificado«, após o que, justamente nesse eludir de tudo o que possa rebaixar o sujeito, nada mais resta que o modo de expressão específico de uma extraordinariamente dada, muitíssimo realçada, particularidade única.

A separação por princípio, metafisicamente petrificada, de cultura e civilização, da hostilidade espiritual ao progresso com isso intimamente ligada, tem por consequência evidente, nesse terreno facilmente fundamentado, que consumações enquanto tais apenas podem ser reconhecidas no passado. Com isso, não pensamos, ao menos não em primeira linha, no academismo sem alma que dominou por longo tempo a arte e a filosofia oficiais. Com esse complexo de problema tem também de ser confrontada a aspiração honesta por autenticidade. Marx, muito antes que a antinomia ideológica de cultura e civilização pudesse se difundir em geral, formulou assim o problema histórico-social aqui existente: »Na economia burguesa — e na época de produção que lhe corresponde —, esse pleno estrincar do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como alienação total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do propósito em si a um propósito totalmente exterior. Por essa razão, o pueril Mundo Antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é *vulgar*.«[987] Se se

987 {21} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.400, com alteração. {Nota da tradução} Schneider (p.768) insere nesta passagem uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1319), em Benseler, em Scarponi (p.745), em Morbois (p.483) e em Chicote (p.231).

man diese wichtige Feststellung, so lohnt es sich, vor allem bei dem letzten Ausspruch »gemein« als Charakteristik einer jeden Zufriedenheit mit der kapitalistischen Gegenwart für einen Augenblick zu verweilen. Der unmittelbare erste Anschein, dem manche verfallen sind, als ob hier von einer inneren Parallelität zwischen Marx und dem romantischen Antikapitalismus die Rede sein könnte, ist trügerisch. Nicht nur ergibt der Begriff der Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt bereits eine ausschließende Gegensätzlichkeit des Sinnes. Auch für die besten der romantischen Antikapitalisten wie Sismondi oder den jungen Carlyle repräsentiert das von Marx als borniert bezeichnete Stadium etwas, auf das der entwickelte Kapitalismus zurückgreifen müßte und könnte. Ihr Protest gegen den Kapitalismus geht also von der Vergangenheit gewissermaßen als von einem Lösungsmuster für dessen gegenwärtige Widersprüche aus. Für Marx ist dagegen nicht nur alles Vergangene unwiederbringlich vergangen; auch wo sich in der Unmittelbarkeit eine vergangene Daseinsform zu »erhalten« scheint, handelt es sich für ihn in Wirklichkeit immer um neue Reproduktionsformen und Reproduktionsbedingungen, deren Wurzel man in der jeweils gegenwärtigen Ökonomie zu suchen und zu finden hat (man denke an die Grundrente). Die Vergangenheit ist aber darüber hinaus zugleich und sogar vor allem die dynamische Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung selbst. Und damit schiebt die reale geschichtliche Bewegung die Scheinantinomie des romantischen Antikapitalismus beiseite, um an ihre Stelle die realen, real gedoppelten fruchtbaren Widersprüche der wirklichen Geschichte zu setzen. Erstens ist jedes Produkt dieser Entwicklung ein einmalig Seiendes, das nur unter den realen Bedingungen seiner Genesis und seiner Reproduzierbarkeit überhaupt zum Seienden werden konnte; eine Transplantation gibt es im gesellschaftlichen Sein nicht. Zweitens ist aber gerade ein derartig beschaffenes Sein, als unmittelbares Produkt der eigenen Reproduktionsbedingungen, der gesellschaftlichen Kräfte, die seine Reproduktion ermöglicht haben (den Stoffwechsel mit der Natur inbegriffen), ein Moment der historischen Kontinuität; sein Schicksal, auch wenn es Vernichtung, Auslöschen ist, wirkt, unmittelbar oder vermittelt, auf jenes Zukünftige ein, das sich gerade aus dem Vergangenwerden des Vergangenen herausbildet. Diese Kontinuität hat aber mit unmittelbarer Vorbildlichkeit, mit unmittelbarer Nachahmbarkeit nichts zu tun. Wir haben in anderen Zusammenhängen bereits darüber gesprochen, daß Marx die Homerische Poesie einerseits als »unerreichbares Muster«, andererseits als »nie wiederkehrende Stufe« der »geschichtlichen Kindheit der Menschheit« auffaßt.[988] Aus einer solchen gedoppelt-widersprüchlichen Grundlage kann die

988 {22} Ebd., S. 31; ebd., S. 44 f.



reflete sobre essa importante constatação, vale a pena se deter por um instante antes de tudo no último comentário, »vulgar«, como característico de toda contentabilidade para como o presente capitalista. A primeira aparência imediata, à qual muitos sucumbiram, como se aqui se pudesse falar de uma paralelidade interior entre Marx e o anticapitalismo romântico, é falaciosa. Não apenas o conceito de satisfação resulta, de um ponto de vista tacanho, já em uma opositividade excludente de sentidos. Também para os melhores dos anticapitalistas românticos, como Sismondi ou o jovem Carlyle, o estágio descrito por Marx como tacanho representa algo a que o capitalismo desenvolvido teria de e poderia recorrer. Seu protesto contra o capitalismo parte, portanto, do passado, de certa maneira como um padrão de solução para as suas contradições presentes. Para Marx, ao contrário, não apenas o passado é irrecuperavelmente passado; também onde parece na imediaticidade se »conservar« uma forma de existência passada, trata-se para ele em realidade sempre de novas formas de reprodução e condições de reprodução cujas raízes têm de ser buscadas e encontradas na economia presente de então (pense-se na renda da terra). O passado é, contudo, para além disso, ao mesmo tempo e, inclusive, antes de tudo, a continuidade dinâmica do próprio desenvolvimento social. E com isso o movimento histórico real coloca de lado a aparente antinomia do anticapitalismo romântico e põe em seu lugar as contradições reais, realmente duplamente frutíferas, da história real. Primeiro, todo produto desse desenvolvimento é um único existente, que, em suma, apenas pode ser um existente sob as condições reais de sua gênese e de sua reprodutibilidade; não há uma transplantação no ser social. Segundo, contudo, justamente um ser feito de tal maneira, como produto imediato das próprias condições de reprodução, das forças sociais, que têm possibilitado a sua reprodução (incluso o metabolismo com a natureza), é um momento da continuidade histórica; seu destino, mesmo quando é aniquilação, extinção, opera, imediata ou mediadamente, a partir daquele futuro que se forma a partir do tornar-se-passado do passado. Essa continuidade, contudo, nada tem a ver com a exemplaridade imediata, com a imitabilidade imediata. Nós, em outras conexões, já falamos, sobre isso, que Marx apreende a poesia homérica, por um lado, como »modelo inalcançável«, por outro, como »patamar jamais recorrente« da »infância histórica da humanidade«[989]. A partir de uma tal base contraditória-duplicada pode o

989 {22} Marx: Grundrisse, Boitempo, São Paulo, 2011, p.63-4

ideologische Wirkung der in der Vergangenheit wirksam gewordenen historischen Kontinuität unentbehrliche, fruchtbare Impulse für die Praxis der Gegenwart, für die Vorbereitung der Zukunft geben. Aber nur dann — und darin wirkt sich die Kontinuität als reale gesellschaftliche Kraft aus —, wenn zwischen Erinnerung und Perspektive, unmittelbar oder vermittelt, eine auf die Zukunft weisende praktische Verbindung wirksam ist und sichtbar wird.

Die Art nun, in der die bürgerliche Ideologie mit der Antinomie von Kultur und Zivilisation die Widersprüche ihres kapitalistischen Seins auszutragen bestrebt war, zerstörte gerade jede derartige Kontinuität, speziell ihr Gerichtetsein auf die Zukunft, auf eine Praxis, die gesellschaftlich wie einzelmenschlich in der Kontinuität ihre Grundlage findet. Nicht umsonst gab es in dieser Zeit ununterbrochen die Klage: der Historismus sei etwas bloß Relativierendes, sei letzten Endes unfruchtbar. Denn alle Versuche, die Geschichte aufzudecken, ergeben entweder einen toten Relativismus oder den ideologischen Wink, sich mit der Gegenwart abzufinden. Diese war aber, gerade durch den romantischen Antikapitalismus, menschlich wie kulturell entwertet, jede Neuerweckung einer Vergangenheit mußte aber zugleich, auf die Praxis bezogen, zu einer hohlen Utopie werden. Der Ausblick auf die Zukunft war von hier aus in völliger Perspektivenlosigkeit versperrt. Denn die Zukunft konnte dann folgerichtigerweise nur etwas noch Kapitalistischeres, also etwas noch Entfremdeteres und Entfremdenderes sein. Die Idee der Ablösung der kapitalistischen Gesellschaft durch den Sozialismus konnte, auch gedanklich, nur als Bruch mit der eigenen Klasse zu Ende gedacht werden. Die Unmöglichkeit des Sozialismus nachzuweisen, war deshalb ein Hauptanliegen jeder bürgerlichen Weltanschauung. Daß zu diesem Zweck von der Unverträglichkeit mit der Religion bis zur Unmöglichkeit der Realisation auf ökonomischem Gebiet alles Gedankliche mobilisiert wurde, versteht sich von selbst. Und naturgemäß stand es im Mittelpunkt solcher Gedankengänge, daß gerade die Entfremdung durch die soziale Revolution nur gesteigert werden könne. Marx hat gelegentlich dieses — unbewußt — vernichtend Selbstkritische am Kapitalismus in solchen apologetischen Widerlegungen des Sozialismus aufgedeckt: »Es ist sehr charakteristisch, daß die begeisterten Apologeten des Fabriksystems nichts Ärgeres gegen jede allgemeine Organisation der gesellschaftlichen Arbeit zu sagen wissen, als daß sie die ganze Gesellschaft in eine Fabrik verwandeln würde.«[990] Daß die kapitalistische Organisation der Arbeit hier von der bürgerlichen Ideologie als das ärgste Übel, daß die Menschen treffen kann, aufgefaßt wird, als die drohendste Gefahr für ihr Menschenbleiben, ist hier in

990 {23} Marx: Kapital, a. a. O., S. 321; MEW 23, S. 377.



o efeito ideológico da continuidade histórica que se tornou operante no passado dar impulsos indispensáveis, frutíferos, para a práxis do presente, para a preparação do futuro. Contudo, apenas se — e nisso opera a continuidade como força social real — entre memória e perspectiva, imediata ou mediadamente, é operante e torna-se visível um enlace prático que mostra o futuro.

Agora, o modo pelo qual a ideologia burguesa estava empenhada em dirimir com a antinomia de cultura e civilização as contradições de seu ser capitalista destruiu justamente toda tal continuidade, em especial seu ser-dirigido ao futuro, a partir de uma práxis que encontra sua base na continuidade tanto socialmente quanto humano-individualmente. Não por nada, nessa época, havia ininterruptamente a queixa: o historicismo seria algo meramente relativizante, seria, por último, infrutífero. Pois todas as tentativas de desvelar a história resultam ou em um relativismo total ou com o aceno ideológico de conformar-se com o presente. Este, todavia, justamente através do anticapitalismo romântico, foi tão desvalorizado humana tal como culturalmente, que todo novo despertar de um passado tinha de, contudo, ao mesmo tempo, ao se aplicar à práxis, tornar-se uma utopia vazia. O divisar do futuro estava, a partir daqui, obstruído em uma completa falta de perspectiva. Pois o futuro, de modo consequente, poderia ser apenas algo ainda mais capitalista, portanto algo mais alienado e alienante. A ideia da substituição da sociedade capitalista pelo socialismo podia ser pensada até o fim, mesmo intelectualmente, apenas como ruptura com a própria classe. Provar a impossibilidade do socialismo era por isso uma preocupação principal de toda concepção de mundo burguesa. Que para esse propósito foi mobilizado todo o pensável, da incompatibilidade com a religião até a impossibilidade da realização na esfera econômica, compreende-se por si mesmo. E naturalmente está no ponto central de tal linha de pensamento que precisamente a alienação apenas pode tornar-se intensificada com a revolução social. Ocasionalmente Marx desvelou essa devastadora autocrítica — inconsciente — do capitalismo em tais refutações apologéticas do socialismo: »É muito característico que os mais entusiásticos apologistas do sistema fabril não saibam dizer nada pior contra toda organização geral do trabalho social além de que ela transformaria toda a sociedade numa fábrica.«[991] Que a organização capitalista do trabalho é aqui concebida pela ideologia burguesa como o pior mal que pode atingir os seres humanos, como o mais ameaçador perigo para o seu conservar-se humano, é aqui muitíssimo claramente

991 {23} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.471.

unbewußter Weise, aber höchst klar ausgesprochen. Unsere späteren Ausführungen werden zeigen, daß die gegenwärtige Entwicklungsstufe des Kapitalismus dieses Abschreckungsbild aus dem Verkehr gezogen hat. Die Ordnung des Alltagslebens ist dazu viel zu betriebshaft geworden. Freilich zeigt sich diese Wandlung nur negativ; das manipulierte Alltagsleben soll auch weiterhin ideologisch als eine Welt der Freiheit in der Individualität gelten.

Es ist hier nicht möglich, die ganze Fülle von komplizierten Lösungsversuchen auch nur anzudeuten, die die den Kapitalismus verteidigende Ideologie zum Schutz seiner neuen Entfremdungsarten in Bewegung setzt. Es ist aber dabei wichtig nochmals festzustellen, daß die durch die neue Ökonomie entstandenen Entfremdungen objektiv, ohne einen ökonomischen Umsturz oder zumindest einen radikalen Umbau der ökonomischen Formation objektiv nicht aufzuheben sind. Die Selbstverteidigung des Systems richtet sich also direkt, wenn von den Entfremdungen die Rede ist, vor allem gegen jene Tendenzen, die sich auf ihr subjektives Aufheben im Leben der Einzelmenschen richten. Ausbreiten, Reichtum, Differenziertheit etc. dieser Abwehrbewegungen zeigen, eine wie große gesellschaftliche Bedeutung diese unmittelbar bloß auf das Einzelverhalten einzelner Menschen gerichteten Tendenzen erlangen können. Es handelt sich auch hier nicht darum, daß die Gefahr des Hinüberwachsens einzelmenschlicher Auflehnungen in einen subjektiven Faktor des Widerstands gegen das System als solches bewußt erkannt und entsprechend ideologisch widerlegt werden sollte. Auch hier tun die Menschen von gesellschaftlicher Notwendigkeit getrieben anderes und zuweilen mehr als ihre bewußten Absichten inhaltlich direkt enthalten. Die ideologische Macht der herrschenden Klasse, die Tatsache, daß in jeder Gesellschaft aus der ökonomisch-politischen Herrschaft eine, zumindest, quantitativ organisatorisch dominierende Vorherrschaft der ihr dienenden Ideologie entspringt, bewahrheitet sich dabei desto mehr, je spontaner, überzeugter solche Ideologien ihrem subjektiven Ursprung nach sind.

Jedoch gerade diese Art ihrer spontanen Genesis zeigt ihre Grenzen innerhalb der ideologischen Dynamik der Gesamtgesellschaft auf. Daß die Ideologen jener Gesellschaftsschichten, die mit dem status quo mehr oder weniger unzufrieden sind, auch in solchen Fragen mehr oder weniger klar in Opposition stehen, ist eine Selbstverständlichkeit. Aus unseren bisherigen Darlegungen geht es klar hervor, daß in solchen vorwiegend ökonomischen, sozialen und politischen Kritiken des herrschenden Systems auch die von ihr geschaffenen Entfremdungen mitenthalten sind und so darin eine gewisse Rolle spielen, freilich vorwiegend im Kontext jener objektiven Fragen, die klassenmäßig von dringlichster Bedeutung sind. Die Hauptwirkung der das System verteidigenden Ideologen auf die oft mehr oder



manifesto de modo inconsciente. Nossas exposições posteriores mostrarão que o presente patamar de desenvolvimento do capitalismo tem tirado de circulação essa imagem intimidadora. A ordenação da vida cotidiana tornou-se por demais empresarial para tanto. Claro, essa transformação mostra-se apenas negativamente; a vida cotidiana manipulada tem de valer de agora em diante ideologicamente como um mundo da liberdade na individualidade.

Não é aqui possível nem mesmo apenas indicar toda a abundância de complicadas tentativas de solução que a ideologia defensora do capitalismo põe em movimento para a proteção dos novos tipos de alienação. É todavia com isso importante uma vez mais constatar que objetivamente não são superáveis as alienações que surgem através da nova economia sem uma derrubada econômica ou, ao menos, uma radical renovação da formação econômica. A autodefesa do sistema dirige-se, portanto, diretamente, quando é falado de alienações, antes de tudo contra aquelas tendências que se dirigem à sua superação subjetiva na vida dos seres humanos singulares. Difusão, riqueza, diversidade, etc., desses movimentos de defesa mostram quão grande significado social podem alcançar essas tendências imediatamente dirigidas meramente ao comportamento singular dos seres humanos singulares. Não se trata aqui de que o perigo do crescimento para além das rebeliões dos seres humanos singulares em um fator subjetivo de resistência contra o sistema enquanto tal seja conscientemente reconhecido e, correspondentemente, deva ser refutado. Também aqui os seres humanos, levados por necessidade social, fazem diferentemente e, por vezes, mais do que diretamente contêm conteudisticamente suas intenções conscientes. O poder ideológico da classe dominante, o fato de que em toda sociedade brota, a partir do poder político-econômico, uma supremacia ao menos quantitativamente organizacionalmente dominante da ideologia que o serve, confirma-se tanto mais quanto mais espontâneas, convictas, são tais ideologias de acordo com sua origem subjetiva.

Todavia, justamente esse tipo de sua gênese espontânea mostra seus limites no interior da dinâmica ideológica da sociedade como um todo. Que os ideólogos daqueles estratos sociais que estão mais ou menos insatisfeitos com o *status quo* também se colocam em tais questões mais ou menos claramente em oposição, é uma obviedade. A partir de nossas exposições até aqui resulta claro que em tais críticas prevalentemente econômicas, sociais e políticas do sistema dominante também estão incluídas as alienações por ele criadas e, portanto, que nele desempenham um certo papel, claro que, prevalentemente, no contexto daquelas questões objetivas que são de significado mais urgente em termos de classe. O principal efeito dos ideólogos defensores do sistema sobre as oposições, com frequência

weniger unklaren Oppositionen besteht vor allem darin, daß sie vor der Erkenntnis der fundamental realen Grundtatsachen der Gesellschaft ablenken, ihnen die eigenen Denkschemata als Schranken aufdrängen und sie aus solchen — keineswegs immer bewußt herbeigeführten — Abwegen dazu veranlassen, sich ausschließlich auf den Einzelmenschen in seiner, scheinbar, isolierten Aufsichselbstgestelltheit, also in seiner als unaufhebbar fixierten Partikularität zu konzentrieren. In diesem indirekten Beeinflussen der Kritik erweist sich die Ideologie der herrschenden Klasse zumindest ebenso eindeutig klar als die herrschende wie in ihren direkten geistigen Stellungnahmen. Diese indirekten Wirkungen, deren Hauptgebiet für die ideologische Verteidigung der neuen Entfremdungen darin besteht, daß die Auflehnung gegen sie auf die seinsmäßig völlig aussichtslosen Revolten der vereinzelt partikularen Menschen beschränkt bleibt, verstärkten sich noch dadurch, daß die herrschende Ideologie einerseits einen Einfluß auf ihren Hauptgegner, auf die Anhängerschaft des Marxismus auszuüben imstande war (Revisionsbewegungen verschiedenster Art) und daß sie andererseits bestimmte Elemente des Marxismus mit entsprechenden Uminterpretierungen in ihre Wissenschaft und Weltanschauung einbaute[992], wodurch die bereits geschilderten Tendenzen ein wirksames, anscheinend vertiefteres exakteres Fundament zu erhalten schienen.

Man sieht, die äußerste Kompliziertheit und Widersprüchlichkeit der ideologischen Wirkungen und Gegenwirkungen entspringt gerade aus dem unteleologischen Charakter lebendig bewegter gesellschaftlicher Gebilde. Angefangen mit der unaufhebbaren Bipolarität eines jeden hier möglichen Komplexes (die Dynamik seiner eigenen Totalität auf dem einen, die der ihn bildenden Einzelmenschen auf dem anderen Pole) bis zur ökonomisch-historisch bestimmten Klassenstruktur und ihrer Dynamik, wobei diese Bipolarität ebenfalls wirksam bleibt, gibt es in der gesamten Gesellschaft unendlich vielfältige Reaktionen auf ihren ökonomischen Reproduktionsprozeß und erst deren sehr komplizierte Kreuzungen, Zusammenfassungen, Wechselwirkungen etc. ergeben ein einigermaßen zuverlässiges Bild über die Grundtendenzen der ideologischen Bewegung einer Entwicklungsstufe. Hier ist natürlich nicht der Ort für eine eingehende Analyse des 19. Jahrhunderts. Wir wollen nur — wegen ihrer prinzipiell großen, aber zumeist unterschätzten Bedeutung — kurz auf das Problem der Kunst als Ideologie hinweisen. Es ist klar, daß ihre Grundrichtung seit der Renaissance, bis zur französischen Revolution von der ökonomisch-sozialen Aufwärtsbewegung des

992 {Nota da tradução} Aqui a edição de Benseller indica a existência de uma anotação no manuscrito que não pôde ser por nós encontrada (manuscrito, p.1324.): »In der Handschrift steht noch: ›(z. B. schon die deutsche Soziologie von Toennies über M. Weber, Sombart etc. bis Simmel).‹« »(No manuscrito, encontra-se ainda: ›(p. ex., já a sociologia alemã de Toennies a Weber, Sombart, etc., até Simmel)‹.« Scarponi incorpora essa passagem ao texto (p.749), Morbois a mantém como nota (p.486), também Chicote (p.235), bem como Schneider (p.772). Como explicar esta diferença entre Benseler e Scarponi: dois manuscritos?



mais ou menos vagas, está antes de tudo em que para desviarem o conhecimento dos fatos básicos reais fundamentais da sociedade, impõem a esta os próprios esquemas de pensamento como limites e a partir de tais desvios — de maneira alguma sempre conscientemente causados — arranjam para que se concentrem exclusivamente sobre o ser humano singular em seu aparente, isolado auto-posicionalidade-sobre-si-mesmo[993], portanto em sua particularidade (*Partikularität*) inexoravelmente fixada. Nessa influência indireta da crítica, mostra-se a ideologia da classe dominante ao menos tão obviamente clara como ideologia dominante quanto em suas diretas tomadas de posição espirituais. Esses efeitos indiretos, cuja esfera principal para a defesa das novas alienações consiste em que a rebelião contra elas permanece limitada a revoltas, ontologicamente totalmente inviáveis, do isolado ser humano particular (*partikularen*), ainda se intensificam através de que a ideologia dominante, por um lado, era capaz de exercer uma influência sobre seu principal oponente, sobre os seguidores do marxismo (movimentos revisionistas dos mais diferentes tipos) e de que, por outro lado, insere determinados elementos do marxismo, com as correspondentes reinterpretações, em sua ciência e concepção de mundo, através do que as tendências já descritas aparentam adquirir um fundamento efetivo, aparentemente mais profundamente exato.

Vê-se que a extrema complicação e contraditoriedade dos efeitos e contra-efeitos ideológicos brota justamente do caráter não-teleológico da formação social vivamente movida. A começar com a inexorável bipolaridade de todo complexo aqui possível (a dinâmica de sua própria totalidade em um polo e, no outro, a dos seres humanos singulares que o constituem) até a estrutura de classe determinada histórico-economicamente e sua dinâmica, em que essa bipolaridade igualmente permanece operante, há na sociedade como um todo reações infinitamente variadas ao seu processo de reprodução econômica e apenas as suas interseções, sínteses, interações, etc., muito complicadas dão uma imagem razoavelmente confiável sobre as tendências fundamentais do movimento ideológico em um patamar de desenvolvimento. Aqui, naturalmente, não é o lugar para uma análise detalhada do século 19. Queremos apenas brevemente apontar — devido ao seu, por princípio, grande significado, mas na maior parte das vezes subestimado — o problema da arte como ideologia. É claro que sua direção fundamental, desde o Renascimento até a Revolução Francesa, foi suportada pelo movimento socioeconômico ascendente da

993 {Nota da tradução} »Aufsichselbstgestelltheit« não é de tradução simples. As opções foram diversificadas. Chicote (p.235) optou por »aparente y aislada autonomia«; Schneider (p.771), por »dependência de si mesmo aparentemente isolada«; Morbois (p.486), por »sur l'individudans son indépendence aparente« e Scarponi (p.748) »sull'individuo nella sua autonomia, in apparenza«. A notar que a interpretação de Schneider (»dependência«) destoa das outras (»autonomia« ou »indépendence«).

Bürgertums getragen wurde, daß mit dem Abschluß der großen Revolution eine neue Periode eintrat, deren entscheidende Wesenszüge wir hier kurz betrachten müssen, schon weil sie einen sehr scharfen — oft mißverstandenen, zumeist falsch beurteilten — Gegensatz zum gegenwärtigen Stand der Dinge, der noch behandelt werden soll, zeigen.

Über die Ungunst dieser Umstände für die richtige Entfaltung des Künstlerischen wurde bereits gesprochen. Wir lassen dabei alles beiseite, was von akademischen, oder romantisch antikapitalistischen Gesichtspunkten darüber geäußert wurde. Schon unsere Skizze der ideologischen Entwicklung zeigt, wie ein noch wichtigeres ungünstiges Moment wirksam war: die generelle Tendenz, alle Probleme des Menschseins auf das Niveau der Partikularität herabzudrücken. (Die vielfältigen und einflußreichen naturalistischen Strömungen in der Kunst finden darin weitgehend eine geistige-ästhetische Begründung.) Es ist aber bemerkenswert, daß die große Kunst des 19. Jahrhunderts sich in ihren Spitzenleistungen gegen all diese Ungunst der Verhältnisse doch durchgesetzt hat. Von Beethoven bis Mussorgski und dem späten Liszt, von Constable bis Cézanne und Van Gogh, von Goethe bis Tschechow erstrecken sich Gipfelketten von großen Kunstwerken, die bei allen geistigen wie ästhetischen Differenzen, ja Gegensätzen, eines gemeinsam haben: ein leidenschaftliches Ankämpfen gegen Entfremdung des Menschen. Während die bürgerliche Philosophie seit der Auflösung des Hegelianismus, seit dem Auftreten der Marxschen Weltanschauung sich immer mehr (trotz Scheinoppositionen) der allgemein herrschenden Ideologie im wesentlichen anpaßt, ist in der Kunst die Revolte gegen die Entfremdungen, ihre geistige Entlarvung unausrottbar geblieben. Ein unmittelbares — und auch über die bloße Unmittelbarkeit hinausführendes — für die Kunst sonst ungünstiges Moment in ihrem gesellschaftlichen Funktionieren ermöglicht diesen Guerillakrieg gegen die Entfremdung: die Änderung in der Art des unmittelbar leitenden oder hemmenden Drucks der Gesellschaft auf das Entstehen der einzelnen Kunstwerke, auf das Schaffen der einzelnen Künstler. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bringen diese Tendenzen, wie wir gesehen haben, eine Ideologie des rein auf sich selbst gestellten, in der Gesellschaft fremd und einsam gewordenen Künstlers hervor und damit die Reduktion der künstlerischen Gestaltung auf die Wiedergabe des partikularen Menschen und seiner Welt.

Indessen kann aber die Doppelseitigkeit der gesellschaftlichen Tendenzen, ihre natürliche Wirksamkeit, die Einzelmenschen vor teleologische Entscheidungen zu stellen, auch ganz entgegengesetzt gerichtete Folgen zeitigen. Und das verwirklichte sich in der Kunst des 19. Jahrhunderts. Ihr Wesen als Kunst bleibt, indem ihre Gestaltungen zwar zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte



burguesia, que, com a conclusão da grande revolução, adentra um novo período, cujos traços essenciais decisivos temos aqui de considerar brevemente, já porque eles mostram uma oposição muito aguda — com frequência mal-entendida, na maior parte das vezes falsamente avaliada — para com o estado das coisas presente, que ainda deve ser tratado.

Sobre o desfavor dessas circunstâncias para o desdobramento correto do artístico, já foi falado. Deixamos assim de lado tudo o que sobre isso foi expresso do ponto de vista acadêmico ou anticapitalista romântico. Já nosso esboço do desenvolvimento ideológico mostra como um momento desfavorável ainda mais importante era operante: a tendência geral a rebaixar todos os problemas do ser-humano ao nível da particularidade (*Partikularität*). (As variadas e influentes correntes naturalistas encontram amplamente nisso uma fundamentação estético-espiritual.) É digno de nota que a grande arte do século 19 se impôs, em suas notáveis realizações, contra todo esse desfavorável das relações. De Beethoven até Mussorgski e, então, o Liszt tardio, de Constable até Cézanne e Van Gogh, de Goethe até Tchekhov se estende a cadeia de cumes de grandes obras de arte que, por todas as suas diferenças espirituais bem como estéticas, mesmo oposições, têm algo em comum: uma apaixonada luta contra a alienação do ser humano. Enquanto a filosofia burguesa desde a dissolução do hegelianismo, desde a aparição da concepção de mundo marxiana, em essência se adapta sempre mais (a despeito de oposições aparentes) à ideologia dominante geral, é na arte que permaneceu irradicável a revolta contra as alienações, o desmascaramento espiritual delas. Um momento imediato — e que também conduz para além da mera imediaticidade —, com frequência desfavorável para a arte em seu funcionamento social possibilita essa guerra de guerrilha contra a alienação: a alteração no tipo de imediata pressão condutora ou inibidora da sociedade sobre o surgir das obras de arte singulares, sobre o criar dos artistas singulares. Na enorme maioria dos casos essas tendências produzem, como vimos, uma ideologia do artista tornado estranho e solitário na sociedade, posto puramente sobre si próprio e, com isso, a redução da criação artística à descrição do ser humano particular (*partikularen*) e de seu mundo.

Apesar de tudo, essa duplicidade das tendências sociais, sua efetividade natural, que põe os seres humanos singulares ante decisões teleológicas singulares, pode, todavia, também produzir consequências dirigidas totalmente ao oposto. E isso se realizou na arte do século 19. Sua essência como arte permanece na medida em que suas criações são de fato induzidas ao dirimir

bestimmt sind, daß sie aber, im Gegensatz zu den auf unmittelbare Wirksamkeit eingestellten Ideologien nicht darin aufgehen müssen, teleologische Setzungen unmittelbar praktisch auszulösen, schafft für sie einen weiten Möglichkeitsspielraum der Wirkungen auf die Rezeptivität der Menschen, der eben — unter den sonst ungünstigsten Umständen — die leidenschaftliche und tiefe Kritik einer jeden wesentlichen Entfremdung freigibt. So sehr also der Künstler, wie jeder Mensch, zwar ideologisch von seiner ökonomisch-klassenmäßigen Basis bestimmt ist, kann er sich, wie abstrakt gesehen jeder Mensch, auch kritisch gegen diese wenden. Die eben angedeutete Wirkungsweise der Kunst, die ihr zugrunde liegende, konkrete, vom Menschen ausgehende und im Menschen wurzelnde Gestaltungsart, schafft einen äußerst konkreten Möglichkeitsspielraum für den Widerstand gegen die jeweils herrschenden Entfremdungen. Da die Kunst, die gezwungen ist, diesen Gegensatz als Gegensatz nicht theoretisch zu formulieren, da es für sie ausreicht, Menschenbilder zu schaffen, die sich anders, entgegengesetzt bewegen als der normale Durchschnitt, ist dieser Spielraum weit größer, qualitativ freier als bei irgendeiner anderen Ausdrucksweise, gerade die allgemeine Lage, das Wesen des Menschen betreffend. Der Künstler stellt so nicht eine bestimmte formulierte Ideologie einer anderen, ebenfalls bestimmt formulierten gegenüber, sondern konfrontiert »bloß« den seine Partikularität überwindenden, gegen seine Entfremdungen sich wehrenden Menschen mit anderen Menschen, mit deren Lebensführung, mit deren Ideologie. Mit diesem gestaltenden Appell an den über die eigene Partikularität hinausstrebenden Menschen kann die Kunst unter Umständen zum Vorkämpfer der Gattungsmäßigkeit für sich werden, ohne den Zwang einer — direkt ausgesprochenen — politischen oder sozialen oppositionellen Ideologie. Sie verwirklicht damit etwas, das ohne sie weitgehend unausgesprochen geblieben wäre; sie verwirklicht jedoch dabei immer etwas, das als Möglichkeit in jeder Alternativentscheidung eines jeden Menschen, zumeist ihm selbst verborgen, latent enthalten sein könnte.

Marx und Engels haben diese Möglichkeit, wie wir gesehen haben, früh erkannt. Es handelt sich allerdings in ihren derartigen Äußerungen stets um Gelegenheitsaussprüche über eine prinzipiell hochwichtige Sache. Darum wird überall bloß das Zentralproblem: Möglichkeit einer bedeutenden ideologischen Äußerung, die der klassenmäßigen ideologischen Grundrichtung ihres Autors strikt widerspricht, betont. Das ist vom Standpunkt der Ideologienlehre des Marxismus etwas zugleich Paradoxes und Fundamentales. Hier kommt es nur darauf an, daraus die notwendigen Folgerungen für die Rolle der Kunst im Kampf gegen die Entfremdung zu ziehen, weshalb auch das Problem hier weiter konkretisiert werden muß. Man denke an Tolstoi. Sein Kampf gegen die Entfremdung ist bekannt; weder



de conflitos sociais, que elas, todavia, em oposição às ideologias ajustadas à eficácia imediata, não têm de ser envolvidas no desencadear de posições teleológicas imediatamente práticas, e cria para elas um amplo espaço de manobra de possibilidade dos efeitos sobre a receptividade dos seres humanos, o que justamente libera — sob circunstâncias de outro modo desfavoráveis — a crítica apaixonada e profunda de cada alienação essencial. Portanto, por mais que o artista, como todo ser humano, esteja de fato determinado por sua base de classe-econômica, pode se voltar criticamente contra ela, como, visto abstratamente, todo ser humano. O modo de operar da arte, há pouco indicado, o concreto tipo de configuração que está em sua base, que parte do ser humano e no ser humano se enraíza, cria um espaço de manobra de possibilidade extremamente concreto para a resistência contra as alienações então dominantes. Que a arte é forçada a formular não teoricamente essa oposição como oposição, que para ela basta criar figuras humanas que se movem diferentes, ao contrário, do que a média normal, esse espaço de manobra é amplamente maior, qualitativamente mais livre que em qualquer outro modo de expressão e isso justamente no que concerne à situação geral, à essência do ser humano. O artista não confronta uma determinada ideologia formulada a uma outra, igualmente determinadamente formulada, mas »meramente« confronta um ser humano que ultrapassa sua particularidade (*Partikularität*), que se defende contra suas alienações com outros seres humanos, com seu modo de vida, com sua ideologia. Com esse figurado apelo ao ser humano que almeja para além de sua própria particularidade (*Partikularität*), pode a arte, sob circunstâncias, tornar-se pioneira da generidade para si, sem o constrangimento de uma ideologia opositora — diretamente manifestada — política ou social. Ela, com isso, realiza algo que sem ela teria permanecido amplamente não-dito; ela realiza, todavia, algo que sempre poderia estar contido latentemente em cada decisão alternativa de cada ser humano, na maior parte das vezes velado dele próprio.

Marx e Engels, como vimos, cedo reconheceram essa possibilidade. Tratase, todavia, sempre de comentários pontuais sobre um assunto em princípio altamente importante. É por isso que é sempre meramente realçado o problema central: a possibilidade de uma expressão ideológica significativa que estritamente contradiga a direção ideológica fundamental de classe de seu autor. Isso, do ponto de vista da teoria da ideologia do marxismo, é algo ao mesmo tempo paradoxal e fundamental. Aqui nos interessa, disso, apenas tirar as conclusões necessárias para extrair o papel da arte na luta contra a alienação; por isso também o problema deve aqui ser mais amplamente concretizado. Pense-se em Tolstói. Sua luta contra a alienação é conhecida; nem

früher noch später erhielt diese einen derart abschreckenden und zum Kampf aufrüttelnden Ausdruck wie etwa im »Tod des Iwan Iljitsch«. Aber Tolstoi bekämpft weltanschaulich die Entfremdung in der Zivilisation vom Standpunkt einer Ethik der bäuerlich-plebejisch ausgelegten Bergpredigt. So mußte auch seine Opposition sektenhaft-religiös die Gattungsmäßigkeit an sich verachtungsvoll überspringen, bei den unfruchtbaren Antinomien solcher ideologischen Positionen stehenbleiben. Das geschieht auch stets in seinen direkt weltanschaulichen Äußerungen. Wenn er aber etwa, schon relativ früh, die Bekehrung des Pierre Besuchow (in »Krieg und Frieden«) durch das Zusammenleben mit dem Bauern, Platon Karajatew, in dessen Gestalt die tolstoische evangelische Utopie zur Gestalt wurde, darstellt, schildert er dessen Umschwung als den Weg eines tief unzufriedenen, aber doch parasitär gebliebenen Aristokraten zu einem geistigen Vorbereiter der dekabristischen Revolte. Und wenn ihn seine Frau plötzlich fragt: würde Platon Karajatew ihm jetzt zustimmen, antwortet er nach kurzem Nachdenken mit einem entschiedenen Nein. Hier ist, innerhalb der rebellischreligiösen Weltanschauung Tolstois der Engelsche »Sieg des Realismus« eingetreten: ungewollt, ja in direkten Aussagen verurteilt, entsteigt beim Gestalter Tolstoi der seine Entfremdung überwindende Mensch aus dem Kampf gegen die bloße Gattungsmäßigkeit an sich, um diese in ein Fürsichsein zu verwandeln. Und wer lesen kann, wird sehen, wie auch in der späten »Auferstehung« die wirkliche Bekehrung der Maslowa zum unentfremdeten Leben nicht von dem noch immer geliebten Nechljudow vollbracht wird, sondern von den ebenfalls verbannten Revolutionären, mit denen sie seine Fürsorge zusammengebracht hat. Und im posthumen Dramenfragment, »Das Licht leuchtet in der Finsternis«, erfolgt sogar eine Kritik des wirklichen Lebens selbst an seiner eigenen Weltanschauung, an der menschlichen Sackgasse, in die sie führen muß. Ein ähnlicher — freilich bei jedem großen Künstler verschiedener — Kampf ließe sich nicht nur bei Tolstoi nachweisen.

Es kommt hier nicht auf Tolstoi, auch nicht direkt auf das Ästhetische an. Es sollte nur gezeigt werden, wie elementar die große Kunst, wenn sie große Kunst bleiben will, sich unter den ungünstigsten Verhältnissen Bahn brechen kann, wie sie mit gesellschaftlich elementarer Notwendigkeit die erstarrtesten Fetische der Entfremdung — für das Individuum auf dem Niveau der eigenen Lebensführung und deren Ideologie — zu zerschlagen befähigt ist. Die grundlegende Tatsache des gesellschaftlichen Lebens, daß das fruchtbare Konfrontiertwerden mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, sein Erblicken und Erfassen zur echten Praxis führt — »sie wissen das nicht, aber sie tun es« sagt Marx —, wiederholt sich hier auf der höchsten Ebene des ideologischen Befreiungskampfes, des Kampfs um das



antes nem após recebeu uma expressão de tal modo espantosa e instigadora para a luta como em »A morte de Ivan Ilitch«. Mas Tolstói combate a alienação na civilização no plano da concepção de mundo (*weltanschaulich*), do ponto de vista de uma ética do Sermão da Montanha, interpretado plebeia-camponesamente. Portanto, também sua oposição religioso-sectária tinha de saltar com desdém a generidade em si e se deter nas antinomias infecundas de tais posições ideológicas. Isso ocorre também sempre em seus comentários diretamente concernentes à concepção de mundo. Quanto, todavia, ao apresentar, já relativamente cedo, a conversão de Pierre Bezukov (em »Guerra e Paz«) através da vida em comum com o camponês Platão Karajatev, em cuja figura torna-se figura a utopia evangélica tolstoiana, descreve essa mudança radical como a via de um aristocrata profundamente insatisfeito, porém que permanece parasitário, a um pioneiro intelectual da revolta dezembrista. E quando sua esposa de pronto lhe pergunta: estaria Platão Karajatev com ele agora de acordo, responde ele, após breve consideração, com um decidido não. Aqui adentrou, no interior da concepção de mundo religiosa-rebelde de Tolstói, a »vitória do realismo« de Engels: inintencionalmente, mesmo condenado em declarações diretas, emerge no Tolstói criador o ser humano que ultrapassa sua alienação a partir da luta contra a mera generidade em si e a transforma em um ser-para-si. E quem puder ler, verá como mesmo na tardia »Ressureição« a real conversão de Maslova para uma vida não alienada não é alcançada pelo ainda amado Nekliudov, mas pelos revolucionários igualmente banidos, com os quais ela se acercou com seus cuidados. E no fragmento póstumo do drama »A luz brilha na escuridão«, tem até mesmo lugar uma crítica da vida real enquanto tal em sua própria concepção de mundo, do beco sem saída humano a que ela tem de conduzir. Uma luta similar — claro, diferente em cada grande artista — pode-se comprovar não apenas em Tolstói.

Aqui não importa Tolstói, nem diretamente também o estético. Teve apenas de ser mostrado quão elementar a grande arte, quando ela quer permanecer grande arte, pode abrir caminhos sob condições desfavoráveis, o quão é capaz, com necessidade social elementar, de despedaçar os mais petrificados fetiches da alienação e sua ideologia — para o indivíduo a partir do nível de seu próprio modo de vida e ideologia. O fato fundamental da vida social, de que o tornar-se-confronto fecundo com o próprio ser social, seu divisar e apreender, conduz à práxis autêntica — »não sabem, mas o fazem«, diz Marx — repete-se aqui no plano mais elevado da luta ideológica pela libertação, a luta para

Menschwerden des Menschen in seiner Gattungsmäßigkeit für sich. Natürlich kann man die beiden Bewegungen nicht »soziologisch« auf denselben Nenner bringen. Die höchst ähnliche Struktur jedoch — trotz aller Verschiedenheiten, die bis zur Gegensätzlichkeit gehen — ist ein Anzeichen eben dafür, wie fundamental der teleologische Charakter der Arbeit, der menschlichen Praxis und die damit untrennbar verbundene Konfrontation mit dem Sein in seiner wahren Gestalt ist, obwohl, wie wir gesehen haben, die Konfrontationen im Stoffwechsel mit der Natur eine sehr verschiedene Struktur, Dynamik etc. haben, wie bei den rein gesellschaftlichen Tatbeständen. Wo das Austragen der Konflikte aufhört unmittelbar praktisch zu sein, können diese hier geschilderten Komplexe in den Vordergrund treten. Sie sind zwar in allen eigentlichen und wesentlichen praktischen Entscheidungen latent enthalten und können unter Umständen, z. B. in revolutionären Umwälzungen mit explosiver Kraft zu Tage treten, sie sind hier jedoch durchschnittlich den alltäglich praktischen Fragen und Antworten untergeordnet. Ihre Wirksamkeit als Komponente beweist jedoch, daß sie aus dem gesellschaftlichen Sein entsprungen und dessen Fortschreiten zu befördern (oder zu hemmen) berufen sind. Die Gattungsmäßigkeit für sich auf dem einen Pol und der nicht mehr bloß partikulare, seine Partikularität (und mit ihr seine Entfremdung) überwindende Mensch auf dem anderen, sind also gesellschaftliche Realitäten, keine bloß ideologisch-utopischen Denkgebilde.

Und die wichtige Tatsache, die auf dem höchsten ideologischen Niveau, auf dem der Kunst Marx, Engels und Lenin analysiert haben: die Konfrontation der aus der vorhandenen Beschaffenheit der Gesellschaft entstammenden Lebensweisen und Ideologien mit dem gesellschaftlichen Sein selbst, so wie es wirklich ist, das Zerschellen der unwahren Ideologien an dessen Realität, die Fruchtbarkeit solcher Zusammenbrüche für die richtige Erkenntnis der Wirklichkeit bis hinauf zu jener Gattungsmäßigkeit für sich, die sich aus ihr jeweils erheben kann, ist nicht auf die Kunst als hohe Form der Ideologie beschränkt. Im Gegenteil. Sie kann durch sie nur darum weite und tiefe Wirkungen auslösen, weil ihre real-menschlichen Grundlagen zerstreut, ohne Objektivationen, ohne ein hohes Niveau der Fragestellung erreichen zu können und zu müssen, im Alltagsleben die Lebensführung mancher Einzelmenschen zuweilen grundlegend verändernd, zuweilen ohne jede Folge verschwindend, immer wieder auftauchen. Sie können sich aber ebenfalls quantitativ und qualitativ zu einer praktisch-gesellschaftlich relevanten Strömung entfalten. Auch hier handelt es sich um die Konfrontation des bis dahin spontan geführten eigenen Lebens mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit die dann den Menschen die Nichtgkeit[994], seiner spontanen Unmittelbarkeit in der Praxis selbst, in der auf sie aufgebauten, sie begründenden Ideologie oder in beiden aufzeigt und

994 {Nota da tradução} Em Benseler, lê-se » Wichtigkeit« (corrigido segundo o manuscrito p.1330). Provavelmente um erro na edição, pois em Scarponi (p.754) encontramos »nullità«. Schneider (p.776), Morbois (p.491) e Chicote (p.241) seguiram Benseler.



o tornar-se-humano dos seres humanos em sua generidade para si. Naturalmente, não se pode »sociologicamente« reduzir ambos os movimentos ao mesmo denominador. A estrutura altamente similar, contudo — a despeito de todas as diferenças que vão até a opositividade —, é uma indicação justamente do quão fundamental é o caráter teleológico do trabalho, a práxis humana e a confrontação, com isso inseparavelmente ligada, com o ser em sua verdadeira forma, embora, como vimos, as confrontações no metabolismo com a natureza tenham uma estrutura, dinâmica, etc., muito diferente que nos estados de fato puramente sociais. Onde o dirimir dos conflitos cessa de ser imediatamente prático, esses complexos aqui descritos podem adentrar ao primeiro plano. Eles de fato estão contidos latentemente em todas as decisões próprias e essencialmente práticas e podem, sob circunstâncias, p. ex., em levantes revolucionários, vir à luz do dia com força explosiva; aqui, todavia, são eles, na média, subordinados às questões e respostas práticas cotidianas. Sua operatividade como componente comprova, todavia, que eles brotam do ser social e são convocados a promover (ou inibir) o seu progresso. A generidade para si em um polo e o ser humano não mais meramente particular (*partikulare*), que ultrapassando sua particularidade (*Partikularität*) no outro, são, portanto, realidades sociais, não meramente criações utópico-ideológicas do pensamento.

E o importante fato, em seu nível ideológico o mais elevado, que Marx, Engels e Lenin analisaram: a confrontação dos modos de vida e das ideologias que descendem das qualidades existentes da sociedade, com o próprio ser social tal como ele realmente é, o desmoronar das ideologias inverídicas ante essa realidade, a fertilidade de tais colapsos para o conhecimento correto da realidade até acima, até à generidade para si, que então pode dela se elevar, não é limitada à arte enquanto forma elevada da ideologia. Ao contrário. Ela apenas pode desencadear efeitos amplos e profundos através dela porque suas bases humano-reais dispersas, sem objetivações, sem poder e sem ter de alcançar um alto nível de colocação de questão, emergem seguidamente para, na vida cotidiana, ocasionalmente alterar fundamentalmente o modo de vida de muitos seres humanos singulares, ocasionalmente para desaparecer sem qualquer consequência. Elas podem, contudo, igualmente se desdobrar, quantitativa e qualitativamente, em uma relevante corrente sociopráticа. Também aqui trata-se de uma confrontação da própria vida, até aqui espontaneamente dirigida, com a realidade social, que então mostra ao ser humano na própria práxis, na qual ela constrói a ideologia que a fundamenta, ou em ambas, a nulidade de sua imediaticidade espontânea

seiner Aktivität eine Richtung auf Überwindung der eigenen Partikularität, auf die der damit verbundenen Entfremdungen gibt. Wenn politische oder soziale Bewegungen sich zum radikalen Pathos gründlicher Veränderungen zu erheben und damit Wellen von begeisterter Hingabe in den Menschen auszulösen imstande sind, so liegt dem zumeist ein Sichzusammenballen derartiger Einzelakte zu einem Moment des subjektiven Faktors zugrunde, das praktisch gewordene Inwirksamkeittreten der jeweils höchsten Möglichkeiten der menschlichen Gattungsmäßigkeit auf dem Pole des individuellen Menschenlebens. Die marxistische Analyse der Entfremdung muß also, um ihr Phänomen angemessen erfassen zu können, stets gleichzeitig dessen bewußt sein, daß die Entfremdungen einerseits Produkte objektiver ökonomischer Gesetze je einer Formation sind, die also nur durch die objektive — spontane oder bewußte — Aktivität der gesellschaftlichen Kräfte vernichtet werden können, daß aber andererseits der Kampf der einzelnen Menschen, ihre eigenen persönlichen Entfremdungen aufzuheben, keine bloß gesellschaftlich irrelevante einzelpersönliche Aktivität bleiben muß, sondern eine, deren — potentieller — Einfluß auf die gesamtgesellschaftliche Bewegung unter bestimmten Bedingungen ein beträchtliches objektives Gewicht erlangen kann.

Diese allgemein methodologische Feststellung hat für die marxistische Beurteilung der Gegenwart eine große Bedeutung. Denn einerseits hat das Problem der Entfremdung — und zwar gerade in seiner direkten, offen ausgesprochenen Form — noch nie eine solche Verbreitung erreicht, andererseits gab es kaum eine Periode der hochentfalteten Gesellschaftlichkeit, in der die echte, die praktische Auflehnung gegen das herrschende ökonomische System und gegen ihre Ideologie so schwach und uneffektiv gewesen wäre wie gerade in der jüngsten Vergangenheit. Über die allgemeinsten Züge des herrschenden Kapitalismus haben wir bereits wiederholt gesprochen. Es reicht also aus, seine für uns wichtigsten, hervorstechendsten, spezifischsten Eigentümlichkeiten kurz anzudeuten: die Ausdehnung der großkapitalistischen Produktion auf das gesamte Gebiet der Konsumtion und der Dienste, wodurch diese in einem ganz anderen, direkten, dirigiert aktiv wirkenden Sinn das Alltagsleben der meisten Menschen intensiver beeinflussen, als dies in früheren Wirtschaftsformen je möglich war. Natürlich mußten die ökonomisch verursachten radikalen Privationen früherer Zeiten auf das Empfinden und Denken, Wollen und Handeln von Menschenmassen stark einwirken. Aber gerade die Unmittelbarkeit, die Positivität, mit der diese Tendenzen gegenwärtig die gesamte Lebensführung eines jeden Alltagsmenschen durchdringen, erweist sich früheren Zeiten gegenüber als etwas qualitativ Neues: es gibt hier äußerst selten ein Entrinnen, ja selbst ein Ausweichen. Für die werktätigen Massen erschien früher die Konsumtion in einer wesentlich privativen Form, als



e dá à sua atividade uma direção a partir da ultrapassagem da própria particularidade (*Partikularität*), das alienações com esta atadas. Quando movimentos políticos ou sociais se elevam ao *pathos* radical de alterações exaustivas e, com isso, são capazes de desencadear nos seres humanos ondas de entusiasmada abnegação, na maior parte têm em sua raiz uma visível concentração de tais atos singulares em um momento do fator subjetivo, o entrar-em-operatividade das possibilidades então mais elevadas da generidade humana no polo da vida do ser humano individual. A análise marxista da alienação deve, portanto, para poder apreender adequadamente o seu fenômeno, ser simultaneamente sempre consciente de que as alienações, por um lado, são produtos das leis econômicas objetivas de cada formação, que apenas podem ser destruídas através da atividade — espontânea ou consciente — de forças sociais que, todavia, por outro lado, a luta dos seres humanos singulares para superar suas próprias alienações pessoais não deve permanecer mera atividade unipessoal socialmente irrelevante, mas uma, cuja influência — potencial — sobre o movimento social como um todo pode obter, sob determinadas condições, um considerável peso objetivo.

Esta constatação metodológica geral tem um grande significado para a avaliação marxista do presente. Pois, por um lado, o problema da alienação — a saber, precisamente em sua forma direta, aberta, manifesta — ainda não alcançou jamais uma tal difusão, por outro lado, não houve nenhum período de socialidade elevadamente desdobrada, no qual a rebelião autêntica, prática, contra o sistema econômico dominante e contra sua ideologia tenha sido tão fraca e ineficaz como justamente no passado recente. Sobre os traços mais gerais do capitalismo dominante, já falamos seguidamente. É suficiente, portanto, indicar brevemente suas características mais importantes, mais proeminentes e específicas: a expansão da grande produção capitalista à esfera do consumo e dos serviços como um todo, com o que esta influencia de maneira toda outra, direta, opera dirigindo ativamente a vida cotidiana da maioria dos seres humanos, mais intensamente do que possível em formas econômicas precedentes. Naturalmente, as privações radicais economicamente provocadas em tempos anteriores tinham efeito intenso sobre o sentir e o pensar, o querer e o agir das massas humanas. Contudo, precisamente a imediaticidade, a positividade, com que essas tendências se impõem presentemente ao modo de vida como um todo de todo cotidiano humano, mostra-se como algo qualitativamente novo em face de tempos anteriores: há aqui, extremamente raro, um escape ou mesmo um desvio. Para as massas que trabalham aparecia, em precedência, o consumo em uma forma essencialmente privativa, como

eine Einschränkung ihrer Lebensmöglichkeiten, gegen die angekämpft werden müßte, während für einen großen Teil heute das Bestreben dominiert, ein als wesentlich positiv gewertetes Lebensniveau weiter zu erhöhen. Eine breite Inanspruchnahme von Diensten ist vollends radikal neu. Das Eindringen neuer bürgerlicher Kategorien wie Prestigekonsumtion ins Leben der Werktätigen ist jedenfalls etwas Neues. Das unmittelbar ökonomische Interesse des Kapitalismus auf den von ihm beherrschten Gebieten der Konsumtion und der Dienste, scheint sich zwar unmittelbar darauf zu beschränken, den Absatz und damit den Profit zu erhöhen. Um jedoch dieses Ziel wirksam durchzusetzen, muß ein Apparat in Gang gebracht werden, der sich nicht mehr bloß mit der sachlichen Anpreisung der Waren begnügt, sondern den Konsumenten immer mehr unter einen moralischen Druck setzt. Die Konsumtion verwandelt sich, nach dem Ausdruck Veblens, immer mehr in eine Sache des Prestiges, des »Image«, das der Mensch dadurch erringt oder bewahrt, was er für seine Konsumtion in Anspruch nimmt. Die Konsumtion wird also — primär und in Massenmaßstab betrachtet — weniger von den wirklichen Bedürfnissen dirigiert, als von jenen, die dazu geeignet scheinen, dem Menschen ein für seine Karriere günstiges »Image« zu geben. Und da, wie wir ebenfalls wissen, diese Entwicklung mit einer Herabsetzung der Arbeitszeit, mit einer Steigerung der Freizeit verbunden ist, richten sich diese Tendenzen ebenfalls nach den oben gezeichneten Bedürfnissen. Indem also der Mensch sein Tun und Lassen im Alltag dem Ausbau seines »Image« unterordnet, muß klarerweise aus einer solchen Erhöhung des Lebensniveaus eine neue Entfremdung, eine Entfremdung sui generis entstehen. Der höhere Lohn löst den niedrigeren, die längere Freizeit die kürzere ab. Aber diese Entwicklung vernichtet einige alte Entfremdungen bloß, indem sie sie durch neugeartete ersetzt.

Wie stets in der Gesellschaft handelt es sich dabei nicht um einen isolierten, auf die Ökonomie beschränkten Prozeß. Das Phänomen der neuen Entfremdungen entsteht infolge einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung. Diese entsprang aus dem Boden der Entfaltung des Kapitalismus und äußerte sich politisch-sozial mit zunehmender Stärke in der wachsenden Gegensätzlichkeit der kapitalistischen Herrschaftsformen (die sogenannte bürgerliche Demokratie mitinbegriffen) zur Demokratie. Nach den bisherigen Analysen genügt es, wenn wir darauf hinweisen, daß die großen Krisen nach dem Ersten Weltkrieg der Bourgeoisie des Westens neue Herrschaftsformen aufzwangen, deren springender Punkt im Sinne der Praxis darin bestand, alle äußeren Formen der Demokratie formell aufzubewahren, sie sowohl gegen Faschismus wie gegen Sozialismus polemisch zu verwerten, sie jedoch durch ihren neuen organisatorischen und ideologischen Inhalt faktisch zu annullieren, indem die Massen von jeder wirklichen Teilnahme



uma restrição de suas possibilidades de vida, contra a qual se teria de combater, enquanto para uma grande parte, hoje, domina a aspiração de elevar mais o nível de vida avaliado como essencialmente positivo. Uma ampla utilização de serviços é completamente radicalmente nova. Em todo o caso, o penetrar de categorias burguesas novas, como prestígio de consumo, na vida dos que trabalham é algo novo. O interesse econômico imediato do capitalismo nas esferas por ele dominadas do consumo e dos serviços parece de fato, imediatamente, limitar-se à elevar a venda e, com isso, o lucro. Todavia, para impor efetivamente essa finalidade, tem de ser posto em andamento um aparato que não mais se satisfaz com o elogio coisal das mercadorias, mas que põe os consumidores sempre mais sob uma pressão moral. O consumo se transforma, segundo a expressão de Veblen, cada vez mais em uma questão de prestígio, da »*image*«, que o ser humano conquista ou preserva por meio do que ele demanda para o seu consumo. O consumo torna-se, portanto — considerado primariamente em escala de massas — menos dirigido pelas necessidades reais do que por aquelas que parecem adequadas a dar ao ser humano uma »imagem« favorável à sua carreira. E, como já sabemos, esse desenvolvimento está combinado com uma redução do tempo de trabalho, com uma intensificação do tempo livre, estas tendências também se ajustam às necessidades há pouco descritas. Na medida, portanto, em que o ser humano subordina seu fazer e lazer, de modo claro deve surgir de uma tal elevação do nível de vida uma nova alienação, uma alienação *sui generis*. O salário mais elevado toma o lugar do mais baixo, o tempo livre mais longo, o do mais curto. Todavia esse desenvolvimento meramente destrói algumas velhas alienações na medida que as substitui por alienações de novos tipos.

Como sempre na sociedade, isso não se trata de um processo isolado, limitado à economia. O fenômeno das novas alienações surge como resultado de um movimento social como um todo. Este brota do solo do desdobramento do capitalismo e se manifesta sociopoliticamente com cada vez mais intensidade na crescente opositividade das formas de dominação capitalistas (a assim denominada democracia burguesa inclusa) com a democracia. Após as análises até aqui, é suficiente indicarmos, sobre isso, que as grandes crises após a Primeira Guerra Mundial impuseram à burguesia do Ocidente novas formas de dominação, cujo ponto crucial no sentido da práxis consiste em manter todas as formas exteriores da democracia formal, empregando-as polemicamente tanto contra o fascismo quanto contra o socialismo, anulando-as, contudo, de fato, através de seu novo conteúdo organizacional e ideológico, na medida em que as massas foram

an den ökonomisch oder politisch wichtigen Entscheidungen ausgeschlossen wurden.

Auch die Geschichte der geistigen Entfaltung dieser Tendenzen gehört nicht hierher, obwohl es sicher sehr lehrreich wäre, nicht nur die Geschichte des neuen, universellen und universell manipulierten Kapitalismus selbst aufzudecken, sondern auch die seiner Ideologie. Wir beschränken uns auf einige summarische Andeutungen. Wie immer ist die Ideologie objektiv aus der ökonomischen Entwicklung herausgewachsen, subjektiv wurde sie jedoch mit einem natürlich ebenfalls von dieser Bewegung bestimmten falschen Bewußtsein durchgesetzt. Späteres vorwegnehmend weise ich auf das Beispiel von Karl Mannheims noch während des Zweiten Weltkrieges entstandenes und erschienenes Buch »Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus«. Mannheim stellt hier für die politischsoziale Ideologie der kommenden Zeit ein sehr deutliches Programm auf: »unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung muß zusammenbrechen, wenn die rationale Menschenbeherrschung und Selbstbeherrschung nicht mit der technischen Entwicklung schritthält.« Die Hauptgefahr, die diese neue Ideologie abwehren soll, ist die ökonomisch unvermeidliche »Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft.«[995] Die konkreten Methoden, die Mannheim vorschlägt, sind noch äußerst naiv und darum auch längst überholt. Wichtig ist der sich vielfach längst vorbereitende Bruch mit dem liberalen Gesellschaftsbild, mit der Annahme, der ökonomische Reproduktionsprozeß des Kapitals selbst produziere immer wieder unmittelbar, spontan jenen Menschentypus, den er zu seinem Funktionieren und zu seiner Reproduktion und Weiterbildung braucht. Dagegen gab es freilich immer wieder, bezeichnenderweise vor allem in Deutschland, Gegentendenzen; diese wurden aber wesentlich von der konservativen Seite vertreten und enthielten darum starke vorkapitalistische Elemente. Jetzt treten sie, natürlich entsprechend modifiziert, als progressiv sein wollende Programme einer Planierung des bürgerlichen Menschentypus auf, die sich mit den spontanen Einwirkungen des ökonomischen Prozesses auf die Menschen nicht mehr begnügen kann, die dessen Anpassung an die Bedürfnisse eines entwickelteren Monopolkapitalismus zum Gegenstand eines besonderen, bewußt geleiteten Prozesses machen will.

Wie immer in der Geschichte ist diese praktische Fragestellung, wie der Mensch zum tätigen Glied einer Gesellschaft wird, ebenfalls das Produkt der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung selbst. Die erste Art, in der diese neue Fragestellung an die Lebensweise, an das praktische Wesen des Menschen in die Welt trat, war die aus den durch die Ereignisse des Weltkriegs entfachte sozialistische

995 {24} Karl Mannheim: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Leiden, 1935, S. 16 u. S. 19.



excluídas de toda real participação nas importantes decisões econômicas ou políticas.

Também não cabe aqui a história do desdobramento intelectual dessas tendências, embora seguramente seria muito instrutivo desvelar, não apenas a história do próprio novo, universal e universalizantemente manipulado, capitalismo, mas também de sua ideologia. Limitar-nos-emos a algumas indicações sumárias. Como sempre, a ideologia objetivamente brotou do desenvolvimento econômico; subjetivamente, todavia, foi imposta com uma falsa consciência igualmente, naturalmente, determinada por esse movimento. Antecipando o que virá a seguir, aponto o exemplo do livro de Karl Mannheim, »Homem e sociedade na era da reconstrução«, escrito e publicado ainda durante a Segunda Guerra Mundial. Mannheim propõe um programa muito nítido para a ideologia político-social da época por vir: »a ordem social contemporânea deve entrar em colapso se o controle social racional e o domínio individual de seus impulsos não se mantiverem no mesmo ritmo do desenvolvimento tecnológico.« O principal perigo que essa nova ideologia tem de afastar é a, economicamente inevitável, »democratização fundamental da sociedade«[996]. Os métodos concretos que Mannheim sugere são ainda extremamente ingênuos e por isso mesmo superados há tempos. Importante é a ruptura, há muito preparada, com a imagem liberal de sociedade, com a aceitação de que o próprio processo econômico de reprodução do capital seguidamente produziria imediatamente, espontaneamente, aquele tipo humano que precisa para seu funcionamento, sua reprodução e desenvolvimento posterior. Pelo contrário, havia, contudo, seguidamente, significativamente antes de tudo na Alemanha, contratendências; estas eram, todavia, essencialmente pelo lado conservador e continham por isso intensos elementos pré-capitalistas. Agora elas se apresentam, naturalmente correspondentemente modificadas, como programas progressistas querendo ser uma planificação do tipo de ser humano burguês, que não mais pode se satisfazer com os efeitos espontâneos do processo econômico sobre os seres humanos, e cuja adaptação às necessidades de um capitalismo monopolista desenvolvido quer transformar em objeto de um processo particular, conscientemente conduzido.

Como sempre na história, essa colocação prática de questão acerca de como o ser humano se torna membro ativo de uma sociedade é igualmente o produto do próprio desenvolvimento histórico-social. O primeiro tipo nessa nova colocação de questão sobre o modo de vida, sobre a essência prática do ser humano, entrou no mundo através dos eventos da revolução socialista fomentados pela guerra

996 {24} Mannheim: Homem e Sociedade. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1962, p. 3-4.

Revolution, vor allem ihr Sieg in Rußland. Es wird dabei viel über die politischen und sozialen Gegensätze gesprochen, die innerhalb der Arbeiterbewegung ihre Anhänger und ihre Gegner einander gegenüberstellte. Für unser gegenwärtiges Problem ist dabei jetzt das wichtigste Moment, daß die Sozialdemokratie damals an dem von der kapitalistischen Ökonomie spontan geschaffenen, spontan sich wandelnden Menschen festhielt, während der radikale Flügel die Wandlung des Menschen im Strom der Geschichte zugleich als die Folge seiner eigenen, ihm selbst bewußt (antwortend bewußt) vollbrachten, selbstorganisierten Praxis betrachtete. Wenn wir seinerzeit auf die Lehre von Lenin hinwiesen, daß das echte Klassenbewußtsein an die Arbeiter »von außen«, d. h. von außerhalb seines unmittelbar ökonomischen Seins herangebracht wird, so haben wir bereits diesen Gegensatz berührt. Es ist hier nicht mehr notwendig, ihn nochmals zu detaillieren. Es genügt, was schon bis jetzt klar hervorgetreten ist, daß Lenin, indem er die ökonomisch-soziale Determiniertheit des Menschen konsequenter als je seit Marx gedanklich durchdenkt, den so sichtbar gewordenen Entwicklungsprozeß zugleich als den Prozeß des Menschwerdens, des Sichselbstschaffens des Menschen faßt. Am Anfang steht natürlich die faktische Genesis des Menschseins durch die Arbeit. Ihre Entfaltung (Arbeitsteilung etc.) führt einen permanenten Prozeß des Zurückweichens der Naturschranke, des immer prägnanteren Hervortretens des menschlichen (des sozialen) Wesens des Menschen herbei. Dieses darf aber nie zu einer abstrakten Werthaftigkeit erstarren; die historische Perspektive von Marx ist kein utopisch vollendetes Sein des Menschen, sondern bloß das Ende seiner Vorgeschichte, d. h. der Anfang seiner eigentlichen Geschichte als Menschen, der sich in diesem Prozeß gefunden, in ihm sich selbst realisiert hat.

Diese Konzeption involviert eine doppelte Dialektik: das Geformtwerden des Menschen durch die Gesellschaft, das die Marxsche Theorie am prägnantesten auf den Begriff bringt, ist kein bloß spontan-passiver Prozeß, sondern enthält als unentfernbare Möglichkeit das aktive und — mit falschem oder richtigem Bewußtsein vollzogene — Sichselbstfinden des Menschen; eine Aktivität, die ohne seine Teilnahme an den die Gesellschaft umwälzenden Organisationen unvorstellbar ist. Abstrakt angesehen ist diese Form in den revolutionären Parteien bereits früh verwirklicht worden. Den ins Qualitative übergehenden Unterschied bildet jedoch, daß man nach Marx von der richtig erkannten ökonomischen Grundlage (und nicht etwa, wie die Jakobiner, von einem abstrakten Ideal) ausgehend, den Umsturz der gesamten bisherigen Gesellschaft zu vollziehen versuchen kann. Wenn es in den bekannten Ausführungen von Marx über die revolutionäre Tätigkeit der Arbeiterklasse heißt: »Sie hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im



mundial, acima de tudo pela sua vitória na Rússia. É muito falado, sobre isso, acerca da oposição política e social que confronta mutuamente, no interior do movimento dos trabalhadores, seus seguidores e seus oponentes. Para nosso problema presente é já o momento mais importante que a social-democracia, então, se deteve no ser humano espontaneamente criado pela economia capitalista, que espontaneamente se transforma, enquanto a ala radical considerava a transformação do ser humano na corrente da história ao mesmo tempo como a consequência de sua própria práxis auto-organizada, por ele levada a cabo de modo consciente (respondendo conscientemente). Quando, no momento adequado, indicamos a teoria de Lenin de que a autêntica consciência de classe é trazida »de fora« ao trabalhador, *i.e.*, do exterior do seu ser imediatamente econômico, já tocamos nessa oposição. Não é mais aqui necessário detalhá-la novamente. Basta o que já emergiu até aqui claramente, que Lenin, na medida em que intelectualmente examina a fundo a determinabilidade socioeconômica dos seres humanos mais consistentemente que ninguém desde Marx, apreende o processo de desenvolvimento que assim se tornou visível ao mesmo tempo como o processo do tornar-se-humano, do autocriar-se do ser humano. No início está, naturalmente, a gênese fática do ser-humano através do trabalho. Seu desdobramento (divisão do trabalho, etc.) causa um processo permanente de afastamento da barreira natural, o emergir cada vez mais incisivo da essência humana (do social) do ser humano. Este não deve jamais ser petrificado em uma valorosidade abstrata; a perspectiva histórica de Marx não é nenhum ser do ser humano utopicamente consumado, mas meramente o fim de sua pré-história, *i.e.*, o início de sua autêntica história enquanto ser humano, que se encontrou nesse processo, que nele realizou a si próprio.

Essa concepção envolve uma dupla dialética: o tornar-se-formado do ser humano através da sociedade, que a teoria marxiana traz a conceito o mais incisivamente, não é nenhum processo meramente passivo-espontâneo, mas contém como possibilidade inafastável que seres humanos ativos e que — levado a cabo com consciência falsa ou verdadeira — encontram a si próprios; uma atividade que, sem sua participação nas organizações que transformam a sociedade, é inconcebível. Visto abstratamente, essa forma já cedo tornou-se realidade nos partidos revolucionários. Pois a diferença que traspassa no qualitativo constitui, contudo, que após Marx, partindo da base econômica corretamente compreendida (e não, por exemplo, como os jacobinos, de um ideal abstrato), pode-se tentar executar a derrubada da sociedade como um todo até aqui dominante. Quando nos conhecidos comentários de Marx sobre a atividade revolucionária da classe trabalhadora se diz: »Eles não têm nenhum ideal a realizar, têm apenas que pôr os elementos da nova sociedade em liberdade, que já estão desenvolvidos no

Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben«[997], so wirkt sich hier zu den Jakobinern ein doppelter Kontrast aus: einerseits richtet sich eine bewußt geleitete proletarische Revolution, um unsere Terminologie zu gebrauchen, direkt auf die neu entstehende Gattungsmäßigkeit an sich, andererseits erscheint, durch diese vermittelt, die Gattungsmäßigkeit für sich als Perspektive der Praxis, als reale Vollendung der nächsten Schritte zum Beginn der Weiterbildung dieser Gattungsmäßigkeit an sich. Damit wird die höchste Form der menschlichen Tätigkeit im gesellschaftlich-geschichtlichen Sein bewußt und objektiv: die Hingabe an die Sache des Sozialismus enthüllt hier ihr Wesen sowohl den handelnden Mensch selbst, wie die von seiner Praxis gemeinte Gesellschaft betreffend.

Da wir hier vor allem mit der Frage der Entfremdung beschäftigt sind und die darüber hinausgehenden Verallgemeinerungen nur um ihrer Konkretisierung willen betrachten, muß hier wenigstens ein flüchtiger Blick auf das gesellschaftlich-kritische Phänomen der eventuell bedingungslosen Hingabe an eine »Sache« geworfen werden. Schon die Annahme ist falsch, und nur im Rahmen eines so abstrakt verkehrten Individualismus, wie der heute herrschende ist, überhaupt vorstellbar, daß eine derartige Hingabe direkt zur Entfremdung ihrer Subjekte führen müßte. Ganz im Gegenteil. Ohne Hingabe an die »Sache« gesellschaftlicher Art, mag sie an sich noch so unbedeutend sein, bleibt der Mensch auf dem Niveau seiner Partikularität festgehalten und ist wehrlos einer jeden Entfremdungstendenz ausgeliefert. So sehr aber die Hingabe an eine »Sache« ein Prinzip der Erhebung über die eigene Partikularität ist, ist diese doch nie als allgemeines Prinzip, als abstraktes Ansich wirksam, sondern das, was sie aus dem Individuum zu machen vermag, ist das Ergebnis einer gedoppelten Dialektik: wie stark, rein, selbstlos etc. die Hingabe des Menschen an die »Sache« ist und zugleich (bei aller Widersprüchlichkeit in untrennbarer Weise), was diese »Sache« in der gesellschaftlichen Entwicklung real vorstellt. Eine konkrete Analyse der sich hier ergebenden Probleme kann naturgemäß erst in der Ethik gegeben werden. Hier müssen wir uns auf die allgemeine Feststellung beschränken, daß in dieser doppelseitigen Dialektik — die Hingebung auch an eine fortschrittliche »Sache« kann in den Menschen, die sie vertreten, doch menschlich entfremdete Formen aufnehmen und umgekehrt ist ein subjektiv-menschlich reines Verhalten im Vertreten des gesellschaftlich Schädlichen zwar Ausnahmefall aber doch an sich möglich — dem gesellschaftlichen Moment doch die Funktion des übergreifenden Moments zukommt. Das zeigt sich bereits innerhalb des individuellen Verhaltens,

997 {25} Marx: Der Bürgerkrieg in Frankreich, Leipzig, S. 59-60; MEW 17, s. 343.



útero da sociedade burguesa em colapso«[998]; efetua-se um duplo contraste para com os jacobinos: por um lado, uma revolução proletária conscientemente conduzida se dirige, para usar nossa terminologia, diretamente à generidade em si recém-surgida; por outro lado aparece, mediada por esta, a generidade para si como perspectiva da práxis, como real consumação dos próximos passos ao início do aperfeiçoamento dessa generidade em si. Com isso, a mais elevada forma de atividade humana no ser histórico-social torna-se consciente e objetiva: a dedicação à causa do socialismo desvela aqui sua essência concernente tanto ao ser humano que age quanto à sociedade pensada por sua práxis.

Já que aqui nos ocupamos antes de tudo com a questão da alienação e consideramos as generalizações que vão para além dela apenas para sua concretização, deve ser aqui lançado ao menos um olhar de relance ao fenômeno sociocrítico da eventual dedicação incondicional a uma »causa«. Já é falsa a suposição, e apenas concebível em geral na moldura de um individualismo tão abstratamente equivocado quanto o é o hoje dominante, que uma tal dedicação teria de conduzir diretamente à alienação do sujeito. Todo ao contrário. Sem a dedicação à »causa« de tipo social, por mais insignificante que possa ser em si, permanece o ser humano retido ao nível de sua particularidade (*Partikularität*) e está indefeso, à mercê de toda tendência de alienação. Por mais que a dedicação a uma »causa« seja um princípio de elevação por sobre a própria particularidade (*Partikularität*), esta não opera jamais como princípio geral, como em-si abstrato, mas o que ela é capaz de fazer para o indivíduo é o resultado de uma dupla dialética: o quão intensa, pura, desinteressada, etc., é a dedicação do ser humano à »causa« e, ao mesmo tempo, (por toda a contraditoriedade, em modo inseparável), o que essa »causa« realmente representa para o desenvolvimento social. Uma análise concreta dos problemas daqui resultantes pode ser dada, naturalmente, apenas na ética. Aqui devemos nos limitar à constatação geral de que nessa dupla dialética — a dedicação mesmo a uma »causa« progressista pode tomar, no ser humano que a representa, formas humanamente alienadas, e o reverso é de fato excepcional, mas, contudo, em si possível, um comportamento humano-subjetivo puro em defesa do socialmente prejudicial — ao momento social cabe a função de momento predominante. Isso já se mostra no interior do comportamento individual,

998 {25} Marx: A Guerra Civil na França *in* »A revolução antes da Revolução«, Vol. II, Expressão Popular, São Paulo, 2008, p.408.

indem der gesellschaftlich retrograde Charakter der »Sache«, gerade bei einer echten und bedingungslosen Hingabe in ein Gestrüpp von prinzipiell völlig unlösbaren Widersprüchen führen muß. Dichterisch ist diese Dialektik einer solchen Konstellation im »Don Quijote« beispielhaft gestaltet, vor allem darin, daß bei voller Bewahrung der subjektiven Reinheit des Helden in der Hingabe an seine »Sache«, deren unzeitgemäße Verkehrtheit in der Form der drastischsten Komik stets zum Ausdruck gelangen muß. Diese rein kontrastierende Dualität ist aber ein — innerlich zutiefst wahrer — verallgemeinernder Ausdruck des hier zugrunde liegenden realen gesellschaftlichen Tatbestandes. (Überhaupt sollte man bei der Untersuchung gesellschaftlich-ontologischer Verhältnisse die großen Produkte der Kunst stärker als üblich berücksichtigen. Sie sind oft höchst wichtige Dokumente für allgemein ontologische Verhältnisse, und deren Veränderungen, gerade infolge der Feinfühligkeit des Wirklichkeitssinnes, mit der sie die Wechselbeziehungen der menschlichen Innerlichkeit und der Seinsgegenständlichkeiten festhalten und darstellen.) Das was Cervantes als überwältigende Komik gestaltet hat, drückt sich im Alltag (und auch in der Politik) so aus, daß der objektive soziale Gehalt, die die Praxis leitende subjektive Gesinnung fortlaufend widerlegt und ins Gegenteilige verkehrt werden.

Es handelt sich um die Wechselwirkung qualitativ verschiedener Komponenten, freilich in unserem Fall um eine, in der die Resultante im Subjekt des handelnden Menschen unmittelbar zum Ausdruck kommt. Daraus folgt, daß die spezifische Art der Hingabe an die »Sache« — etwa Urteilsfähigkeit oder Beschränktheit, Aufflammen oder Ausdauer etc. — eine sehr wichtige Rolle spielt. Besonders deutlich ist dies bei der so häufigen jugendlich begeisterten Hingabe an eine »Sache« sichtbar, die gleicherweise als (kluge oder bornierte) Treue wie als Hinüberwechseln in ein anderes Lager, wie auch als Verlust der Hingabefähigkeit überhaupt enden kann. Hier scheint das subjektive Moment das schlechthin ausschlaggebende zu sein. Das ist aber eine Täuschung, denn gerade in diesem Fall zeigt sich das entscheidende Gewicht der »Sache«, die die Hingabe hervorruft; die im letzten Halbjahrhundert so häufigen Jugendbewegungen zeigen dies am deutlichsten; je mehr sie die Jugendlichkeit selbst als Zentralwert betonen, desto mehr. Schon das zeigt, daß in der Hingabe an eine »Sache« gerade diese selbst die wichtigste bestimmende Rolle spielt, sie darf aber, um richtig verstanden zu sein, niemals bloß formell aufgefaßt werden. Das Nichtformelle äußert sich darin, ob und wie weit eine Hingabe die Erhebung des Menschen über seine Partikularität hervorrufen und eine dauernde Leidenschaft zu entfachen imstande ist. Denn man vergesse nicht, daß die Menschen auch vieles völlig Unwesentliche »mit Leidenschaft« treiben können. Die moderne Manipulation bemüht sich — vielfach höchst



na medida em que o caráter socialmente retrógrado da »causa«, precisamente em uma dedicação genuína e incondicional, deve conduzir a um emaranhado de contradições por princípio completamente insolucionável.

Literariamente, esta dialética de uma tal constelação está exemplarmente moldada em »Dom Quixote«, antes de tudo em que, pela preservação plena da pureza subjetiva do herói na dedicação à sua »causa«, sua anacrônica equivocidade deve sempre alcançar expressão na forma do cômico mais drástico. Essa pura dualidade contrastante é, contudo, uma expressão universalizadora — interiormente profundamente verdadeira — do real estado de fato social que aqui está na base. (Em geral, dever-se-ia considerar, mais intensamente que usualmente, os grandes produtos da arte na investigação de circunstâncias ontológico-sociais. Eles são, com frequência, documentos altamente importantes para as circunstâncias ontológicas gerais e de suas alterações, justamente como resultado da sensibilidade para o senso de realidade com a qual constatam e descrevem as inter-relações da interioridade humana e das objetividades do ser.) O que Cervantes moldou como cômico grandioso se expressa no cotidiano (e também na política) de tal maneira que o conteúdo social objetivo refuta seguidamente a opinião subjetiva que dirige a práxis e é revertida em seu contrário.

Trata-se da interação de componentes qualitativamente diferentes, admissivelmente em nosso caso de uma interação em que a resultante encontra expressão imediatamente no sujeito do ser humano que age. Disto se segue que o tipo específico de dedicação à »causa« — por exemplo, capacidade de julgar ou visão curta, inflamada ou persistente — desempenha um papel muito importante. Particularmente nítido é isso na tão frequente entusiástica dedicação juvenil a uma »causa« que pode em geral terminar igualmente tanto como fidelidade (sensata ou limitada) quanto com o passar a um outro campo, quanto ainda como perda da capacidade de se dedicar. Aqui o momento subjetivo parece ser o absolutamente decisivo. Isso é, contudo, um engano, pois precisamente nesse caso mostra-se o peso decisivo da »causa« que provoca a dedicação; os movimentos de jovens tão frequentes no último meio século o mostram mais nitidamente; tanto mais quanto mais sublinham a própria juventude como valor central. Já isso mostra que, na dedicação a uma »causa«, precisamente esta desempenha um importante papel determinante, mas ela não pode ser jamais, para ser corretamente compreendida, meramente entendida formalmente. O não-formal se expressa em se e o quanto uma dedicação é capaz de causar a elevação do ser humano para além de sua particularidade (*Partikularität*) e estimular uma paixão duradoura. Pois não se esqueça que os seres humanos podem conduzir »com paixão« também muito de plenamente inessencial. A moderna manipulação se esforça — muitas vezes com o mais elevado

erfolgreich — im Züchten solcher »Hobbys« von möglichst intensiver Art. Aber einerlei, ob eine solche das Briefmarkensammeln, das Autofahren, das Herumreisen etc. ist, selbst die hektischste »Leidenschaft« kann dabei unmöglich eine Erhebung über die Partikularität hervorbringen. Ebenso ist es um die berufliche Hingabe bestellt. Natürlich gibt es Soldaten, Juristen, Beamte etc. von der schlichten Pflichterfüllung bis zum heftigsten Ehrgeiz. Aber auch hier entsteht doch aus der bloßen Hingabe keine Erhebung des Menschen über seine Partikularität, höchstens eine leidenschaftliche Verkümmerung der Persönlichkeit in der spezifizierten Hingabe an ein Einzelnes, das nur in der Einbildung des Subjekts eine »Sache« in unserem Sinne ist: das Subjekt selbst verkümmert zumeist in der großen Skala vom Spezialistentum bis zur Sonderlingheit.

Bevor also die Frage, wie die Beschaffenheit der »Sache« auf das sich ihr hingebende Subjekt auswirkt, aufgeworfen wird, muß festgestellt werden, daß diese letzten Endes eben durch ihren gesellschaftlichen Inhalt zur »Sache« werden kann, daß erst auf diesem Niveau die Frage, ob sie eine gute oder schlechte ist, überhaupt aufgeworfen werden kann. (Für welchen Sport ein Mensch sich etwa begeistert, kommt aufs gleiche hinaus.) Die hier entstehende komplizierte Dialektik kann erst in der Ethik angemessen behandelt werden. Hier muß der Hinweis genügen, daß eine gesellschaftlich echt fortschrittliche »Sache«, wenn sie im Subjekt echte Hingabe hervorruft, in der Richtung wirkt, daß es, auch als Individuum, sich mit den großen Fragen der Entwicklung des Menschengeschlechts in eine organische Verbindung zu bringen imstande ist, wodurch — bei allen hier analysierbaren Erscheinungen der ethischen Problematik — notwendig auch ein Weg zur Überwindung der Partikularität eingeschlagen werden kann. Es ist also in solchen Bewegungen der Wechselwirkung zwischen Einzelperson und Geschlecht ein Gerichtetsein auf Aufhebung des eigenen Entfremdetsein enthalten, ohne freilich das Entstehen neuartiger Entfremdungen auszuschließen. Eine im Grunde rückschrittliche Sache dagegen muß Tendenzen zur Aufbewahrung der alten Entfremdungen in sich enthalten, will sie ja objektiv alte Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen — mit oder ohne zeitgemäße »Reformen« — konservieren. Mag nun die subjektiv noch so aufrichtige Hingabe das Individuum aus seiner normalen Partikularität herausreißen, die Handlungen, die diesem dadurch aufgezwungen werden, müssen es in alte und neue Entfremdungen wieder hineinpressen. Der dichterische Grenzfall des Don Quijote bringt diese Dialektik auf einem Niveau zum Ausdruck, wo das Alte nur in einer geistig-moralisch höchst sublimierten Form, komische Affekte auslösend in Erscheinung tritt. Dadurch entsteht aber ein Modellfall, der gerade, indem er ein gesellschaftlich-ontologisches Moment mit der größten Wahrhaftigkeit auf die Spitze treibt, real



êxito — em cultivar tais »*hobbies*« de tipo mais intenso possível. É o mesmo, todavia, se ele é o colecionar selos, dirigir carros, viajar ao léu, etc., com isso mesmo a mais febril »paixão« é impossível que possa provocar uma elevação para além da particularidade (*Partikularität*). O mesmo se passa com a dedicação profissional. Naturalmente há soldados, juristas, servidores públicos, etc., do mais sensato cumprimento do dever até a mais intensa ambição. Mas também aqui não surge da mera dedicação nenhuma elevação para além de sua particularidade (*Partikularität*); no máximo uma apaixonada atrofia da personalidade na dedicação especificada a um detalhe que apenas na fantasia do sujeito é uma »causa« em nosso sentido: o próprio sujeito se atrofia na maior parte das vezes na grande escala da especialização à excentricidade.

Antes, portanto, de lançar a questão de como a qualidade da »causa« afeta o sujeito que se dedica a ela, deve ser constatado que, por último, esta apenas pode se converter em »causa« pelo seu conteúdo social, que apenas nesse nível a questão de se ela é uma boa ou ruim pode ser em geral levantada. (É absolutamente o mesmo por qual esporte um ser humano de fato se entusiasma.) A complicada dialética que aqui surge apenas pode ser tratada adequadamente na ética. Aqui deve ser suficiente a indicação de que uma »causa« social autenticamente progressista, quando provoca no sujeito uma dedicação autêntica, opera na direção de que, também como indivíduo, é capaz de conduzir a um enlace orgânico com as grandes questões do desenvolvimento da humanidade através do que — a despeito de todos os fenômenos da problemática da ética aqui analisáveis — pode ser necessariamente também tomado um caminho para a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*). Portanto, em tais movimentos da interação entre pessoa singular e gênero, está contido um ser-dirigido à superação do próprio ser-alienado sem, claro, excluir o surgimento de novos tipos de alienação. Uma causa no fundo reacionária, ao contrário, deve conter em si tendências para a manutenção das velhas alienações, ela tem mesmo que conservar objetivamente velhas formas de exploração e opressão — com ou sem as »reformas« da época. Agora, ainda que uma dedicação sincera subjetivamente possa retirar o indivíduo de sua particularidade (*Partikularität*) normal, as ações que são por ela impostas têm de injetar, de novo, velhas e novas alienações. O caso limite literário de Dom Quixote expressa essa dialética num nível em que o velho apenas se manifesta em uma forma moral-espiritual altamente sublimada, desencadeando afetos cômicos. Com isso surge um caso modelo que justamente, na medida em que leva ao cume um momento ontológico-social com grande veracidade,

relativ selten vorzukommen pflegt. Wo z. B. Balzac (»Cabinet d'antiques«, »Beatrice« etc.) die Don Quijotes des ancien régime in die Realität der Restaurationsperiode einführen will, muß er, der gesellschaftlichen Wahrheit folgend, diese als den alten Entfremdungen völlig verfallen, im ungleichen Kampf mit den neuen auf einem menschlich niedrigeren Niveau als Cervantes darstellen.

Wenn wir nun diese Hingabe der Menschen an eine »Sache« zugleich als die ihrige und als die der Menschheit betrachten, so nimmt in diesem Fragenkomplex der Sozialismus eine eigenartige Stelle ein. Wir wissen natürlich, daß dies der mechanisch formellen, nivellierend-manipulierenden Methode der bürgerlichen Ideologie schroff widerspricht; ist es doch z. B. lange Zeit hindurch große Mode gewesen, den Sozialismus unter Stalin sogar mit dem Hitlerschen Deutschland auf einen Nenner zu bringen. (Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß wirklich intelligente und das Leben kennende bürgerliche Ideologen wie Thomas Mann auf diesen Unsinn nie hereingefallen sind.) Indem die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit zum Prinzip der Praxis gemacht wird, indem die reale Wiederherstellung des Menschen aus seinen ökonomisch-sozial verursachten Entstellungen die Zielsetzung wird, und damit die Lebensführung des sich solche Ziele setzenden Menschen bestimmt, ist bei so handelnden Menschen die Tendenz, die eigene Partikularität zu überwinden — einerlei wie weit dies bewußt geschieht — stärker als im allgemeinen Durchschnitt. Natürlich schützt auch eine solche Einstellung weder die Einzelmenschen noch ihre Gruppen vor theoretischen Irrtümern, vor moralischen Abwegen etc. Solange jedoch wenigstens Elemente der Grundeinstellung zur Sache doch lebendig bleiben, entstehen Gedankengebilde und Verhaltensweisen, die bei allen Abirrungen vom richtigen Bild des Marxschen Sozialismus sowohl dem bürgerlichen Irrationalismus wie der bürgerlichen Manipulation gesellschaftlich-menschlich überlegen bleiben, und zwar von unserem gegenwärtigen Problem aus betrachtet, vor allem vom Standpunkt der »Sache«, aber auch von dem des handelnden Menschen aus gesehen.

Was die »Sache« betrifft, so stehen wir vor dem Faktum, daß doch eine dem Wesen nach sozialistische Gesellschaft sich im Aufbau befindet, mag sie in mancher Hinsicht noch so problematisch geworden sein. Die bürgerliche Weisheit, die von Anfang an mit einem raschen Zusammenbruch, seit der NEP immer wieder mit einer Rückkehr zum Kapitalismus rechnete, hat in dieser Hauptfrage ein schmähliches Fiasko erlitten. Hier ist nicht der Ort auf die, nach der Überzeugung des Verfassers objektiv überwindbare Problematik näher einzugehen. Wichtig ist nur die Tatsache, daß — bei aller Problematik — doch eine neue Gesellschaft mit neuen Menschentypen im Entstehen begriffen ist. Die Problema-



costuma aparecer relativamente raro. Onde, p. ex., Balzac («O gabinete das antiguidades«, »Beatriz«), quer inserir os Dom Quixotes do *ancien régime* na realidade do período da Restauração, para seguir a verdade social, tem de descrevê-los, em um nível humano mais baixo do que Cervantes, como completamente decaídos pelas velhas alienações, em luta desigual com as novas.

Se consideramos agora essa dedicação dos seres humanos a uma »causa« ao mesmo tempo como a sua e como a da humanidade, nesse complexo de questões o socialismo toma um lugar peculiar. Sabemos, naturalmente, que isso contradiz bruscamente o método mecanicamente formal, manipulador-nivelador da ideologia burguesa; foi, p. ex., grande moda por um período reduzir a um denominador comum o socialismo sob Stalin até mesmo com a Alemanha hitlerista. (Com isso não se pode, todavia, nunca esquecer que os ideólogos burgueses realmente inteligentes e conhecedores da vida, como Thomas Mann, jamais caíram nesse absurdo.) Na medida em que o conhecimento científico da realidade se tornou princípio da práxis, na medida em que a restauração real do ser humano torna-se posição de finalidade a partir de suas distorções causadas socioeconomicamente e, com isso, determina o modo de vida dos seres humanos que põem tal finalidade, a tendência a ultrapassar a própria particularidade (*Partikularität*) é, em tais seres humanos que assim agem, mais intensa — indiferente a quão conscientemente ocorre — que na média geral. Naturalmente, mesmo uma tal postura não protege nem os seres humanos singulares, nem seus grupos, de erros teóricos, de desvios morais, etc. Todavia, enquanto ao menos elementos da postura fundamental da causa permanecem vivos, surgem formas de pensamento e modos de comportamento que, a despeito de todos os extravios da correta imagem marxiana do socialismo, permanecem humano-socialmente superiores tanto ao irracionalismo burguês quanto à burguesa manipulação humano-social, antes de tudo do ponto de vista da »causa«, mas visto também a partir dos seres humanos que agem.

No que concerne à »causa«, estamos diante do fato de que, segundo sua essência, uma sociedade socialista encontra-se em construção, ainda que possa ter se tornado problemática em alguns aspectos. A sabedoria burguesa, que desde o início contava com um rápido colapso, que repetidamente contava desde a NEP com um retorno ao capitalismo, sofreu nessa questão principal um fiasco vergonhoso. Aqui não é o lugar de tratar mais de perto essa problemática objetivamente ultrapassável, segundo a convicção do autor. Importante é apenas o fato de que — a despeito de toda problemática — está em formação uma nova sociedade com novos tipos humanos. A própria pro-

tik selbst ist, auch vom Verfasser, oft dargelegt worden: es ist die brutale Manipulation der Stalinzeit und die gegenwärtigen oft noch problematischen Versuche, sie zu überwinden. Von unserer Fragestellung aus ergibt sich daraus die Lage, daß einerseits die »Sache«, der Marxsche Weg zum Sozialismus inhaltlich wie formell viele Entstellungen erfahren mußte, ohne dabei sein innerstes Wesen, den Aufbau einer neuen fortschrittlichen Gesellschaft je völlig verloren zu haben.

Diese Entwicklungstendenz des gesellschaftlichen Seins bestimmt auch jene Probleme, die hier für uns ausschlaggebend sind. Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß die Stalinsche Periode neben Entstellungen von vielen, die einst Revolutionäre waren, zu brutal manipulierender Bürokratie, zum Hervorbringen einer Schicht von wirklichen Bürokraten und Manipulanten, doch die Hingabe an die Sache des Sozialismus niemals ganz aufgegeben habe. Stalin, viele seiner Anhänger, seiner Opponenten, seiner Opfer sind überzeugte Sozialisten geblieben, was vom Standpunkt unseres Problems zur Folge hat, daß die Umwandlung der Menschen der Klassengesellschaft zu sozialistisch empfindenden und handelnden, bei allen durch die brutale Manipulation hervorgerufenen Hemmungen, Verlangsamungen, Entstellungen etc. zwar geschwächt und abgelenkt, doch irgendwie auch objektiv in unaufhaltsamer Weise weiter vor sich ging. Es ist selbstverständlich, daß die brutale Manipulation im Laufe dieser höchst widersprüchlichen Entwicklung auch neue Entfremdungen besonderer Art in den Menschen zustandebringen mußte. Es ist dabei merkwürdig und bemerkenswert, daß auch in vielen dieser durch aktive und passive Manipulation entstellten Anhänger und Durchführer in ihrer sich ausbreitenden und vertiefenden Entfremdung oft doch zumindest subjektiv lebendige und wirksame Impulse der Hingabe an eine große Sache bewahrt geblieben sind. Die Schwierigkeiten der so notwendigen Überwindung aller Überreste der Stalinzeit wären ohne solche Phänomene vielleicht einfacher. Gerade weil die Stalinsche Praxis mit subjektiv sozialistischer Überzeugtheit den Sozialismus entstellt und die Entsteller sich selbst entfremdet hat, gerade weil diese den notwendigen Reformen zuweilen eine subjektiv überzeugte, wenn auch objektiv falsche sozialistische Gesinnung entgegenstellen, kompliziert sich die Rückkehr zum Marxismus, zur Leninschen proletarischen Demokratie oft außerordentlich. Natürlich handelt es sich letzten Endes um einen Machtkampf; aber schon sein ideologisches Durchkämpfen kompliziert sich durch diese Beschaffenheit wichtiger konservativer Kämpfer im hohen Ausmaße. Und diese Schwierigkeit erhält von der anderen Seite eine weitere Steigerung: in vielen Fällen, ebenfalls mit subjektiv ehrlicher Überzeugung, vertreten manche Reformer wirklich eine revisionistische Tendenz in ihrem aufrichtig empfundenen



blemática foi, também pelo autor, com frequência explicada: é a brutal manipulação da época de Stalin e as tentativas presentes, com frequência ainda problemáticas, de superá-la. Da nossa colocação da questão resulta a situação de que, por um lado, a »causa« do percurso marxiano ao socialismo, conteudística tal como formalmente, teve de experimentar muitas deformações, sem por isso ter jamais de perder completamente sua essência mais interior, a construção de uma nova sociedade progressista.

Essa tendência de desenvolvimento do ser social também determina aqueles problemas que são aqui decisivos para nós. Apesar de todo reconhecimento do fato de que o período stalinista, ao lado das deformações de muitos que foram outrora revolucionários em burocracia brutalmente manipuladora, para produzir uma camada de reais burocratas e manipuladores, não abandonou jamais de todo a dedicação à causa do socialismo. Stalin, muitos de seus seguidores, de seus oponentes, de suas vítimas permaneceram socialistas convictos, o que tem por consequência, para o ponto de vista do nosso problema, que a transformação dos seres humanos da sociedade de classes para os que sentem e agem socialisticamente, apesar de todas as inibições, retardamentos, desfigurações provocadas pela brutal manipulação, de fato enfraquecida e desviada, de algum modo, também objetivamente, caminha avante de modo inexorável. É evidente que a brutal manipulação no curso desse desenvolvimento altamente contraditório também tem de levar a cabo novas alienações de tipo particular nos seres humanos. Além disso, é curioso e digno de nota que também em muitos desses seguidores e implementadores deformados através da manipulação ativa e passiva, em sua alienação que se disseminava e se aprofundava, com frequência ao menos subjetivamente permaneceram preservados impulsos vivos e operantes da dedicação a uma grande causa. As dificuldades da ultrapassagem tão necessária de todos os resquícios da época de Stalin seriam, sem tal fenômeno, talvez mais simples. Justamente porque a práxis stalinista desfigurou o socialismo com convicção subjetivamente socialista e os desfiguradores alienaram-se a si próprios, justamente porque estes por vezes contrapõem às reformas necessárias uma mentalidade socialista subjetivamente convicta, mesmo se objetivamente falsa, complica-se extraordinariamente o retorno ao marxismo, à democracia proletária leniniana. Naturalmente trata-se, por último, de uma luta pelo poder, mas já seu lutar até o fim ideologicamente se complica em elevada medida através dessa qualidade de importantes lutadores conservadores. E essa dificuldade recebe uma intensificação posterior por um outro aspecto: em muitos casos, igualmente com honesta convicção subjetiva, alguns reformadores representam realmente uma tendência revisionista, em seu esforço,

Bestreben, den Marxismus zu erneuern, zu neuem Leben zu erwecken: indem sie, was abstrakt angesehen objektiv berechtigt ist, die Erfahrungen der seither abgelaufenen ökonomischen und ideologischen Entwicklung einarbeiten wollen, schlägt ihre Kritik der Stalinschen Methoden oft in eine Kritiklosigkeit bürgerlichen Tendenzen und Vorurteilen selbst Moden gegenüber um. Auch hier kann eine subjektiv aufrichtige Hingabe an die »Sache« einen ideologisch weitgehendst falschen Inhalt erhalten, den des Imports rein bürgerlicher Entfremdungen im — vergeblichen — Versuch, die alten radikal zu überwinden.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die so entstehenden ideologischen Kämpfe, ihre Richtungen und Chancen zu schildern. Worauf es uns ankam, war, wenigstens anzudeuten, wie die innere Krisenhaftigkeit, die aus der Zwangsläufigkeit, die Stalinsche Ideologie, und zwar in der Umwelt des gegenwärtigen Kapitalismus, zu überwinden, entspringt, bestimmte konstante Seiten in der persönlichen Hingabe an die Sache des Sozialismus sichtbar macht, also — gerade vom Standpunkt der Entfremdung — ein völlig anderes Bild zeigt, als in der westlichen »Sowjetologie« über diese Lage allgemein verbreitet wird. Erst die Einsicht in dieses — letzten Endes — Gerichtetsein auf die große Sache der Menschheitszukunft gestattet, im Kontrast zu den gleichzeitigen bürgerlichen Tendenzen klarer und wirklichkeitsnäher als üblich das Richtige herauszustellen. Wir finden deshalb in diesem seinen eigentlichen Weg suchenden Sozialismus zweierlei, einander heterogene Entfremdungen, die auf dem eigenen Boden infolge der brutalen Manipulation entstanden sind, und jene, die als Einwirkungen des allgemeinen Stands der gegenwärtigen Produktivkräfte in jeder industriell einigermaßen entwickelten Gesellschaft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit emporwachsen, falls die Gegentendenzen nicht stark genug sind. Das macht das Problem der Überwindung äußert kompliziert. Einerseits weil, wie bereits früher bemerkt, die ideologische Überwindung der brutalen Manipulation, der konservativ sektiererischen Weltanschauung komplizierte Probleme aufwirft, indem die objektiv sozialistischen gesellschaftlichen Tendenzen in der Richtung eines Hinausgehens der an ihnen beteiligten Menschen über ihre unmittelbare Partikularität erfordern. Die Entfremdung solcher Menschen, die einer echten »Sache« hingegeben bleiben oder dies zumindest subjektiv meinen, entsteht also nicht auf dem Boden einer Partikularität, sondern auf dem einer sich selbst durch falsches Gerichtetsein dazu entstellenden. Andererseits weil die der gegenwärtigen kapitalistischen Entfremdung entsprechenden Formen sich nicht nur aus der ökonomischen Entwicklung spontan herausbilden, sondern nicht selten von der ideologischen Prätention erfüllt sind, echte Überwindungsformen der brutalen Manipulation zu sein, wodurch ebenfalls eine Scheinüberwindung der Partikularität entsteht.



sinceramente sentido, de renovar o marxismo, de despertá-lo para uma nova vida: na medida em que eles, o que, visto abstratamente é objetivamente legítimo, desejam incorporar as experiências do desenvolvimento econômico e ideológico ocorrido desde então, sua crítica dos métodos stalinistas com frequência se torna uma acriticidade ante as tendências e preconceitos e, mesmo, modas burguesas. Também aqui uma dedicação subjetivamente sincera à »causa« pode conter um conteúdo amplamente falso, o de importar alienações puramente burguesas na tentativa — vã — de ultrapassar radicalmente as antigas.

Não é nossa tarefa, aqui, delinear as lutas ideológicas que assim emergem, suas direções e chances. O que importava para nós era ao menos indicar como a sua crise interna, que brota a partir da inevitabilidade de ultrapassar a ideologia stalinista ainda que no mundo ambiente do presente capitalismo, torna visíveis determinados aspectos constantes na dedicação pessoal à causa do socialismo, portanto — precisamente do ponto de vista da alienação — mostra uma imagem completamente outra da que é em geral difundida na »sovietologia« ocidental sobre essa situação. Apenas o discernimento desse ser-dirigido — por último — à grande causa do futuro da humanidade permite, em contraste com as tendências burguesas simultâneas, sublinhar, como costumeiro, o correto com maior clareza e mais próximo à realidade. Nós encontramos, por isso, nesse socialismo que busca seu próprio caminho, duas, entre si heterogêneas, alienações, as quais surgiram do próprio solo consequente da manipulação brutal e aquelas, que se elevam dos efeitos do estado geral das forças produtivas presentes em toda sociedade razoavelmente industrial com uma dada inevitabilidade, caso as contratendências não sejam suficientemente intensas. Isto torna extremamente complicado o problema da ultrapassagem. Por um lado, porque, como já comentamos antes, a ultrapassagem ideológica da brutal manipulação, da concepção de mundo conservadora sectária, levanta problemas muito complicados, porquanto as tendências sociais objetivamente socialistas na direção requerem um ir-para-além de sua particularidade (*Partikularität*) imediata dos seres humanos que nelas tomam parte. A alienação de tais seres humanos que permanecem dedicados a uma »causa« autêntica ou, ao menos, assim pensam subjetivamente, surge portanto não do solo de uma particularidade (*Partikularität*), mas de uma que desfigura a si própria através de um falso ser-dirigido. Do outro lado, porque as formas correspondentes às alienações capitalistas presentes não se formam espontaneamente apenas a partir do desenvolvimento econômico, mas não raro são cheias de pretensão ideológica de serem autênticas formas de ultrapassagem da manipulação brutal, com o que surge igualmente uma pseudoultrapassagem da particularidade (*Partikularität*).

Es handelt sich dabei voraussichtlich um einen langwierigen, ungleichmäßigen Prozeß, dessen konkrete Wege noch nicht deutlich sichtbar geworden sind. Nur ein spezifisches Moment muß dabei auch hier hervorgehoben werden: die qualitativ neue Rolle der ideologischen Probleme. Daß für den Einzelmenschen das Überwinden seiner persönlichen Entfremdung ein vorwiegend ideologisches Problem sein muß, haben wir bereits festgestellt. Diese Komponente fordert in jeder gesellschaftlichen Lage ihr Recht. Je mehr jedoch die Umwandlung der Menschen nicht mehr wesentlich spontan, sondern durch bewußte gesellschaftliche Praxis oder durch ihre Karikatur in der Manipulation bewerkstelligt wird, desto bedeutsamer wird die Funktion der Ideologie auch für die objektiven gesellschaftlichen Grundlagen der Entfremdung. Aus jeder noch so flüchtigen Analyse der Entfremdungstendenzen in der Stalinzeit folgt dies in zwingender Weise: die sich vom Marxismus entfernende Richtung einer jeden Art solcher Manipulationen kann unmöglich einfach administrativ abgeschafft werden; sie setzt die auf Prinzipien zurückgehende Kritik der Entstellungen des Marxismus, seine methodologische Wiederherstellung voraus, denn eine neue, von Grund aus verschiedene Stellungnahme zur Gesellschaft, zu ihrer Entwicklung, zur Rolle, die der Einzelmensch darin spielt (die eigene persönliche Verhaltensweise mitinbegriffen) bildet die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Manipulation wirklich und nicht bloß formell überwunden werde. Die in den Menschen lebendig gebliebenen Tendenzen zum Ausbau einer sozialistischen Wirklichkeit bilden die faktischen Einsatzkräfte zu einer echten Umwandlung. Und es ist klar, daß sie auch durch einen ideologischen Prozeß erweckt, richtig eingestellt, von ablenkenden Überresten gereinigt etc. effektiv werden können. Diese Notwendigkeit erfährt auch dadurch eine Steigerung, daß in der Stalinschen Periode die Formen des Marxschen Denkens zwar inhaltlich, in ihren falschen Intentionen weitgehend umstrukturiert, aber formell (vor allem verbal) kaum verändert worden sind. Den falsch gebrauchten Ausdrucksweisen ihren verschollenen, aber einzig echten realen Sinn wiederzugeben, ist deshalb ebenfalls eine ideologische Aufgabe wie die noch so radikale Änderung der die Praxis leitenden Parolen, nur daß dieser Prozeß gerade ideologisch gesteigerte Ansprüche an die geistige Produktivität und an die echte, zu Änderungen führende, kathartische Rezeptivität stellt, gegenüber einer normal verlaufenden ideologischen Umwandlung in einer bürgerlichen Gesellschaft.

Die bürgerliche, sich oft wissenschaftlich nennende Publizistik gebraucht seit den dreißiger Jahren den Ausdruck Totalitarismus, womit die gesellschaftliche wie geistige Verwandtschaft von Faschismus und Kommunismus vernichtend getroffen werden soll. In Wirklichkeit kann kein derart ausschließender Gegensatz als



Trata-se, com toda probabilidade, de um processo longo, desigual, cuja via concreta não se tornou ainda nitidamente visível. Apenas um momento específico deve ser aqui sublinhado: o papel qualitativamente novo dos problemas ideológicos. Que para o ser humano individual o ultrapassar de sua alienação pessoal tem de ser um problema prevalentemente ideológico, já constatamos. Esse componente demanda seus direitos em toda situação social. Quanto mais, contudo, a transformação do ser humano é efetuada não mais em essência espontaneamente, mas através da práxis social consciente ou através de sua caricatura na manipulação, tanto mais significativa se torna a função da ideologia também para as bases sociais objetivas da alienação. A partir de toda análise, ainda que tão superficial, das tendências de alienação na época de Stalin, segue-se de modo obrigatório: a partir de tal direção afastada do marxismo, nenhum dos tipos de tais manipulações é impossível que simplesmente possa ser administrativamente abolido; isto pressupõe, por princípio, retornar à crítica das desfigurações do marxismo, a restauração de seu método, uma diferente tomada de posição, de cima a baixo para com a sociedade, para com seu desenvolvimento, para o papel que nela desempenha o ser humano singular (incluso o próprio modo de comportamento pessoal), constitui o pressuposto indispensável para que a manipulação seja ultrapassada realmente e, não, apenas formalmente. As tendências que permanecem vivas nos seres humanos para a construção de uma realidade socialista constituem as formas singulares fáticas de uma autêntica transformação. E é claro que elas, mesmo através de um processo ideológico, podem ser efetivamente despertadas, corretamente ajustadas, purificadas de resquícios desencaminhadores, etc. Essa necessidade experimenta também com isso uma intensificação já que, no período stalinista, as formas do pensamento marxiano foram amplamente reestruturadas, tanto conteudisticamente, em suas falsas intenções amplamente reestruturadas, contudo formalmente (antes de tudo, verbalmente) tenham sido escassamente alteradas. Devolver aos modos de expressão falsamente empregados seu sentido perdido, mas o único autêntico, é por isso tanto uma tarefa ideológica quanto a alteração radical das palavras que conduzem à práxis, apenas que esse processo coloca justamente a demanda ideológica intensificada para a produtividade espiritual e para a autêntica receptividade catártica que conduz às alterações, ante uma transformação ideológica que procede normalmente em uma sociedade burguesa.

Desde os anos trinta, a publicística burguesa emprega, frequentemente denominando científica, a expressão totalitarismo, com a qual deve ser atingida devastadoramente a afinidade social bem como espiritual de fascismo e comunismo. Em realidade, não pode ser divisada uma oposição tão excludente como

der des Sinnes von beiden Systemen vorgestellt werden; es ist freilich einer, der aus der Gegensätzlichkeit der Antworten auf teilweise ähnliche gesellschaftliche Krisenprozesse entstiegen ist. Die Hoffnung vieler, 1917 könnte den Auftakt zu einer Revolution europäischen Maßstabs werden, war schon in der Mitte der zwanziger Jahre zerflattert. Daß sie echt gesellschaftliche Grundlage hatte, zeigte sich zunächst in Mitteleuropa darin, daß ein dem Wesen nach unveränderliches Weiterexistieren in den alten Lebensformen nicht mehr als möglich erschien, und damit entstand der ideologische Drang nach einer neuen Form der sozialen Reaktion. Die ausgebliebene Revolution, die nicht völlig unbegründete Furcht vor ihrem latenten Weiterwirken und eventuellen Wiederaufleben hat die herrschenden Klassen Mitteleuropas zu Anhängern und Unterstützern des Faschismus gemacht, die der westlichen Demokratien, solange es ging, zu seinen wohlwollenden Beobachtern. Breite, begeisterte Massenbewegungen zur Rettung, zum Heil, zur Expansion des imperialistischen Kapitalismus hatten demnach echte Wurzeln in der vorangegangenen Entwicklung. In meinem Buche »Die Zerstörung der Vernunft« habe ich zu zeigen versucht, wie das, was man die Weltanschauung des Hitlerismus nennt, das allmählich herangereifte Produkt einer jahrhundertlangen, reaktionären gesellschaftlich-weltanschaulichen Entwicklung war. Sie wurde zur politischen Stoßkraft, zur Ideologie im wörtlichen Sinne des Wortes: Mittel zum Ausfechten eines ökonomisch-sozialen Lebenskonfliktes dieser Formation, als es gelang, den ausgesprochen reaktionären Gedankengebilden den Anschein einer Revolution zu verleihen. Es vereinigt sich dabei die konservierende Tendenz aller rückständigen Momente der — vor allem deutschen — Gesellschaft mit jenen des neuen Imperialismus, die sich ökonomisch, gewissermaßen unterirdisch in der krisenhaften Übergangszeit vorbereiteten. Das »Revolutionäre« bestand also einerseits in einer verstärkten und bewußt barbarisiert gemachten Neuaufnahme der irrationalistischen Weltherrschaftsbestrebungen aus dem Ersten Weltkrieg, andererseits in einem kaum bewußten, spontanen Vorwegnehmen bestimmter Tendenzen, mit denen die damalige kapitalistische Ökonomie im Begriffe war, über ihre Nachkriegskrise hinauszukommen.

Es ist für diesen geistigen Übergang ziemlich charakteristisch, daß Hitler selbst in seinem programmatischen Hauptwerk das Wesen seiner eigentlichen politischen Propaganda an dem Vorbild einer wirksamen Seifenreklame illustriert.[999] Noch bezeichnender ist, daß sobald die akute Krise einigermaßen überstanden war, die dem System entsprechend gestaltete Freizeit zu einer wichtigen sozialen Frage gemacht wurde. Hitler hat also nicht einfach den früheren imperialistischen

999 {26} Hitler: Mein Kampf, München, 1934, S. 200.



a do sentido de ambos os sistemas; é, admissivelmente, uma oposição que emergiu da opositividade de respostas a processos de crises sociais parcialmente similares. A esperança de muitos de que 1917 poderia ser o prelúdio de uma revolução em escala europeia, já se destroçara em meados dos anos vinte. Que tinha uma autêntica base social, mostra-se antes de tudo na Europa Central, onde não mais parecia em essência possível continuar o inalterado existir nas antigas formas de vida e, com isso, emerge a pressão ideológica por uma nova forma de revolução social. A revolução que não ocorreu, o temor não completamente infundado de que esta continuasse a operar latentemente e eventualmente novamente revivesse, tornou as classes dominantes da Europa Central seguidoras e apoiadoras do fascismo, as classes dominantes das democracias ocidentais, enquanto possível, em suas observadoras complacentes. Amplos, entusiásticos movimentos de massa pela redenção, pela salvação, pela expansão do capitalismo imperialista tiveram, por isso, autênticas raízes no desenvolvimento precedente. Em meu livro »A destruição da razão«, tentei mostrar como o que se denomina a concepção de mundo do hitlerismo era o produto que gradualmente amadureceu do secular desenvolvimento reacionário de concepção de mundo e social. Ela se tornou força política de choque, em ideologia no sentido literal da palavra: meio para dirimir um conflito socioeconômico vital dessa formação; ao ter sucesso, conferiu às manifestamente reacionárias estruturas de pensamento uma aparência de uma revolução. Com isso unifica a tendência conservadora de todos os momentos retrógrados da sociedade — antes de tudo, a alemã — com aquela do novo imperialismo, que se preparou economicamente, de certo modo subterraneamente, no período de transição da crise. O »revolucionário«, portanto, consistia, por um lado, em nova acolhida, intensificada e conscientemente barbarizada, das irracionalistas aspirações-de-dominação-mundial a partir da Primeira Guerra Mundial, por outro lado, na antecipação espontânea, dificilmente consciente, de determinadas tendências com as quais a economia capitalista de então estava em via de sair de sua crise do pós-guerra.

É, para essa transição espiritual, consideravelmente característico que o próprio Hitler, em sua principal obra programática, ilustra sua própria propaganda política com um modelo de uma eficaz propaganda de sabão.[1000] Ainda mais característico é que tão logo a crise aguda foi razoavelmente superada, converteu-se em uma importante questão social o tempo livre organizado em correspondência com o sistema. Hitler, portanto, não trouxe simplesmente de novo ao poder o capitalismo monopolista precedente,

1000 {26} Hitler: Mein Kampf. Berlag Franz Gher Rachfolger, Munique, 1934, p.200.

Monopolkapitalismus wieder zur Herrschaft gebracht, er hat ihm auch einige neue und wichtige Züge aufgeprägt, die erst in den USA nach dem Zweiten Weltkrieg zur wahren Entfaltung gelangen konnten. Auch hier taucht deshalb die Tendenz der gesellschaftlich bewußten Umwandlung der Menschen auf. Im Anschluß an die eben angeführte Stelle spricht Hitler von der »femininen« Beschaffenheit der Massen, drückt also sowohl seinen Willen, sie seinen Zwecken entsprechend zu formen, wie seine Überzeugung ihres Geeignetseins dazu aus. Diese Umwandlung ist aber — im schroffen Gegensatz zum Sozialismus, auch in seinen entfremdeten Etappen — immer nur ein Determinieren und Dirigieren des partikularen Menschen in seiner extremsten, gleichzeitig unterjochten und entfesselten Partikularität. Gerade um das Phänomen des Hitlerismus gesellschaftlich-geschichtlich richtig zu verstehen, ist es wichtig, stets im Auge zu behalten, daß die konservativen und vor allem die ausgesprochen reaktionären Formen der Hingabe des individuums an das, was er als seine »Sache« empfindet, ihrer Haupttendenz nach die Menschen auf dem Niveau ihrer Partikularität festhalten und fixieren und nicht eine Bewegung in ihm zu deren Überwindung entfachen. Wenn man etwa die Vorgeschichte einer solchen Hingabe im preußischen Militarismus betrachtet (und die Mehrzahl der deutschen Beamten, Richter etc. war in ihrer menschlichen Grundhaltung Militärperson in Zivilkleidung), so ist sie durch den zynischen Ausdruck Friedrichs II., der Soldat solle vor seinem Unteroffizier eine größere Furcht empfinden als vor dem Feind, am treffendsten charakterisiert. Die Hitler-Zeit bringt diese Lebenshaltung zur entfaltetsten Blüte: sie entfesselt in ihren Anhängern und Untertanen alle schlechten Instinkte der Partikularität, auch jene, sogar vor allem jene, die im normalen Alltag auch vom durchschnittlichen partikularen Menschen unterdrückt zu werden pflegen. Ihre gesellschaftliche Leistung besteht bloß darin, daß diese »Befreiung« in den vom Hitlerismus bezeichneten Richtungen entsprechend kanalisiert wird als Einheit von Treten und Getretensein, von Brutalisieren anderer und von der Furcht, selbst brutalisiert zu werden. Daß dabei als herrschende Mischung eine von ungehemmter Grausamkeit und feiger Verantwortungslosigkeit entstehen mußte, daß also die niedrigste Stufe der Partikularität erzielt und erreicht wurde, weiß heute jeder, der keine gesellschaftlichen oder persönlich-egoistischen Gründe hat, diese Tatsachen aus dem Gedächtnis der Menschen auszulöschen.

Je entschiedener ein System darauf ausgeht, daß die ihm zugeordneten Menschen das Niveau ihrer Partikularität möglichst nie verlassen, einen desto größeren, kritisch ungehemmteren Spielraum besitzt es für die unmittelbaren Inhalte seiner Zielsetzungen und für deren ideologische Begründung. Die Hitler-Zeit repräsentiert in beiden Hinsichten den bisher erreichten Höhepunkt der von keinem



ele estampou nele ainda alguns novos e importantes traços que apenas puderam alcançar seu verdadeiro desdobramento nos EUA após a Segunda Guerra Mundial. Também aqui emerge, por isso, a tendência da transformação socialmente consciente dos seres humanos. Em conexão com a passagem há pouco citada, fala Hitler da qualidade »feminina« das massas, expressa assim tanto sua vontade de as formar em correspondência aos seus propósitos, quanto sua convicção de serem elas a isso apropriadas. Essa transformação, todavia — em abrupta oposição ao socialismo, mesmo em suas etapas alienadas — sempre é apenas um determinar e dirigir do ser humano particular (partikularen) em sua particularidade (*Partikularität*) extrema, ao mesmo tempo subjugada e aguçada. Justamente para compreender corretamente o fenômeno do hitlerismo histórico-socialmente é importante manter sempre à vista que as formas conservadoras e, antes de tudo, marcadamente reacionárias, de dedicação do indivíduo ao que sente como sua »causa«, segundo a tendência principal delas, detêm e fixam os seres humanos no nível de sua particularidade (*Partikularität*) e não estimulam neles um movimento para sua ultrapassagem. Quando se considera, por exemplo, a pré-história de uma tal dedicação no militarismo prussiano (e a maioria dos funcionários públicos, juízes, etc., era, em sua postura básica, pessoas militares em roupas civis), ela é mais bem caracterizada pela expressão de Frederico II, de que o soldado deve sentir um maior temor de seu suboficial do que do inimigo. A época de Hitler conduz esse padrão de vida ao florescimento o mais desdobrado: ele aguça em seus seguidores e súditos todos os maus instintos da particularidade (*Partikularität*), mesmo aqueles, sobretudo aqueles que costumam ser reprimidos no cotidiano normal do ser humano particular médio. A sua realização social consiste, meramente, em que essa »libertação« é canalizada em correspondência às direções indicadas pelo hitlerismo como unidade de pisar e ser-pisado, de brutalizar os outros e o receio de ele mesmo ser brutalizado. Que com isso tem de surgir, como mistura dominante, uma de crueldade desinibida e irresponsabilidade covarde que, portanto, foi o mais baixo patamar da particularidade (*Partikularität*) obtido e alcançado, sabe hoje todo aquele que não tem razões sociais ou egoísta-pessoais para extinguir esses fatos da memória dos seres humanos.

Quanto mais decisivamente um sistema parte de que os seres humanos a ele designados possivelmente jamais abandonem o nível de sua particularidade (*Partikularität*), tanto maior e mais criticamente desimpedido é o espaço de manobra que possui para os conteúdos imediatos de suas posições de finalidade e para a fundamentação ideológica delas. A época de Hitler representa, em ambos os sentidos, o ponto mais elevado até agora alcançado de irracionalidade não

Denken gehemmten Irrationalität. Nicht allein das deutsche Weltreich als Ziel entsprach keinen Augenblick den realen Machtverhältnissen, die Ideologie, mit deren Hilfe die dabei entstehenden Probleme ausgefochten werden sollten, vor allem die offizielle Rassentheorie repräsentiert ebenfalls den schroffsten Bruch mit den von der Menschheit bis dahin erreichten wissenschaftlichen Methoden der Wirklichkeitsauffassung. Die innere Absurdität einer solchen Ideologie ist eine doppelte: einerseits ist sie der schroffste Bruch mit den Methoden einer bereits allgemein möglich gewordenen gedanklichen Bearbeitung der Wirklichkeit, andererseits, in ihren rein ideologischen Funktionen, wird sie das Gedankenmittel zum Ausfechten eines von vornherein unlösbaren Konflikts, also gerade das, wozu sie sich stolz bekannt hat: ein Mythos. Das Festhalten der beteiligten Menschen an ihrer systematisch erniedrigten und zur Amoralität deformierten Partikularität erhält also eine ideologische Stütze in Konzeptionen über den Weltlauf, gerade infolge deren drastischer Unwahrheit; indem dieses Weltbild sich in voller Übereinstimmung mit jenen Entfremdungen befindet, die das Hitler-Regime als dirigierte Veränderung der Menschen allgemein durchzusetzen bestrebt war. Daher bei den Zeitgenossen auf der einen Seite eine vehemente intellektuell-moralische Ablehnung dieses ganzen Systems, auf der anderen eine relativ solide Anhänglichkeit von Massen, bei denen die menschlich-sittlichen Entstellungen ihrer als unüberwindlich gesetzten Partikularität in jenem phantastisch unwahren Weltbild eine »solide« Stütze zu erhalten wähnten.

Wir haben früher, uns auf Mannheim berufend, feststellen können, daß auch die bürgerlichen Gegenspieler Hitlers die Notwendigkeit einer dirigierten, nicht mehr bloß spontanen Umwandlung des Menschen als notwendiges Fundament der modernen demokratischen Gesellschaft aufgefaßt haben. Es ist sozial selbstverständlich, daß eine solche bürgerliche Opposition gegen den Faschismus primär gegen den Sozialismus in der Sowjetunion gerichtet war. Das äußerte sich bereits in der Konzeption des Totalitarismus, die ideologisch den Anschein zu erwecken berufen war, es handle sich in beiden Fällen um das geistige und politische Bekämpfen eines und desselben sozialen Phänomens. Die von uns angedeuteten fundamentalen Gegensätze wurden also in der Begründung der neuen bürgerlichen Ideologie prinzipiell annulliert, rein äußerliche Erscheinungsformen sollten bestenfalls diese apriorisch gesetzte Wesensgleichheit empirisch beleben. Der innere, gedankliche Zwiespalt in dieser Ideologie ist der genaue geistige Ausdruck für den Zwiespalt, der in ihrer politischen Setzung lag: der Widerspruch, daß bei den imperialistischen Mächten, deren vorwiegender Wunsch war, die Sowjetunion mit Hitlers Hilfe zu stürzen (München etc.), so daß nur die absolute Hemmungslosigkeit im Hitlerschen Streben nach Weltmacht



inibida por nenhum pensamento. Não apenas o império mundial alemão como finalidade não correspondeu em nenhum momento às reais relações de poder; a ideologia, com a ajuda da qual deveriam ser dirimidos os problemas daqui surgidos, antes de tudo a teoria oficial das raças, representa igualmente a mais abrupta ruptura com os métodos científicos de visão da realidade que até então alcançou a humanidade. A absurdidade interior de uma tal ideologia é dupla: por um lado, é a mais brusca ruptura com os métodos de elaboração intelectual da realidade já tornados possíveis em geral, por outro lado, em suas funções puramente ideológicas, torna-se o meio intelectual de dirimir conflitos desde o início insolucionáveis, portanto, precisamente aquilo que ela orgulhosamente se anunciou: um mito. O apegar-se dos seres humanos envolvidos à sua deformada particularidade (*Partikularität*) sistematicamente degradada até a amoralidade obtém, portanto, um suporte ideológico em concepções sobre o decurso do mundo justamente em decorrência de sua drástica inverdade; na medida em que essa imagem de mundo se acha em plena consonância com aquelas alienações que o regime de Hitler se esforçava por impor, em geral, como alterações dirigidas dos seres humanos. Por isso, nos contemporâneos, por um lado, uma veemente rejeição moral-intelectual de todo esse sistema, de outro, uma devoção relativamente sólida das massas, pela qual as deformações moral-humanas da sua particularidade, posta como invencível, presumia obter um »sólido« suporte naquela imagem de mundo fantasticamente inverídica.

Antes, referindo-nos a Mannheim, pudemos constatar que também os adversários burgueses de Hitler haviam compreendido a necessidade de uma transformação dirigida, não mais meramente espontânea, dos seres humanos como fundamento necessário da moderna sociedade democrática. É socialmente evidente que uma tal oposição burguesa contra o fascismo foi dirigida primariamente contra o socialismo da União Soviética. Isso já se mostra na concepção de totalitarismo, convocada para levantar a aparência de tratar-se, em ambos os casos, de combates intelectuais e políticos de um único e mesmo fenômeno social. As oposições fundamentais por nós indicadas foram, portanto, na fundamentação da nova ideologia burguesa, por princípio anuladas; formas fenomênicas puramente externas deveriam, no melhor dos casos, dar empiricamente vida a essa igualdade essencial posta *a priori*. A dicotomia intelectual interna nessa ideologia é a precisa expressão espiritual para a dicotomia que está em sua posição política: a contradição de que, entre os poderes imperialistas, seu desejo prevalecente era o de destruir a União Soviética com a ajuda de Hitler (Munique, etc.), mas que a absoluta falta de escrúpulos nos esforços hitlerianos pelo poder mundial os forçou a se

ihnen das kriegerische Auftreten gegen ihn, das stets vorbehaltsvolle Bündnis mit der Sowjetunion aufzwang.

Uns interessiert dieser Problemkomplex hier vorwiegend als die reale Basis der in der imperialistischen Welt herrschenden neuen Ideologie; diese auch vor allem in ihren Beziehungen zu den neuen Formen der Entfremdung. Vor allem die — und darin zeigt sich der in der imperialistisch-kapitalistischen Grundlage fundierte — gedanklich rationalistisch, politisch-demokratisch variierte Fortsetzung von im Faschismus initiierten wichtigen neuimperialistischen Tendenzen. (Das bedeutet selbstredend nicht, daß die politisch-soziale Grundrichtung dieser Entwicklung einfach faschistisch wäre. Sie steht vielmehr in einem — freilich partiellen, aber nicht unwichtigen — Gegensatz dazu, repräsentiert einen eigenartigen Zustand der äußerlich demokratischen Formen. Aber Sinclair Lewis hat das früh erkannt, und die Periode McCarthys, die Anhängerschaft Goldwaters etc. haben es klar gezeigt, daß — freilich bei verschiedenen äußeren Formen — diese Möglichkeit der imperialistischen Ökonomie und folglich ihres politischen Überbaus tatsächlich als reale Tendenz innewohnt.) Die sichtbare Oberfläche beherrscht freilich ein schroffer Gegensatz. Der faschistische Mythos als Gedankenform einer Ideologie wird verächtlich abgelehnt. Diese Ablehnung wird, wie wir bereits oft sehen konnten, in der Richtung verallgemeinert, daß es zur prinzipiellen Ablehnung einer jeden Ideologie, zur Entideologisierung als Prinzip kommen sollte. Damit soll vorerst jede Ideologie, jedes Austragen gesellschaftlicher Konflikte mit Hilfe von Ideologien von vorneherein diffamiert werden. Die Einzelmenschen sollen, ebenso wie ihre sozialen Integrationsformen, »rein rational« handeln; dann gibt es überhaupt keine echten Konflikte mehr, keinen Spielraum für Ideologien; rein »sachliche« Differenzen ließen sich rein »sachlich« durch rationelle Vereinbarungen, durch Kompromisse etc. regeln. Die Entideologisierung bedeutet also die unbeschränkte Manipulierbarkeit und Manipulation des gesamten Menschenlebens.

Diese Einstellung zur Wirklichkeit nimmt deshalb prinzipiell nur die Existenz der partikularen Menschen zur Kenntnis. So wie der Warenmarkt zur objektiven universellen Abwickelungsform einer jeden Kulturtätigkeit wird, so soll im Privatleben der Menschen, vermittelt durch die vollendete Manipulation aller Lebensäußerungen, die Partikularität absolut das Menschsein beherrschen. Der ideologische Gegensatz zur faschistischen Ideologie der Mythen scheint damit gefunden zu sein, verbunden mit dem Vorteil, daß damit simultan der ganze wissenschaftliche Sozialismus ebenfalls zu einer mythenhaften Ideologie degradiert werden kann, daß der Scheinrationalismus der generellen Manipulation das gesamte Leben aller Menschen beherrscht. Die im Krieg siegreich gewordene



conduzir belicosamente contra ele, a aliar-se sempre com plenas reservas com a União Soviética.

A nós interessa, aqui, esse complexo de problemas prevalentemente como a base real da nova ideologia dominante no mundo imperialista; esta também, antes de tudo, em suas relações para com as novas formas de alienação. Antes de tudo — e nisso se mostra a base fundada capitalista-imperialisticamente — a variada continuação racionalista intelectual, democrático-política de importantes novas tendências imperialistas iniciadas no fascismo. (Isso não significa, obviamente, que a direção fundamental sociopolítica desse desenvolvimento fosse simplesmente fascista. Está, antes, em uma oposição — admissivelmente parcial, mas nunca desimportante — a ele, representa uma condição peculiar de formas externamente democráticas. Contudo, Sinclair Lewis cedo reconheceu isso e o período de McCarthy, os seguidores de Goldwater, etc. claramente mostraram — claro, por diferentes formas externas — essa possibilidade da economia imperialista e, por conseguinte, de sua superestrutura política, de fato como uma inerente tendência real.) A abrupta oposição domina, claro, a superficialidade visível. O mito fascista como forma de pensamento de uma ideologia é rechaçado com menosprezo. Esse rechaço, como nós com frequência já pudemos ver, generaliza-se na direção ao rechaço por princípio de toda ideologia, que deve chegar à desideologização. Com isso, de imediato, toda ideologia, todo dirimir de conflitos sociais com a ajuda de ideologia, desde o início deve ser difamado. Os seres humanos singulares, tal como suas formas de integração social, devem agir »puramente racionalmente«; então, não há nenhum conflito autêntico, nenhum espaço de manobra para ideologias; diferenças puramente factuais permitem-se regular através de acordos racionais, através de compromissos, etc. A desideologização significa, portanto, a ilimitada manipulabilidade e a manipulação da vida humana como um todo.

Essa postura para com a realidade toma conhecimento, por isso, apenas da existência de seres humanos particulares (*partikularen*). Tal como o mercado de mercadorias torna-se a forma universal de se levar a cabo toda atividade cultural, também na vida privada dos seres humanos, mediada pela consumada manipulação de todas as manifestações de vida, domina a particularidade (*Partikularität*) absoluta dos seres humanos. Com isso, a oposição ideológica à ideologia fascista dos mitos parece ser encontrada combinada com a vantagem de que, com ela, simultaneamente todo o socialismo científico pode ser igualmente degradado a uma ideologia mítica, que o pseudo-racionalismo da manipulação geral domina a vida como um todo de todos os seres humanos. A defesa, tornada vitoriosa na guerra,

Abwehr von Hitlers Bestrebungen und Methoden, deren natürlicher Führer im Westen die USA wurde, ersetzt die eine Weltherrschaft durch eine andere; der brutalen Manipulation wird eine verfeinerte gegenübergestellt. Das hat zur Folge, daß hier, noch stärker als bei Hitler selbst, die Geschäftsreklame zum Modell der politischen Propaganda, der Suggestion der zur Herrschaft gerufenen »entideologisierten« Ideologie wird; allerdings insofern in einer unvergleichlich freier scheinenden Weise, als dem manipulierten Menschen gerade die Methode seines Manipuliertwerdens den bewußtseinsmäßigen Schein seiner vollendeten Freiheit vortäuschen soll.

Es gehört zur Ironie, die der nicht teleologische, immer widerspruchsvolleCharakter der Bewegung des gesellschaftlichen Seins hervorbringt, daß selbst diese so vollendet durchmanipulierte Entideologisierung letzten Endes doch nicht ohne Ideologie auskommen kann; es ist die der Freiheit als »erlösenden Schlüsselwerts« für sämtliche Fragen des Lebens; in Fällen, bei denen ein Hapern der einzelnen Manipulationen in den Menschen etwa Zweifel an ihre richtige, alles ordnende Allmacht auftauchen lassen könnte, tritt der Fetisch der Freiheit auf. Dieser — höchst ideologische — Begriff der Freiheit bedeutet, gerade wegen dieser seiner universell problemlösenden Funktion, zugleich alles und nichts. Jede Manipulation des Imperialismus der USA, z. B. die Herrschaft einer völlig wurzellosen Marionettenregierung in Süd-Vietnam, wird im Namen dieser Freiheit verteidigt: die innere Freiheit in den USA selbst soll sich in Gefahr befinden, wenn das Volk Vietnams nichts von einer solchen Regierung wissen will. Und so weiter über Santo Domingo bis Griechenland. Man würde aber die Grundstruktur dieser manipulierten Demokratie verkennen, wenn man glauben würde, der höchst ideologische, allgemein gehaltene Fetisch der Freiheit diene bloß zum — ideologischen — Ausfechten spontan entstandener Konflikte. Das geschieht natürlich in vielen Fällen. Der Fetisch der Freiheit wird aber zu einer Gottheit mit realer Macht: es ist die CIA, die unter dieser entideologisiert-ideologischen Decke den neokolonisatorischen Weltimperialismus der USA de facto leitet, die auch in der inneren Politik dessen Tendenzen vertritt und als Macht, wenn nötig auch als brutale Macht, auftritt, wo die einfache Ideologie zu einem solchen Austragen sich als unfähig erweist. Noch heute sind die wirklichen Umstände des Mordes an J. Kennedy lange nicht aufgedeckt, aber bereits das öffentlich gewordene Material zeigt ein Bild, wogegen die Vorbereitungen der Dreyfuß-Affäre, die Versuche zu verhindern, daß die wahren Schuldigen entdeckt werden, als harmlose Idylle erscheinen. (M. L. Kings und Kennedys Ermordungen sowie das, was über die Erforschung ihrer Ursachen öffentlich wurde, zeigen, daß es sich hier um ein System handelt).



sobre as intenções e métodos de Hitler, cujo líder natural no Ocidente eram os EUA, substitui um poder mundial por outro; a manipulação brutal é contraposta a uma manipulação refinada. Isso tem por consequência que, aqui, ainda mais intensa quanto pelo próprio Hitler, a publicidade de negócio torna-se modelo da propaganda política, da sugestão da ideologia »desideologizante« convocada a dominar; todavia, nesse sentido, de um modo aparente incomparavelmente mais livre, já que ao ser humano manipulado, justamente o método de seu tornar-se-manipulado deve aparecer na consciência sua liberdade consumada.

Pertence à ironia de que o caráter não teleológico do movimento do ser social, sempre pleno de contradição, produz que mesmo essa anti-ideologização tão consumadamente manipulada não pode passar, por último, sem ideologia; é a da liberdade enquanto »valor-chave redentor« para todas as questões da vida; nos casos nos quais problemas das manipulações singulares pudessem deixar aflorar dúvidas nos seres humanos acerca de sua correta onipotência para tudo ordenar, adentra o fetiche da liberdade. Esse conceito — altamente ideológico — da liberdade significa, precisamente devido a essa sua função universal de resolver problemas, ao mesmo tempo tudo e nada. Toda manipulação do imperialismo dos EUA, p. ex., o domínio de um regime-marionete completamente desenraizado no Vietnã do Sul, é defendido em nome dessa liberdade: a própria liberdade interna nos EUA deve se encontrar em perigo se o povo do Vietnã não mais desejar saber de um tal regime. E assim por diante, de Santo Domingo até a Grécia. Contudo, não se compreenderia a estrutura fundamental dessa democracia manipulada se se cresse que o fetiche da liberdade, altamente ideológico, mantido genérico, serve meramente para dirimir — ideologicamente — conflitos espontaneamente surgidos. Isso ocorre, naturalmente, em muitos casos. O fetiche da liberdade se torna, todavia, em uma divindade com poder real: é a CIA, que sob esse manto ideológico-desideologizante, de fato, conduz o imperialismo mundial neocolonialista dos EUA, que também representa essas tendências na política interna e como poder, quando necessário, mesmo com poder brutal, adentra onde a simples ideologia mostra-se incapaz de um tal dirimir. Ainda hoje as circunstâncias reais do assassinato de J. Kennedy estão longe de ser desvendadas, mas o material tornado público mostra um quadro em que a preparação do caso Dreyfus, a tentativa de prevenir que os verdadeiros culpados fossem revelados, parece um idílio inócuo. (Os assassinatos de M. L. King e de Kennedy, tanto quanto o que da investigação de suas causas se tornou público, mostram que se trata aqui de um sistema).

All dies mußte nur darum angedeutet werden, weil erst in diesen Zusammenhängen der wahre entfremdende Charakter dieser universellen Manipulation deutlich hervortreten kann. Das Menschenformen durch eine organisatorische, ökonomische und ideologische Reduktion möglichst aller Einzelmenschen auf ihre unaufhebbar scheinende Schranke der Partikularität ist zugleich Ziel und Folge des herrschenden Systems. Unseren allgemeinen Bestimmungen entsprechend kann diese Entfremdung nur durch eine fundamentale ökonomisch-politisch-soziale Umwälzung des ganzen Systems als allgemeine und objektive Massenerscheinung aufgehoben werden. Allerdings haben wir ebenfalls wiederholt darauf hingewiesen, daß jedes Individuum doch die Möglichkeit und — vom Standpunkt der eigenen Entwicklung zu einer wirklichen Individualität — die innere Verpflichtung haben kann, die eigene, wie immer entstandene und entfaltete Entfremdung selbst zu überwinden. Daß die Einzelmenschen dabei in der offiziellen Ideologie — und sei die ihre dem gewollten äußeren Ansehen nach noch so nonkonformistisch — schwere ontologische Hindernisse ideologisch zu überwinden haben, versteht sich von selbst. Diese Situation ist, abstrakt verallgemeinert angesehen, noch gar nichts Spezifisches; das Besondere an ihr scheint uns darin zu stekken, daß die Rolle der Ideologie in der Überwindung dieser entfremdeten Lebensführung vielleicht nie so groß war wie gerade in der Periode der entideologisierten feinen Manipulation der Menschen.

Wir waren bis jetzt bestrebt, die spezifisch neuen Züge der gegenwärtigen Entfremdung ökonomisch wie ideologisch ins richtige Licht zu stellen. Das weitere Konkretisieren dieser Lage ist auch die Absicht der gegenwärtigen Betrachtungen. Um ihnen jedoch eine wirklich reale seinsmäßige historische Grundlage geben zu können, scheint es uns unvermeidlich, vorerst, wenn auch noch so kurz, auf jene allerallgemeinsten Züge hinzuweisen, die sich als prinzipielle Grundlagen in allen Erscheinungen kapitalistischer (oder zumindest vom Kapitalismus seinsmäßig beeinflußter) Entfremdungen zeigen. Denn die echten Unterschiede und Gegensätze erhalten erst dann eine ihren objektiv-seienden Formen in der gedanklichen adäquaten Widerspiegelung entsprechende Gestalt, wenn sie innerhalb des ontologisch-historischen Rahmens der Identität von Identität und Nichtidentität betrachtet werden. Diese gemeinsamen Züge einer jeden Entfremdung innerhalb des Kapitalismus kann man bereits in ihren ersten Formulierungen von Marx, in den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« klar sehen, obwohl oder gerade weil dort alle äußeren Erscheinungsformen mit den gegenwärtigen scharf kontrastieren. Marx weist die Entfremdung bereits in den unmittelbarsten Arbeitsakten auf, nämlich im Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit: »Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im



Tudo isso tem de ser indicado porque apenas nessas conexões o verdadeiro caráter alienado dessa manipulação universal pode emergir nitidamente. As formas humanas, através de uma redução organizativa, econômica e ideológica, o mais possível de todo ser humano singular, ao limite da particularidade (*Partikularität*) a ele aparentemente inexorável é, ao mesmo tempo, finalidade e consequência do sistema dominante. Em correspondência com nossas determinações gerais, essa alienação pode ser superada apenas através de um revolvimento sócio-político-econômico fundamental do sistema como um todo, como um fenômeno de massa geral e objetivo. Todavia, como igualmente seguidamente apontamos, todo o indivíduo pode ter a possibilidade e — do ponto de vista de seu próprio desenvolvimento a uma individualidade real — o compromisso interior de ultrapassar ele mesmo a própria alienação, como quer que ela tenha surgido e se desdobrado. Que, com isso, os seres humanos singulares devem ultrapassar ideologicamente difíceis obstáculos ontológicos na ideologia oficial — mesmo ainda que seja seu aspecto externo pretendido o de não-conformista —, compreende-se por si mesmo. Essa situação, vista abstratamente generalizada, ainda não é nada específica; o particular nela parece-nos estar em que o papel da ideologia na ultrapassagem desse modo de vida alienado talvez nunca tenha sido tão grande como justamente no período da desideologizada, refinada, manipulação dos seres humanos.

Esforçamo-nos até agora para pôr em uma luz correta os novos traços específicos da alienação presente, economicamente bem como ideologicamente. Concretizar ainda mais essa situação é também a intenção das presentes considerações. Para poder dar a elas uma base histórica efetivamente real, ontológica, parece-nos inevitável, primeiro, mesmo se tão brevemente, apontar aqueles traços, de todos os mais gerais, que se mostram por princípio como bases em todos os fenômenos de alienações capitalistas (ou, ao menos, influenciados ontologicamente pelo capitalismo). Pois apenas então as autênticas diferenças e oposições adquirem uma figura correspondente às suas formas existente-objetivas no reflexo intelectual adequado quando são consideradas no interior da moldura histórico-ontológica da identidade da identidade com a não-identidade. Podem-se ver claramente esses traços comuns a cada alienação no interior do capitalismo, já nas suas primeiras formulações por Marx nos »Manuscritos econômico-filosóficos«, embora ou justamente porque ali todas as formas fenomênicas exteriores contrastam agudamente com as do presente. Marx mostra a alienação já no mais imediato ato de trabalho, a saber, na relação do trabalhador com os produtos de seu trabalho: »Mas a alienação

Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit selbst*.«[1001] Es ist klar, daß diese Bestimmungen — freilich nur in ihrer prinzipiellsten Allgemeinheit —, auch heute Entfremdungen hervorbringend, den Arbeitsprozeß, die Stellung des Arbeiters in ihm charakterisieren, ja, wenn man, worüber wir alsbald zu sprechen kommen werden, bestimmte spezifische Züge des heutigen entwickelten Arbeitsprozesses näher betrachtet, so zeigen sich diese Zeichen der Entfremdung in einer noch gesteigerteren Weise. Erst recht erscheint diese Identität der entscheidenden Seinsprinzipien im menschlichen Leben, wenn die fundamentalen Beziehungen der so entfremdeten Menschen zur Umwelt ihrer Lebensführung näher betrachtet werden. Marx hat diese letzte Konsequenz der Entfremdung in der Herrschaft der Kategorie des Habens im Menschenleben so zusammengefaßt: »Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, er also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc… An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten.«[1002]

Daß ein solches gemeinsames Prinzip zwischen Gegenwart und Vergangenheit des kapitalistischen Lebensverhaltens vorhanden ist, bedarf keines Kommentars. Bedeutsam ist, daß der Kapitalismus seit der Niederschrift der oben zitierten Zeilen gewaltige Fortschritte im Universalmachen des Habens getan hat. Gerade die höchst gesteigerte Bedeutung des Konsums und der Dienste im Gesamtwarenverkehr erweist das mit unmittelbarer Evidenz. Im Alltagsleben des Arbeiters zeigt sich die Macht des Habens nicht mehr als ein einfaches Entbehren, als Einfluß des Nichthabens der wichtigsten Mittel zur alltäglich notwendigen Bedürfnisbefriedigung auf das normale Leben, sondern im Gegenteil als die des direkten Habens, als der Wettlauf mit anderen Menschen und Gruppen im Versuch, die persönliche Geltung durch Quantität und Qualität des Habens zu erhöhen. Der Marxsche Ausspruch hat also in mehr als einem Jahrhundert auch an unmittelbarer Gültigkeit nichts verloren, sondern im Gegenteil viel gewonnen. Auf die Marxsche Konzeption der gesellschaftlich-menschlichen Überwindung der verlogenen Allmacht des Habens sind wir in anderen Zusammenhängen bereits zu sprechen gekommen. Wenn wir dort darauf hingewiesen haben, daß die Befreiung des Menschen aus der Knechtschaft des Habens dazu führt, daß auch seine Sinne, indem sie menschlich-sachlich auf die Gegenstände reagieren können,

1001 {27} MEGA III, S. 85; MEW EB I, S. 514.
1002 {28} Ebd., S. 118; MEW EB I, S. 540.



mostra-se não só no resultado, mas também no *ato da produção*, no interior da própria *atividade produtiva*.«[1003]. É claro que essas determinações — admissivelmente, apenas em sua, a maior por princípio, generalidade — mesmo hoje produzem alienações, caracterizam o processo de trabalho, a posição do trabalhador nele; mesmo quando se considera mais de perto determinados traços específicos do desenvolvido processo de trabalho de hoje, sobre o qual falaremos em seguida, esses traços da alienação mostram-se em um modo ainda mais intenso. Primeiro, ainda aparece correta essa identidade dos princípios ontológicos decisivos na vida humana quando se considera mais de perto as relações fundamentais entre os seres humanos assim alienados com o mundo ambiente de seu modo de vida. Marx resumiu essa última consequência da alienação no domínio da categoria do ter na vida humana: »A propriedade privada nos fez tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* se o tivermos, portanto se existir para nós como capital, ou se for imediatamente possuído, comido, bebido, trazido no corpo, habitado por nós, etc.; em resumo, *usado*. (...) Para o lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais entrou, portanto, a simples alienação de *todos* esses sentidos, o sentido do *ter*.«[1004]

De que existe um tal princípio comum entre o presente e o passado do comportamento de vida capitalista, não necessita nenhum comentário. Significativo é que o capitalismo, desde a redação das linhas acima citadas, tem feito enormes progressos na universalização do ter. Precisamente o significado altamente intensificado do consumo e dos serviços no intercâmbio como um todo demonstra isso com imediata evidência. Na vida cotidiana do trabalhador mostra-se o poder do ter não mais como uma simples carência, como influência de não-ter os importantes meios de satisfação das necessidades cotidianamente necessárias da vida normal, mas, ao contrário, como o ter direto, como a competição com outros seres humanos e grupos, na tentativa de elevar o valor pessoal através da quantidade e qualidade do ter. O comentário de Marx, portanto, em mais de um século, não perdeu mas, ao contrário, muito ganhou em validade imediata. Sobre a concepção marxiana da ultrapassagem humano-social da falsa onipotência do ter, chegamos já a falar em outras conexões. Quando sobre isso, lá, apontamos que a libertação do ser humano da escravidão do ter conduz a que também seus sentidos, na medida em que podem reagir coisal-humanamente aos objetos,

1003 {27} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.308.
1004 {28} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.349-50.

zu »Theoretikern« werden müssen. Indem sie sich »zu der Sache, um der Sache willen« verhalten, »aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches*, *menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist«[1005], so haben wir von einem spezifischen Gesichtspunkt auf die ontologisch menschliche Zentralfrage der Befreiung aus dem Banne der Entfremdung hingewiesen: jeder Schritt der Befreiung ist für den Menschen einer, der ihn über seine eigene physiologisch-sozial unmittelbar gegebene Partikularität hinausführt, während alle subjektiven wie objektiven gesellschaftlich-menschlichen Tendenzen, die ihn an diese festnageln, zugleich Förderer seines Ausgeliefertseins an die Entfremdung sind. Schon diese höchst allgemein gehaltene Charakteristik der kapitalistischen Gegenwart zeigt, daß alle herrschenden ökonomischen, sozialen, politischen Manipulationen mehr oder weniger bewußte Instrumente dazu werden, um den Menschen an seine Partikularität und damit an sein Entfremdetsein zu fesseln.

Das soziale Modell dazu ist die moderne Werbung: nicht umsonst vergleicht schon Hitler, wie wir gesehen haben, die richtige politische Propaganda mit der zum Muster genommenen Seifenreklame. Wenn wir diese Werbung in einem kapitalistisch hochentwickelten Lande in ihrer gesellschaftlichen Totalität betrachten, so geht sie einerseits, wie dies bereits Hitler festgestellt hat, von einer beinahe grenzenlosen Beeinflußbarkeit der Menschen aus, vom Glauben, daß ihnen, wenn man die richtige Methode ausfindig gemacht hat, Beliebiges suggeriert werden kann. Auch das hängt mit der Partikularität der Menschen eng zusammen. Das, was er auf diesem Niveau als seine Persönlichkeit betrachtet, ist der Regel nach bloß seine gesellschaftlich gewordene Einzelheit. Diese war in traditionell gebundenen Gesellschaften ein stabilisierendes Prinzip; heute ist es das der äußersten Beeinflußbarkeit. Hinter beiden steht die innere Unsicherheit des bloß partikularen Menschen in der Frage, was ihn eigentlich zur Person macht. Die Erscheinungsformen von Stabilität oder Labilität entsprechen den Bedürfnissen der jeweilig herrschenden Produktionsweisen. Daß in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, im gesellschaftlichen Sein der Menschen doch gewisse Schranken der universellen Suggestibilität vorhanden sind, ändert am Charakter dieser Tendenz als — annähernd — universell herrschender sehr wenig. Bei der Suggestion kommt es vor allem darauf an, den Wunsch der Menschen, als Persönlichkeit zu gelten, so zu beeinflussen, daß sie ihn gerade mit dem Kauf des

1005 {29} Mega III, S. 119; ebd., S. 540.



devam se tornar »teóricos«. Na medida em que eles se comportam »para com a coisa por causa da coisa, mas a própria coisa é um comportamento humano objetivo para consigo própria e para com o homem — e inversamente. A necessidade ou a fruição perderam assim a sua natureza egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade (*Nützlichkeit*) na medida em que a utilização (*Nutzen*) se tornou uma utilização (*Nutzen*) humana.«[1006], temos assim indicada, de um ponto de vista específico, a questão central ontologicamente humana da libertação do feitiço da alienação: cada passo da libertação é, para o ser humano, um ir para além de sua própria particularidade (*Partikularität*) sociofisiológica imediatamente dada, enquanto todas as tendências subjetivas bem como objetivas que o atam a ela são, ao mesmo tempo, promotoras de seu ser-à-mercê da alienação. Já essa caracterização mantida altamente genérica do presente capitalista mostra que todas as manipulações econômicas, sociais e políticas dominantes tornam-se, com isso, instrumentos mais ou menos conscientes para acorrentar o ser humano à sua particularidade e, com isso, ao seu ser-alienado.

O modelo social disso é a propaganda moderna: não em vão já Hitler comparou, como vimos, a propaganda política correta com a publicidade de sabonete que tomou por padrão. Se consideramos essa propaganda em um país capitalista altamente desenvolvido em sua totalidade social, ela parte, por um lado, como Hitler já constatou, de uma influenciabilidade quase sem limites dos seres humanos, da crença de que, quando se encontrou o método correto, qualquer coisa lhes pode ser sugerida. Também isso está estreitamente conectado com a particularidade (*Partikularität*) do ser humano. Aquilo que, nesse nível, considera como sua personalidade é, em regra, apenas sua singularidade tornada social. Esta, em sociedades unidas pela tradição, era um princípio estabilizador; hoje é aquela da extrema influenciabilidade. Por trás de ambos está a insegurança interior do ser humano meramente particular (*partikularen*) na questão acerca de o quê, realmente, faz dele uma pessoa. As formas fenomênicas da estabilidade ou labilidade correspondem às necessidades do modo de produção então dominante. Que, na realidade social, no ser social dos seres humanos, existem certos limites à sugestibilidade universal, altera muito pouco no caráter dessa tendência como — aproximadamente — universalmente reinante. O que importa, na sugestão, é, antes de tudo, influenciar o desejo dos seres humanos de valerem como personalidade de maneira a que o satisfaçam justamente pela compra

1006 {29} Marx: Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. Expressão Popular, São Paulo, 2015, p.350.

den Gegenstand der Werbung bildenden Konsumartikels oder Dienstes befriedigen. Die Wirkung auf den Menschen richtet sich also primär darauf, daß er des Glaubens sei, durch Erwerb der betreffenden Haarwässer, Krawatten, Zigaretten, Autos etc., durch Besuch bestimmter Badeorte etc. als echte, von seiner Umgebung anerkannte Persönlichkeit zu gelten. Nicht das Anpreisen der Waren ist also hier das Primäre, wie ursprünglich im annoncierenden Anpreisen, sondern das persönliche Prestige, das durch ihre Erwerbung für den Käufer erreicht werden soll. Dem liegt sozial gesehen eine Doppeltendenz zugrunde: einerseits die Absicht, die Menschen in bestimmter Richtung zu beeinflussen, zu formen (wieder sei an Hitlers These über den femininen Charakter der Massen erinnert), andererseits die, die Partikularität der Menschen hochzuzüchten, in ihnen die Einbildung zu verstärken, gerade diese auf dem Warenmarkt erworbene oberflächliche Differenzierung der Partikularität sei der alleinige Weg des Menschen, Persönlichkeit zu werden, d. h. persönliches Ansehen zu erringen. Daß in alledem die alte von Marx hervorgehobene Kategorie des Habens die fundierende Rolle spielt, bedarf keines Kommentars: auch hier soll das Haben das Sein bestimmen.

Wird dieses Modell von der Warenwerbung auf die Kultur übertragen, so setzt die aktive Rolle der im Modell selbst nur implicite enthaltenen Ideologie der Entideologisierung als vermittelnde Macht ein: auch die Kulturgebilde sollen mit den alten Vorurteilen des ideologischen Wirkens (Ausfechten von Konflikten) brechen. Damit verschwindet einerseits jeder Gehalt aus solchen kulturellen Objektivationen. Die Manipulation der gehaltlosen Form wird zum alleinigen Maßstab des Werts. Daß es dadurch zu einer Herunternivellierung auf das Niveau der Partikularität auch im schöpferischen Verhalten kommen muß, will niemand bemerken, daß nämlich, letzten Endes, etwa das Aussuchen eines bizarren Adjektivs als Garantie der Persönlichkeit des Autors sich nicht höher über die Partikularität erheben muß, als der Erwerb einer ebenfalls höchst individuellen Krawatte im Alltagsleben. Dieses Nivellieren ist eben die Konfiskation aller über die Partikularität hinausstrebenden Kräfte und Konflikte des Menschenlebens. Wenn z. B. Dürrenmatt, sicherlich ein nicht nur hochbegabter, sondern auch ernst zu nehmender Schriftsteller das Recht des Dichters, die Schicksale seiner Gestalten nach Belieben zu bestimmen (also letzten Endes: zu manipulieren) an dem Beispiel des Kapitäns Scott illustrieren will, nämlich daran, daß dieser als tragischer Held im Versuch, die Arktis zu erforschen, zugrunde ging, man könne sich aber ebenso vorstellen, daß er durch Zufall in eine Kühlkammer eingesperrt wurde und dort, komisch, umkomme, so wird bei einer solchen Relativierung alles menschlich Wesentliche aus dem Fall Scott stillschweigend entfernt. Aus der



do artigo de consumo ou serviços que constituem objetos da propaganda. O efeito sobre o ser humano dirige-se, portanto, primariamente a que valha para ele a crença de que, pela aquisição das loções capilares, das gravatas, dos cigarros, dos automóveis, etc., concernentes, através do visitar determinados balneários, seja reconhecido como autêntica personalidade pelo seu entorno. Não a exaltação das mercadorias é, portanto, aqui, o primário, como originalmente nos anúncios exaltadores, mas o prestígio pessoal que, através da aquisição, deve ser obtido pelo comprador. Uma dupla tendência está na sua base, visto socialmente: por um lado, a intenção de influenciar, de moldar os seres humanos em determinada direção (seja novamente recordada a tese de Hitler sobre o caráter feminino das massas), por outro lado, a intenção de cultivar a particularidade (*Partikularität*) dos seres humanos, intensificar neles a ilusão de que justamente essa diferenciação superficial da particularidade (*Partikularität*) adquirida no mercado de mercadorias seja a única via do ser humano tornar-se personalidade, *i. e.*, obter respeito pessoal. Que em tudo isso a velha, por Marx enfatizada, categoria do ter desempenha o papel fundamental, não requer nenhum comentário: também aqui o ter deve determinar o ser.

Transferido esse modelo da propaganda de mercadorias para a cultura, insere-se então o papel ativo da ideologia da desideologização, apenas implicitamente contida no próprio modelo, como poder mediador: também as criações culturais têm de romper com o preconceito antigo do operar ideologicamente (o dirimir de conflitos). Com isso desaparece, por um lado, todo conteúdo de tais objetivações culturais. A manipulação da forma sem conteúdo se torna o único critério de valor. Ninguém quer dar-se conta de que, através disso, deve vir um tal nivelamento rebaixador ao nível da particularidade (*Partikularität*) até mesmo do comportamento criativo, que, a saber, por último, por exemplo, a escolha de um adjetivo bizarro como garantia da personalidade do autor não deve se elevar para além da particularidade (*Partikularität*), tal como a aquisição de uma gravata igualmente altamente individual na vida cotidiana. Esse nivelar é justamente o confisco de todas as forças e conflitos da vida humana que impelem para além da particularidade (*Partikularität*). Quando, p. ex., Dürrenmatt, certamente um autor não apenas altamente talentoso, mas também sério, deseja ilustrar o direito do poeta de determinar o destino de seus personagens à sua discrição (também, por último: de manipular) e toma o exemplo do Capitão Scott, a saber, de que faleceu como herói trágico na tentativa de explorar o Ártico[1007], pode-se, contudo, igualmente se imaginar que ele veio a, comicamente, falecer pelo acaso de ficar preso em uma câmara frigorífica, por uma tal relativização, tudo de humanamente essencial é silenciosamente afastado no caso Scott. Da

1007 {Nota da tradução} Chicote (p.264) lembra que foi na Antártica, não no Ártico.

so wichtigen Themenwahl, wo so oft der echte Dichter eher vom Thema gewählt wird, als er wählt, wird eine souverän-willkürliche Manipulation gemacht. Die so entstehende artistische Zufälligkeit, das Absurde, das z. B. im Fall des in der Kühlkammer krepierenden Scott reichlich vorhanden ist, fixiert letzten Endes alles auf das Niveau der bloßen Partikularität als auf die unaufhebbare Basis und Erscheinungsform jeder menschlichen Existenz.

Die sozialen Gründe für eine solche Einstellung erwachsen gerade aus den Unterschieden zwischen älterem und neuerem Kapitalismus. Zweifellos war der Klassenkampf des Proletariats im 19. Jahrhundert keineswegs direkt auf Zerstören der Entfremdung ausgerichtet. Sein generell vorherrschender Inhalt ergab sich ja spontan aus den brennenden Tagesfragen, aus Lohnerhöhungen (bzw. aus Verhindern von Lohnreduktionen), aus Verkürzungen des Arbeitstags (bzw. aus dem Kampf gegen seine Erhöhung), aber da diese die materielle Basis für die damals wirksamen Entfremdungen bildeten, war es unvermeidlich, daß auch der für unmittelbare ökonomische Tagesforderungen geführte Klassenkampf objektiv ununterbrochen Elemente eines Kampfes gegen die Entfremdungen mitenthielt. Und diese Verbundenheit hatte ihrerseits die unvermeidliche Folge, daß ein solches Gerichtetsein gegen die Entfremdungen auch auf die Ideologie dieser Klassenkämpfe, wenn auch nicht bei sämtlichen Teilnehmern, einen entscheidenden Einfluß ausüben mußte. Ohne hier auf diesen Fragenkomplex näher eingehen zu können, sei bloß bemerkt, daß dabei besonders die Verkürzung der Arbeitszeit, das Erringen einer der Menschenentwicklung angemesseneren Freizeit eine sehr gewichtige Rolle spielte. Schon in der weitverbreiteten Parole »Wissen ist Macht« ist die Forderung nach Muße zum Lernen implicite enthalten. Sie erhielt aber wiederholt in dem Aussprechen der unauflöslichen Gebundenheit eines sinnvoll geführten Menschenlebens mit hinreichender Freizeit eine klare ideologische Gestalt. Es genügt vielleicht, wenn wir an die einst berühmten und populären Zeilen Richard Dehmels erinnern: »... uns fehlt nur eine Kleinigkeit, (um so frei zu sein, wie die Vögel sind,) nur Zeit.« Dieses spontan objektive Verknüpftsein des täglichen Klassenkampfes für unmittelbar ökonomische Ziele mit den großen Fragen eines Sinnvollwerdens des menschlichen Lebens für alle Menschen war sicherlich eine der Komponenten, die der Arbeiterbewegung damals eine unwiderstehliche Anziehungskraft — auch außerhalb des Proletariats — verliehen haben.

Kämpfe um derartige Fragen sind selbstredend auch in der heutigen Gesellschaft vorhanden, nur fehlt ihnen in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle eben dieses Pathos der früheren Arbeiterbewegung, und zwar gerade deshalb, weil die Streitobjekte unter den gegenwärtigen Verhältnissen für einen beträchtlichen Teil



tão importante escolha do tema, em que com tanta frequência o poeta autêntico é antes escolhido pelo tema, do que ele o escolhe, é feita uma manipulação arbitrário-avassaladora. A casualidade artística que assim surge, o absurdo que está amplamente presente no, p. ex., caso de Scott falecer na câmera frigorífica, por último fixa tudo ao nível da mera particularidade (*Partikularität*) como sobre a inexorável base e forma fenomênica de toda existência humana.

Os fundamentos sociais de uma tal atitude brotam precisamente das diferenças entre o capitalismo mais antigo e o mais recente. Indubitavelmente, a luta de classe do proletariado do século 19 de modo algum era dirigida diretamente à destruição da alienação. Seu conteúdo em geral dominante resultava espontaneamente das candentes questões do dia, da elevação dos salários (ou, antes, do prevenir as reduções de salário), da redução da jornada de trabalho (ou antes, da luta contra sua elevação), contudo, já que estas constituem a base material para as alienações então operantes, era inevitável que a luta de classe conduzida para as demandas imediatamente econômicas do dia contivesse objetivamente ininterruptos elementos de uma luta contra as alienações. E essa combinabilidade teve por consequência inevitável, por seu lado, que um tal ser-dirigido contra as alienações devia exercer uma influência decisiva, ainda que não sobre todos os participantes, na ideologia dessas lutas de classe. Sem poder aqui abordar mais de perto esse complexo de questões, seja apenas comentado que, com isso, especialmente a redução do tempo de trabalho, a conquista de um tempo livre mais adequado ao desenvolvimento humano, desempenhou um papel muito importante. Já no *slogan* amplamente difundido »saber é poder« está contida implicitamente a demanda pelo ócio para estudar. Ela adquire, contudo, seguidamente, uma figura ideologicamente clara no enunciar da dependencialidade indissolúvel de uma vida humana dirigida com pleno sentido com um tempo livre suficiente. Basta, talvez, se relembrarmos das outrora renomadas e populares linhas de Richard Dehmels: »(...) falta-nos só um detalhe, (para sermos livres, tal como os pássaros são,) apenas tempo«. Esse ser-atado objetivo, espontâneo, das lutas de classe cotidianas por finalidades econômicas imediatas, com as grandes questões de um tornar-se-plena-de-sentido da vida humana para todos os seres humanos, foi seguramente um dos componentes que emprestou ao movimento dos trabalhadores de então uma força de atração irresistível — também fora do proletariado.

Lutas por tais questões são existentes, obviamente, também na sociedade de hoje, apenas falta a elas, na maioria esmagadora dos casos, justamente esse *pathos* do movimento dos trabalhadores anterior e, de fato, justamente porque para uma parte considerável dos trabalhadores nos países capitalistas desenvolvidos, o objeto em disputa sob as condições presentes

der Arbeiter in den entwickelten kapitalistischen Ländern nicht mehr eine solche direkt schicksalhafte Bedeutung für ihre elementare Lebensführung haben. Die Verbesserung der Lohn- und Arbeitszeitverhältnisse warf dagegen damals als großes Lebensproblem die Frage auf, wie die so zustandegekommene verkürzte Arbeitszeit sich auf das Leben der großen werktätigen Massen, nicht nur der Arbeiter, auswirken wird. Es gibt heute bereits eine nicht unbeträchtliche Literatur darüber, wie die von der gegenwärtigen Ökonomie ermöglichte Freizeit in fruchtbare Muße verwandelt werden könne. Diese Literatur deckt sehr oft das Negative an der gegenwärtigen Lage mit großem und nützlichem Material auf, weist oft mit echt historischen Kenntnissen auf frühere — freilich stets höchst partielle — erfolgreiche Anläufe zu einer günstigen Lösung hin. In ihrer Grundlinie bleibt sie jedoch eine romantisch-utopische abstrakte Kritik, weil sie nur imstande ist, die Gegenwart mit vergangenen, »glücklicheren« Perioden von »bornierten Vollendungen« zu kontrastieren, nicht aber auf die zeitmäßigen ökonomischen Grundlagen und darum ontologisch auf die Verbindung und Trennung von Partikularität und ihrer Überwindung einzelmenschlich wie gesellschaftlich einzugehen. Wenn Marx im »Kapital« bei Behandlung der Arbeitszeitverkürzung durch die Maschine, auf Aristoteles, auf den Dichter Antipatros hinweist, die von der Erfindung der Maschine eine Befreiung der Arbeiter erträumt haben[1008], so glorifiziert er dabei keinerlei Utopien. Im Gegenteil: die unbefangenen Griechen hätten richtig erkannt, daß der Maschinenarbeit an sich eine Verkürzung der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit innewohnt und nur im ökonomischen Kontext des Kapitalismus zum Motor ihrer Verlängerung wird.[1009] Erst damit zeigen sich die spezifisch ökonomischen Kategorien, deren Wesen nur in den konkreten Produktionsverhältnissen zum Ausdruck gelangen kann, in einem wahren Lichte. Marx sagt: »Die Maschinen sind ebensowenig eine ökonomische Kategorie als der Ochse, der den Pflug zieht, sie sind nur eine Produktivkraft. Die moderne Fabrik, die auf der Anwendung von Maschinen beruht, ist ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis, eine ökonomische Kategorie.«[1010] Nun ist die zur Reproduktion der Arbeitskraft gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit nur als Folge des Zusammenwirkens ökonomischer Kategorien (»Daseinsformen, Existenzbestimmungen«) begreifbar. Die bereits in Ideologie übergehende Frage der Verwandlung der Freizeit in Muße setzt bei aller Bedeutung des subjektiven Faktors, der ungleichmäßigen Entwicklung etc. stets die ökonomischen Kategorienverhältnisse voraus.

1008 {30} Marx: Kapital I, S. 353; MEW 23, S. 430.
1009 {31} Marx: Kapital I, S. 407; MEW 23, S. 464 f.
1010 {32} Marx: Das Elend der Philosophie, a. a. O., S. st7; MEW 4 S. 549.



não mais têm um significado tão diretamente fatal para seu modo de vida elementar. Então, a melhora das condições de trabalho e de tempo de trabalho lançou, ao contrário, como grande problema de vida a questão de como afetaria a vida, não apenas do trabalhador, mas das grandes massas que trabalham, uma redução do tempo de trabalho assim consumada. Hoje já há uma literatura não insignificante de como pode ser transformado o tempo livre possibilitado pela economia presente em ócio frutífero. Essa literatura desvela, muito frequentemente, o negativo da situação presente com grande e útil material, indica, frequentemente com autêntico conhecimento histórico, as tentativas exitosas — claro, sempre altamente parciais — de uma solução adequada. Em suas linhas fundamentais permanece, todavia, uma crítica abstrata, utópico-romântica, porque apenas é capaz de contrastar o presente com períodos passados, »mais felizes«, de »realizações tacanhas«, não, todavia, de chegar às bases econômicas contemporâneas e, com isso, à vinculação e separação ontológicas da particularidade e sua ultrapassagem, tanto humano-singular quanto socialmente. Quando Marx, em »O Capital«, no tratamento da redução da jornada de trabalho pela máquina, refere-se a Aristóteles e ao poeta Antípatro, que sonharam uma libertação do trabalhador pela invenção da máquina[1011], com isso ele não glorificava nenhuma utopia. Ao contrário: os insuspeitos gregos tinham corretamente reconhecido que o trabalho das máquinas possui inerente em si uma redução do tempo de trabalho socialmente necessário e apenas no contexto econômico do capitalismo torna-se em motor de seu prolongamento[1012]. Apenas com isso se mostram as categorias especificamente econômicas, cuja essência apenas pode se expressar em uma luz verdadeira nas relações de produção concretas. Marx diz: »As máquinas, assim como o boi que puxa o arado, não são uma categoria econômica. Elas são apenas uma força produtiva. A fábrica moderna, fundada na utilização de máquinas, é uma relação social de produção, uma categoria econômica.«[1013] Pois, o tempo de trabalho socialmente necessário à reprodução da força de trabalho é apenas compreensível como resultado do operar-conjunto das categorias econômicas (»formas de ser, determinações da existência«). A questão, que já traspassa em ideologia, da transformação do tempo livre em ócio sempre pressupõe, a despeito de todo significado do fator subjetivo, do desenvolvimento desigual, etc., as relações categoriais econômicas.

1011 {30} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.41.
1012 {31} Marx: O Capital, Livro I, Tomo I, Nova Cultural, São Paulo, 1996, p.72.
1013 {32} Marx: Miséria da Filosofia, Global Editora, São Paulo, 1985, p.125-6.

Selbstredend können die partikularen Menschen und ihre Versuche, die Partikularität gesellschaftlich objektiv wie menschlich subjektiv zu überwinden, nur auf dieser Grundlage sichtbar werden. Die ontologische Analyse gerade dieser Zusammenhänge ist eine zentrale Frage der Kultur unserer Zeit. Die Tatsache dieses Kampfes der Partikularität mit ihrer Überwindung ist natürlich so evident, daß sie in so gut wie jeder vergangenen Philosophie eine zentrale Stelle einnimmt; freilich betrachtet jede Periode die aus ihren spezifischen Bedingungen entsprungene Trennung als die sachlich wie gedanklich allein mögliche und maßgebende, zu einer echten Geschichte dieser Wandlungen ist es noch nicht gekommen. Es ist aber klar, daß für die klassische Antike das Überpartikulare am (freien) Menschen mit seiner Citoyenhaftigkeit gleichgesetzt wurde. Aus der Auflösung der Polis trat der Weise, der — in geistig aristokratischer Art — ihr zum Individuum reduzierter Erbe der Polis als Zentralgestalt des Nichtpartikularen hervor. Als sich diese Bewegung des Verschwindens der Polis als herrschender Lebensform auf alle Menschen, auch auf die geistig »armen« demokratisierte, erhält das Nichtpartikulare immer mehr einen transzendent-ontologischen Überbau in der seligen Unsterblichkeit von Einzelseelen, während der Haupttendenz nach alle Auswüchse der Partikularität in den Höllenstrafen die transzendente Bestätigung ihrer Wertniedrigkeit erhielten. Diese Zweiteilung erschien so kraß, daß die Kirche selbst für Zwischenlösungen sorgen mußte, so inkohärent und sich selbst widersprechend diese auch ausfallen mußten. Die ungelöste Widersprüchlichkeit ging auch in die antitranszendenten Oppositionsbewegungen über, wo der zentrale Gegensatz der abgelehnten Jenseitigkeit und der bejahten Diesseitigkeit in ihrer zumeist metaphysischen Starrheit eine richtige Bestimmung des Verhältnisses der Partikularität zu ihrer realen Überwindung im Diesseits äußerst erschwerte. Auch die idealistischen Bewegungen bei Kant und nach Kant konnten ihre Entscheidungen von einer solchen ontologischen Basis aus unmöglich richtig treffen.

Es ist dabei interessant, daß gerade Schopenhauer zu einer begrifflich klareren ontologischen Bestandsaufnahme wenigstens eines Aspekts dieses Problems gekommen ist, ohne freilich bei der abstrakten Allgemeinheit seiner Fragestellung, bei seiner Unfähigkeit, das Spezifische am gesellschaftlich-geschichtlichen Sein innerhalb seiner generellen Konzeption ontologisch zu erfassen, zu einer wirklichen Formulierung des Problems kommen zu können. Er sagt darüber: »Daß hinter der Not sogleich die Langeweile liegt, welche sogar die klügeren Tiere befällt, ist ein Folge davon, daß das Leben keinen wahren, echten Gehalt hat, sondern bloß durch Bedürfnis und Illusion in Bewegung erhalten wird: sobald aber diese stockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daseins zu



Obviamente, os seres humanos particulares (*partikularen*) e suas tentativas de ultrapassar a particularidade (*Partikularität*), objetivamente, tal como subjetivo humanamente, apenas podem se tornar visíveis a partir dessa base. A análise ontológica justamente dessa conexão é uma questão central da cultura de nosso tempo. O fato dessa luta da particularidade (*Partikularität*) com sua ultrapassagem é naturalmente tão evidente que ocupa um lugar central em quase toda filosofia passada; contudo, cada período considerou a separação surgida de suas condições específicas como a única possível e definitiva, tanto coisal quanto intelectualmente e não se chegou ainda a uma autêntica história dessas transformações. É todavia claro que, na Antiguidade clássica, o para-além-do-particular no ser humano (livre) era posto igualmente com sua cidadania. A partir da dissolução da pólis emergiu o sábio, o herdeiro da pólis reduzido — em modo espiritualmente aristocrático — ao indivíduo, como figura central do não-particular (*Nichtpartikularen*). Ao esse movimento de desaparecimento da pólis como forma de vida dominante se democratizar para todos os seres humanos, mesmo aos espiritualmente »pobres«, o não-particular (*Nichtpartikulare*) adquire sempre mais uma superestrutura ontológico-transcendente na abençoada imortalidade da alma singular, enquanto, segundo a tendência principal, todas as excrescências da particularidade (*Partikularität*) recebiam a confirmação da baixeza de seu valor (*Wertniedrigkeit*) nas punições do inferno. Essa bipartição apareceu tão crassa que a própria igreja teve de prover soluções intermediárias, por incoerentes e mesmo autocontraditórias que tivessem de resultar. A contraditoriedade não solucionada transitou para os movimentos de oposição antitranscendentes, nos quais a oposição central ao além rechaçado e ao aquém afirmado, em sua, na maioria das vezes, rigidez metafísica, dificultou extremamente uma correta determinação da relação da particularidade (*Partikularität*) para com sua real ultrapassagem no aquém. Também os movimentos idealistas até Kant e após Kant não puderam, por impossível, tomar corretamente suas decisões a partir de uma tal base ontológica.

É todavia interessante que justamente Schopenhauer tenha chegado a um inventário ontológico conceitualmente mais claro ao menos em um aspecto desse problema sem, contudo, pela generalidade abstrata de sua constatação, pela sua incapacidade em apreender ontologicamente o específico no ser social no interior dessa concepção geral, poder chegar a uma formulação real do problema. Diz sobre isso: »Que por trás da necessidade esteja de imediato o tédio, que acomete até mesmo os animais mais inteligentes, é uma consequência de que a vida não possui um conteúdo verdadeiro, autêntico, ao contrário, se mantém em movimento simplesmente pela necessidade e ilusão: mas, assim que esta interrompe, adentra toda vacuidade e o vazio da

Tage.«[1014] Die verkehrte Dogmatik bei Schopenhauer liegt darin, daß er dem Sein selbst jede Sinnhaftigkeit, a priori wertend, abspricht, ohne wahrzunehmen, daß das Sein der Natur weder sinnhaft noch sinnwidrig zu sein vermag, da in ihr der Sinn ontologisch gar nicht auftauchen kann, daß erst im gesellschaftlichen Sein, in den teleologischen Setzungen, in ihren Kombinationen und Folgen Gebilde erwachsen können, auf die — vor allem auf das Menschenleben — die Kategorien der Sinnhaftigkeit, als Eigenart dieses Seins, entsprechend angewendet werden können. Die unzulässige, abstrakte Verallgemeinerung Schopenhauers schwächt aber die Richtigkeit seiner Beobachtung, daß die Langeweile im Menschen auf einem sinnwidrigen Lebensboden notwendig als herrschender Affekt entstehen muß, und zwar — hier zeigt Schopenhauer eine große Klarsicht — als notwendiges Produkt des partikularen Seins, sobald seine Bedrohtheit aufhört, also als Folge einer konkreten gesellschaftlich-ontologischen Konstellation und nicht als bloß psychologische Eigenschaft der Menschen oder von bestimmten Menschentypen. Ein gesellschaftliches Sein, das vorwiegend, ja potentiell oft ausschließlich auf die Bedürfnisse der Partikularität eingestellt ist, muß mit seinsmäßiger Notwendigkeit, gerade wenn es in seinen Bedürfnissen erfüllt zu sein scheint, die Langeweile notwendig, massenhaft produzieren. Das ist nun fraglos eine der ideologisch wichtigsten Phänomene des gegenwärtigen Lebens in den entwickelten kapitalistischen Ländern. Der unauslöschliche Durst nach Sensation, der über die Mode der Happenings, des sexuellen Voyeurtums etc. bis zum Kult der Drogen, der Bewunderung, ja selbst der Ausübung »grundloser« Mordtaten etc. führt, ist unzweifelhaft ein Produkt des durchmanipulierten Alltagslebens, seiner vordergründigen Sorglosigkeit, der aus solcher Lebensweise notwendig entspringenden und immer drückender empfundenen Langeweile. Dieser Zustand kann naturgemäß unmittelbar, primär nur als bestimmender Faktor des individuellen Lebens erscheinen. Darum spielt er, obwohl selten richtig erkannt, in den individuell unmittelbaren Revolten gegen die eigene Entfremdung eine so wichtige Rolle.

Das Phänomen selbst ist aber so massenhaft verbreitet und führt zuweilen zu so starken Kommunikationen, ja Zusammenfassungen, daß es auch als soziale Erscheinungsweise des heute herrschenden Zustands, als Keim einer Ideologie der allgemeinen Überdrüssigkeit mit der Entfremdung im manipulierten Leben auftaucht. In dieser Hinsicht muß allerdings — rebus sic stantibus — ihre Bedeutung als Motor einer gesellschaftlichen Umwälzung sehr vorbehaltsvoll beurteilt werden. Vor allem wegen des rein negativen Charakters der bloßen Langeweile.

1014 {33} Schopenhauer: Sämtliche Werke, Leipzig, V, S. 301.



da existência.«[1015] A dogmática invertida em Schopenhauer está em que nega ao próprio ser todo sentido, valorando *a priori*, sem notar que o ser da natureza não pode ser nem com sentido nem avesso ao sentido, que, nela o sentido ontológico sequer pode aflorar, que apenas no ser social, nas posições teleológicas, em suas combinações e consequências, podem brotar criações nas quais — antes de tudo, na vida humana — correspondentemente podem ser empregadas as categorias do sentido, como peculiar desse ser. A inadmissível generalização abstrata de Schopenhauer, contudo, enfraquece a correção de sua observação de que o tédio tem de surgir como afeto dominante de um terreno de vida avesso ao sentido, de fato, — aqui Schopenhauer mostra uma grande perspicácia — como produto necessário do ser particular (*partikularen*) tão logo cessa sua ameaçabilidade, portanto, como consequência de uma constelação ontológico-social concreta e não meramente como propriedade psicológica dos seres humanos ou de determinados tipos de seres humanos. Um ser social que é predominantemente, mesmo com frequência exclusivamente, preparado para as necessidades da particularidade (*Partikularität*) tem de, com necessidade ontológica, justamente quando suas necessidades parecem estar satisfeitas, produzir necessariamente, em massa, o tédio. Este é, sem dúvida, um dos fenômenos ideológicos mais importantes da vida presente nos países capitalistas desenvolvidos. A sede inextinguível por sensação que leva desde à moda dos *happenings*, do *voyerismo* sexual, etc., até o culto das drogas, à admiração e mesmo à execução de assassinatos »sem razão«, é indubitavelmente um produto da vida cotidiana completamente manipulada, de sua despreocupação superficial, do tédio que necessariamente brota de um tal modo de vida e sentido sempre mais opressivamente. Essa condição pode, naturalmente, imediatamente aparecer primariamente apenas como fator determinante da vida individual. Por isso ela, embora raramente reconhecida corretamente, desempenha um papel tão importante nas revoltas imediatamente individuais contra a própria alienação.

O próprio fenômeno é, todavia, tão maciçamente propagado e conduz por vezes a comunicações tão intensas, mesmo sínteses, que emerge também como modo fenomênico social da condição hoje dominante, como germe de uma ideologia da fastidiosidade geral com a alienação na vida manipulada. Nesse aspecto, todavia, — *rebus sic stantibus* — seu significado como motor de um revolvimento social tem de ser avaliado com muitas reservas. Antes de tudo, devido ao caráter puramente negativo do mero tédio.

1015 {33} Schopenhauer: Sämtliche Werke, Leipzig, vol. V, p.301. {Nota da tradução} Schneider (p.802) insere aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1361), em Benseler, em Scarponi (p.779), em Morbois (p.518) e em Chicote (p.268).

Thomas Mann hat in seiner Novelle »Mario und der Zauberer« die Schranken einer reinen Negativität im individuellen Handeln, im individuellen Widerstand scharfsinnig aufgedeckt und beschrieben, das Gewicht vor allem darauf legend, daß »man vom Nichtwollen seelisch nicht leben« kann; »eine Sache nicht tun wollen, das ist auf die Dauer kein Lebensinhalt.« Diese Beobachtung trifft sehr scharfsinnig die Schranken der heute vorherrschenden individuellen Proteste, sie erweisen ihre Berechtigung aber erst recht, wenn die persönlichen Akte sich sozial synthetisieren, sich zum subjektiven Faktor einer gesellschaftlichen Veränderung zusammenfassen wollen. Es ist verständlich, daß die alten, ideologisch indirekteren Kämpfe gegen die Entfremdung, über die wir soeben gesprochen haben, eine weitaus unmittelbarere und stärkere unmittelbare Stoßkraft haben mußten. Man darf deshalb die Dauerwirkungen noch so explosiver Protesthappenings nicht überschätzen, freilich bei Anerkennung der Tatsache, daß heute die tiefste und treffendste Kritik des Systems für die große Öffentlichkeit zumeist unbekannt zu bleiben pflegt, während eine einigermaßen effektvolle Explosion sich oft eine Publizität erzwingen kann. Das besagt natürlich nicht, daß alle diese Bewegungen sozial bedeutungslos wären. Die gesellschaftliche Hauptfunktion der Manipulation des Alltagslebens — gerade innerhalb der absoluten Herrschaft des Entideologisierens — besteht gerade darin, den Menschen des Alltags ihr »normales« Leben subjektiv als das möglichst beste, objektiv als unentrinnbares Schicksal hinzustellen. Die wachsende Ausbreitung der Langeweile kann zwar die erste Tendenz im Subjekt weitgehend untergraben, sozial entwurzeln, zum wirklichen gesellschaftlichen Faktor kann sie aber erst werden, wenn die allgemeinen Grundlagen des so geführten Lebens ihre anscheinende Unerschütterlichkeit zu verlieren beginnen, wenn aus ihrer kompakten Homogenität die in ihr latent vorhandenen unauflösbaren Widersprüche sich ans Tageslicht drängen. Darum kann freilich die bis dahin sich nur als Langeweile, also nur negativ äußernde Unzufriedenheit mit der manipuliert aufgedrungenen Art der Lebensführung ebenfalls zu einer aktiv wirksamen Komponente des subjektiven Faktors werden.

Eine offenkundig richtige, das Wesen des menschlichen Seins, das der gegenwärtig möglichen Gattungsmäßigkeit für sich intentionierende Opposition gegen die aktuelle Entfremdung des Menschen in diesem System ist doch, zumindest vorläufig, bis zu einem gewissen Grade zur Ohnmacht verurteilt. Die praktische Ohnmacht hängt weitgehend mit der theoretischen zusammen. Dreißig Jahre der theoretischen Stagnation des Marxismus haben die schmachvolle Lage zustande gebracht, daß heute, fast ein Jahrhundert nach seiner Wirksamkeit die Marxisten noch nicht imstande sind, eine nur einigermaßen adäquate ökonomische Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus zu geben. Die Erfolge der ökonomischen und



Thomas Mann, em seu romance »Mário e o mágico«, desvelou e descreveu perspicazmente os limites de uma pura negatividade no agir individual, na resistência individual, colocando o peso antes de tudo em que »a alma não pode viver de não querer«; »não querer fazer alguma coisa é insuficiente para preencher uma vida«. Essa observação acerta muito perspicazmente os limites dos protestos individuais hoje dominantes; eles mostram sua correção, contudo, quando os atos pessoais querem se sintetizar socialmente, condensar-se em fator de alteração social. É compreensível que as velhas lutas contra a alienação, ideologicamente mais indiretas, sobre as quais há pouco falamos, tenham tido uma imediata força de impacto amplamente mais imediata e intensa. Por isso, não se pode superestimar o efeito duradouro, mesmo que tão explosivo, dos *happenings* de protesto, admissivelmente em que pese o reconhecimento do fato de que, hoje, a crítica mais profunda e mais apropriada do sistema costuma permanecer pela maior parte desconhecida do grande público, enquanto que uma explosão razoavelmente efetiva pode com frequência forçar uma publicidade. Isso não diz, naturalmente, que todos esses movimentos seriam socialmente insignificantes. A principal função social da manipulação da vida cotidiana — justamente no interior do domínio absoluto do desideologizar — consiste precisamente em colocar aos seres humanos do cotidiano sua vida »normal« como a melhor possível subjetivamente e, objetivamente, como destino inescapável. A crescente propagação do tédio pode, de fato, socavar amplamente a primeira tendência no sujeito, desenraizando-a socialmente, contudo, apenas pode se tornar em fator social real quando as bases gerais da vida assim conduzida começarem a perder sua aparente inquebrantabilidade, quando, a partir de sua compacta homogeneidade, as suas latentes contradições insolucionáveis sejam forçadas à luz do dia. É por isso que, admissivelmente, o que até aqui apenas como tédio, portanto como descontentamento negativamente expresso para com o tipo de modo de via manipulativamente forçado, pode igualmente se tornar um componente ativamente operante do fator subjetivo.

Uma oposição manifestamente correta, intencionada à essência do ser humano que a presente generidade para si possibilita, contra a alienação atual do ser humano nesse sistema está, contudo, ao menos temporariamente, condenada à impotência até um certo grau. A impotência prática está amplamente conectada com a teórica. Trinta anos de estagnação teórica do marxismo trouxeram a vergonhosa condição de que, hoje, depois de quase um século de sua atuação, os marxistas ainda não são capazes de oferecer uma análise econômica ao menos razoavelmente adequada do capitalismo presente. Os sucessos da manipulação econômica

politischen Manipulation konnten unter diesen Umständen, bei Fehlen einer echten und einflußreichen marxistischen Kritik der Zustände und Tendenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, bei ihrer weit verbreiteten Auslegung durch die offiziellen und freiwilligen Verteidiger des Systems in den Massen als dem Wesen nach endlich und endgültig erreichter, wenn auch in Einzelheiten, vor allem technologisch, ständig vervollkommneter Gipfelzustand der Entwicklung gefeiert werden. Der äußere Ablauf der Geschichte schien einen solchen Aspekt zu bestätigen. Es ist vorerst noch nicht nötig, auf die Details der Scheinhaftigkeit dieses Scheins näher einzugehen. Für unser Problem der Entfremdung muß dabei als wichtiges, ja zuweilen ausschlaggebendes Motiv hervorgehoben werden, daß die anscheinende Allmacht der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens, die diese Entfremdungen hervorbrachte, die von uns eben geschilderten anfänglichen Symptome des Unbehagens nur in vereinzelten Fällen zu einem individuell-ideologischen Protest heranreifen ließ. Solche Proteste blieben, sehr oft von der »Publicity«-Maschinerie der Manipulation totgeschwiegen oder kritisch »zermalmt«, im wesentlichen wirkungslos. Dieser technisch vortrefflich funktionierende Riesenapparat bekämpfte jeden Ansatz zur Auflehnung teils — und vor allem — durch Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse nach prestige-gelenktem Wohlbefinden des Alltags, teils durch dessen entideologisierend-ideologisches Hochpreisen als allein zweckmäßige und menschenwürdige Lebensweise, teils — und auch dieses Moment hat ein großes Gewicht — durch wissenschaftliche, freilich zumeist manipuliert pseudo-wissenschaftliche Darlegungen der apriorischen Aussichtslosigkeit, selbst eines Versuchs, gegen die Allmacht dieses Systems sich aufzulehnen. Für die Technik dieser Manipulation diene nur ein Beispiel: Nie wird die Beziehung zwischen kapitalistischen und früher kolonialen Ländern in der Presse ernsthaft diskutiert. Es genügt, daß die Wörter Kolonie, Kolonialismus etc. nur in Anführungszeichen abgedruckt werden. Dadurch »weiß« ein jeder Leser, daß er, wenn er sich zu der Gruppe »in« und nicht zu der von »out« zählen will, solche Fragen mit einem ironischen Lächeln abzutun hat. Die Kombination solcher Einflüsse ergab nicht nur eine Unfähigkeit, allen Verlockungen der Partikularität zu widerstehen, (wobei die Verlockungen der »Publicity« selbstredend als moderne Erscheinungsweisen der generell herrschenden Partikularität betrachtet werden müssen), sondern auch neue und spezifische Formen der intellektuellen und moralischen Anpassungsweisen an gesellschaftliche Strömungen, deren Gefährlichkeit für den menschlichen Kern eines menschlichen Lebens die sich Anpassenden zuweilen mehr oder weniger deutlich empfinden. Der nonkonformistische Konformismus, d. h. ein faktisches Unterstützen von gesellschaftlichen Herrschaftsformen, über deren Gefährlichkeit man inner-



e política, sob essas circunstâncias, podem, pela falta de uma autêntica e influente crítica marxista das condições e tendências da realidade social, pela sua interpretação amplamente propagada nas massas pelos defensores oficiais e voluntários do sistema, puderam ser aclamados como, em essência, o cume do desenvolvimento finalmente e definitivamente alcançado, mesmo se nos detalhes, antes de tudo tecnológicos, permanentemente aperfeiçoável. O fluxo externo da história parece confirmar um tal aspecto. No momento, não é ainda necessário tratar mais de perto dos detalhes da aparentabilidade[1016] dessa aparência. Para nosso problema da alienação, tem de ser enfatizado, com isso, como motivo importante, mesmo ocasionalmente decisivo, que a onipotência aparente da manipulação em todas as esferas da vida que produziu essas alienações, apenas em casos isolados deixa-se amadurecer dos, por nós há pouco descritos, sintomas iniciais de descontentamento a um protesto ideológico-individual. Tais protestos, muito frequentemente silenciados ou criticamente »esmagados« pela maquinaria-»publicitária« da manipulação, permanecem essencialmente sem efeito. Esse aparato gigantesco, que tecnicamente funciona com excelência, combateu todos os sinais de rebelião em parte — e antes de tudo — pela satisfação das necessidades imediatas segundo o bem-estar dirigido-ao-prestígio do cotidiano, em parte pela exaltação ideológico-desideologizada desse modo de vida como o único com propósito e humanamente digno, em parte — e também nesse momento tem um grande peso — através de exposições científicas, admissivelmente na maioria das vezes manipuladas pseudocientificamente, da futilidade *a priori* mesmo de uma tentativa de se rebelar contra a onipotência desse sistema. Para a técnica dessa manipulação, serve apenas um exemplo: jamais é discutida seriamente na imprensa a relação entre países capitalistas e países anteriormente coloniais. É suficiente que as palavras colônia, colonialismos, etc., venham impressas apenas entre aspas. Através disso todo leitor »sabe« que, se ele quiser contar para o grupo »*in*« e, não, para o »*out*«, tem que descartar tais questões com um sorriso irônico. A combinação de tais influências resultou não apenas em uma incapacidade de resistir às seduções da particularidade (*Partikularität*) (em que as seduções da »*publicity*« obviamente devem ser consideradas como modos fenomênicos modernos da particularidade (*Partikularität*) reinante em geral), mas também em formas novas e específicas de modos de adaptação intelectuais e morais às correntes sociais cuja periculosidade para o âmago humano de uma vida humana sentem, ocasionalmente, mais ou menos nitidamente, os que se adaptam. O conformismo não-conformista, i.e., um apoio fático a formas de dominação social sobre cuja periculosidade não se

1016 {Nota da tradução} »der Scheinhaftigkeit dieses Scheins« só pode ser traduzido por aproximação. Chicote (p.270) traduziu por »carácter aparente de esta apariencia«; Schneider (p.805), »o caráter aparente dessa aparência«; Scarponi (p.781) traduziu por »speciosa parvenza« e Morbois (p.521) optou por »sur les mécanismes de cette illusion«.

lich keinerlei Zweifel hegt, ist die Verhaltensweise einer relativ breiten Schicht, in der das Unbehagen mit den herrschenden Mächten bereits zu Ansätzen einer theoretischen Ablehnung zu gedeihen beginnt, die aber diese ihre Gesinnung — vielfach auch für sich selbst, vielfach bloß für die Öffentlichkeit — in solchen Ausdrucksformen zu äußern pflegt, die das reibungslose Funktionieren des Manipulationsmechanismus in keiner Hinsicht stören sollen und können. Solche nonkonformistischen Konformisten können deshalb bei verbal starken kritischen, ja oppositionellen Publikationen faktisch angesehene Mitarbeiter der universellen Manipulation bleiben.

Dieses System als das faktische Beherrschtsein der ganzen Welt durch den »american way of life«, den angeblichen Endzustand der Menschheitsentwicklung, dessen unerschütterliche Solidität das ewige Bestehen manipulierter Formen von der Philosophie bis zu den Sexmoden zu garantieren schien, zeigt in den letzten Jahren immer deutlicher bedenkliche Risse. Auch hier ist es nicht unsere Aufgabe, ein konkretes Gesamtbild zu geben. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß alle »roll-back« llusionen des »kalten Krieges«, basiert auf die Abwehr einer— nie geplanten — Sowjetoffensive, längst verstaubte Akten der Geschichte geworden sind; daß die verschiedenen »Wirtschaftswunder« (vor allem das deutsche) sich — im Gegensatz zu den Manipulationstheorien — als nunmehr abgelaufene Wiederherstellungsperioden erwiesen haben;[1017] daß die als grandios sicher verkündete Eskalationstheorie in Vietnam sich völlig unerwartet mit einer Gegenoffensive konfrontiert sah und praktisch zusammenbrach; daß in den USA selbst mit einer unerwarteten Plötzlichkeit die Negerfrage bürgerkriegsähnliche Dimensionen annahm; daß der Dollar als »Weltgeld« ebenfalls plötzlich seine Geltung erschüttert sah usw. usw. Uns interessiert bei allen diesen Ereignissen bloß die praktische (und demzufolge auch die theoretische) Erschütterung des universellen Manipulationssystems. Sie ist darum so wichtig, weil nunmehr früher gänzlich isolierte, sich nur in Happenings zu äußern fähige Protestbewegungen anfangen, bestimmte Massengrundlagen zu erhalten, unter Umständen sogar zu politischen Faktoren zu werden. Das ist natürlich ein äußerst langwieriger Prozeß, dessen Massenbasis und politisch-soziale Schlagkraft heute noch keineswegs überschätzt werden darf. Aber bei aller Vorsicht in bezug auf die konkreten Perspektiven können zwei wichtige Momente des beginnenden Wandels festgestellt werden. Erstens — und in der Perspektive vor allem — daß eine gesellschaftliche Basis für reale Oppositionsbewegungen sich bilden zu beginnen scheint. Freilich soll dabei die institutionelle Widerstandskraft des manipulierenden Systems nicht unterschätzt werden. Es ist

1017 {34} Janossy, Ferenc: Das Ende der Wirtschaftswunder, Frankfurt, 1966.



tem interiormente nenhuma dúvida, é o modo de comportamento de um estrato relativamente amplo, no qual o descontentamento para com os poderes dominantes já começa a florescer em sinais iniciais de uma recusa teórica, a qual, todavia, costuma expressar essa sua opinião — muitas vezes apenas para si mesmo, muitas vezes meramente para o público — em tal forma de expressão que em nenhum aspecto devem e podem interromper o funcionamento sem arestas do mecanismo de manipulação. Tais conformistas não-conformistas podem, por isso, em publicações verbais intensamente críticas, mesmo de oposição, de fato, permanecer respeitados colaboradores da manipulação universal.

Esse sistema, como o ser-dominado faticamente de todo o mundo pelo »*american way of life*«, a suposta condição final do desenvolvimento da humanidade, cuja solidez inquebrantável parece garantir a existência eterna das formas manipuladas, da filosofia até as modas sexuais, mostra-se nos últimos anos sempre mais nitidamente criticamente fissurado. Também aqui não é nossa tarefa oferecer uma concreta imagem como um todo. Basta sobre isso indicar que todas as ilusões »*rool-back*« da »guerra fria«, baseadas na defesa de uma — jamais planejada — ofensiva soviética, são atos há muito cobertos de poeira pela história; que os diferentes »milagres econômicos« (antes de tudo o alemão) — em oposição às teorias da manipulação — demonstraram-se como períodos de restauração agora findos[1018]; que a grandiosamente anunciada teoria da Escalada no Vietnã se viu inesperadamente confrontada com uma contraofensiva e na prática desmoronou-se; que nos EUA mesmo com uma repentinidade imprevista, a questão dos negros assumiu uma dimensão de guerra civil; que o dólar, de »moeda mundial«, viu igualmente repentinamente abalada sua validade e assim por diante, assim por diante. Interessa-nos, em todos esses eventos, meramente o abalo prático (e consequentemente também o teórico) do sistema de manipulação universal. Ele é tão importante porque, de agora em diante, movimentos de protesto antes completamente isolados, capazes apenas de se expressar em *happenings*, adquirem determinadas bases de massa, sob circunstâncias se tornam mesmo fatores políticos. Esse, naturalmente, é um processo extremamente prolongado, cuja base de massa e força de luta sócio-política hoje de modo algum podem ser superestimados. Mas, com toda precaução em referência às perspectivas concretas, podem ser constatados dois importantes momentos das transformações que se iniciam. Primeiro — e antes de tudo em perspectiva — parece se iniciar a constituir uma base social para reais movimentos de oposição. Claro, com isso não se deve subestimar a força de resistência institucional do sistema manipulador. Com

1018 {34} Jánosy: Das Ende der Wirtschaftswunder. Neue Kritik, Frankfurt, 1966.

z. B. mit Ausnahme von Italien und Frankreich die Möglichkeit einer noch nicht nur großen Massenverbreitung erwachsenden Oppositionsbewegung außerordentlich erschwert, eine parlamentarische Vertretung zu erlangen. (Wie wichtig eine minimale Vertretung in Krisenzeiten sein kann, hat das Beispiel Liebknechts im Ersten Weltkrieg international gezeigt.) Und die ersten Reaktionen auf die einsetzende Krise des Systems zeigen sich in den Versuchen, solche Möglichkeiten noch stärker institutionell abzuschneiden. (Frage des Mehrheitswahlrechts in Deutschland als Erhöhung der 5 %-Grenze für parlamentarische Vertretung.)

Diese zunehmende Selbstentlarvung der ökonomisch-politischen Manipulationsmethoden geht aber inhaltlich zuweilen weit über das bloß Methodologische hinaus. Wie wichtig auch diese Entlarvung ist, werden wir später sehen. Vom Standpunkt der entscheidenden gesellschaftlichen Bewegungen reicht aber das bloße Versagen einer Methode und dessen Erkenntnis nicht aus. Erst wenn dieses als notwendige Folge der inhaltlichen Falschheit im politischen oder ökonomischen Leben oder in beiden zum Ausdruck gelangt, kann es zum Ausgangspunkt gewichtiger gesellschaftlicher Aktivitäten werden. Fehlleistungen, so lange die Massen sie bloß als Mangelhaftigkeiten in den Durchführungsformen, als Einzelerscheinungen bewerten, können zwar Kritiken, sogar leidenschaftliche, hervorrufen, aber die Korrektur der Fehler doch jenem Establishment überlassen, das sie begangen hat. Eine Systemkrise kann nur dann entstehen, wenn sich eine notwendige Verknüpftheit im Fehlerhaften der Durchführungsmethoden mit den wichtigsten Inhalten des gesellschaftlichen Lebens offenbart, wenn es demzufolge den Menschen bewußt wird, daß ihre bisherige Aktivität nicht bloß mit falschen Methoden geleitet, sondern falschen, ihren echten Interessen nicht entsprechenden Zielen entgegengeführt wurde, daß die nunmehr als verwerflich eingeschätzten Methoden bloß Mittel waren, den Menschen falsche Lebensinhalte aufzudrängen und sie deren Herrschaft zu unterwerfen. Erst wenn die kritische Einsichtt sich bis zu dieser Stufe erhebt oder sich ihr nähert, erhellt es sich für die Menschen, daß die bisherige Basis ihres Lebens eine unangemessene war, daß sie in der neu erkannten (oder zumeist: in derart neu zu erkennenden) Wirklichkeit ihr Leben auf den wichtigsten Gebieten neu einzurichen haben.

Es ist nun ein wesentliches Kennzeichen des jetzt heranreifenden Sichtbarwerdens der tiefsten Widersprüche des gesellschaftlichen Seins im gegenwärtigen Kapitalismus, daß darin allmählich, oft ruckweise die Folgen langer, vorangegangener Entwicklungen, die man zumeist nicht zur Kenntnis nahm, nicht nehmen wollte, explosiv auf die Oberfläche treten, sich in den Mittelpunkt des aktuellen Daseins drängen. Es genügt, wenn man daran denkt, wie die heutigen Engländer vom Geschichtsablauf zur Einsichtt gezwungen werden, in einem kleinen Inselreich am



exceção de Itália e França, p. ex., a possibilidade de um movimento de oposição que ainda não cresceu em uma grande propagação de massa de alcançar uma representação parlamentar é extraordinariamente dificultada. (O quão importante pode ser uma representação mínima em épocas de crise mostrou internacionalmente o exemplo de Liebknecht na Primeira Guerra Mundial.) E as primeiras reações à crise que se inicia do sistema mostram-se nas tentativas de cortar institucionalmente ainda mais intensamente tais possibilidades. (Questão do direito eleitoral majoritário na Alemanha como elevação do limite de 5% para representação parlamentar.)

Esse crescente autodesmascaramento dos métodos político-econômicos de manipulação por vezes vai para bem além, conteudisticamente, do meramente metodológico. O quão importante também é esse desmascaramento, veremos mais tarde. Do ponto de vista dos movimentos sociais decisivos, não basta, contudo, a mera falha de um método e o reconhecimento disso. Apenas quando isto, como consequência necessária de sua falsidade na vida política, na vida econômica ou em ambas, ganha expressão, pode se tornar ponto de partida para atividades sociais de maior peso. Falhas, enquanto as massas as avaliarem meramente como imperfeições nas formas de implementação, como fenômenos isolados, podem provocar críticas, mesmo apaixonadas, mas a correção da falha é deixada para aquele *establishment* que as cometeu. Enquanto as massas julgarem que as falhas no desempenho são simples deficiências nas formas de implementação, simples fenômenos singulares, elas podem provocar críticas, inclusive veementes, mas a correção das falhas será deixada a cargo do estabelecimento que as cometeu. Uma crise do sistema pode apenas emergir quando se manifesta um necessário enlaçamento nas falhas dos métodos de implementação com os conteúdos mais importantes da vida social, quando, consequentemente, os seres humanos tornam-se conscientes de que sua atividade até então não apenas foi conduzida com métodos falsos, mas que foi contradirigida às finalidades correspondentes aos seus autênticos interesses, que os métodos até agora estimados como abomináveis eram meramente meios para forçar aos seres humanos falsos conteúdos de vida e submetê-los ao seu domínio. Só quando o discernimento crítico se eleva a esse patamar, ou dele se aproxima, ilumina-se para os seres humanos que a base anterior de suas vidas era uma base inadequada, que eles têm de novamente ajustar as esferas mais importantes na nova realidade reconhecida (ou na maior parte das vezes: a se reconhecer como nova) de suas vidas.

É agora uma marca essencial do já maduro tornar-se visível das contradições mais profundas do ser social do capitalismo presente, que graduais desenvolvimentos precedentes, com frequência com abalos de consequências prolongadas, que na maioria das vezes não se tomou, nem se quis tomar, conhecimento, adentram explosivamente à superfície e se impõem no ponto central da existência atual. É suficiente se se pensa como os ingleses de hoje são forçados, pelo curso da história, ao discernimento de que têm de viver em um pequeno reino insular

Rande Europas leben zu müssen, statt im europäischen Zentrum eines Weltreichs. Der faktische Zusammenbruch jenes »Commonwealth«, das als politisch-ideologischer Ersatz an die leere Stelle des verlorengegangenen Weltreichs manipuliert wurde, bringt also einen seit langer Zeit verdrängten wichtigen Tatbestand ans Tageslicht, und die notwendige Abrechnung des englischen Volks mit diesem seinen Manipuliertsein beginnt sämtliche Fragen seines gesellschaftlichen Seins in Frage zu stellen. Bei aller historisch-sozialen Verschiedenheit enthält die deutsche Krise, freilich nur in höchster Allgemeinheit, analoge Momente, indem der Zusammenbruch der Dullesschen »roll-back«-Politik, die für geeignet gehalten wurde, das fundamentale Problem des deutschen Imperialismus — die Folgen zweier irreal-sinnloser Versuche, die Weltherrschaft zu erringen, bei reaktionärem Konservieren der sozialen Rückständigkeit Deutschlands, die Folge der gescheiterten demokratischen Revolutionsversuche — manipulationsmäßig verschwinden zu lassen, jetzt allmählich die ganze unbewältigte Vergangenheit ans Tageslicht zu bringen beginnt. (Diese Manipulation reduzierte z. B. die ideologische Überwindung der Hitler-Periode auf ein materielles Gutmachen des Unrechts an den Juden in Israel. ) Daß dahinter verborgen der Traum von einer Wiederanknüpfung an die alten Ziele steckt, wurde und wird nie offen eingestanden. Daran ist soviel richtig, daß — rebus sie stantibus — allerdings kein einigermaßen vernünftiger Mensch daran denkt, die Hitlergrenzen wiederherzustellen, Deutschland zur Atommacht zu machen etc. Trotzdem betrachtet die offizielle Politik solche Zielsetzungen als unter bestimmten, veränderten außenpolitischen Umständen als perspektivisch real möglich. Darum entsteht in der deutschen politischen Manipulation ein viereckiger Kreis: eine solche formal-offizielle Anerkennung des Zustandes nach dem Zweiten Weltkrieg, daß diese Anerkennung im Moment einer Verschiebung der Machtverhältnisse — als Fortsetzung der bisherigen Politik — sofort verschwinden und einem aggressiven Revancheimperialismus weichen müßte. Die ideologische Manipulation der deutschen Vergangenheit, die manipulierenden Formen der aktuellen Politik, Rechtsprechung etc. stehen also — öffentlich uneingestanden — im Dienste der Perspektive: das »alte« Deutschland mit seiner bürokratisch-»obrigkeitlichen« Reaktion, mit seinen, heute freilich etwas zurückgeschraubten Expansionstendenzen innerhalb moderner, manipuliert-demokratischer Formen für die Zukunft möglichst intakt zu bewahren. Die Krisenzeichen, die immer sichtbarer hervortreten, wurzeln also in den entscheidenden Schicksalsfragen des deutschen Machtsystems der Neuzeit. Schließlich sei noch kurz darauf hingewiesen, daß es De Gaulle gelang, auf Grundlage der noch weitgehend latenten Krise der »roll-back«-Politik einen Großmachtstraum des französischen Imperialismus, als »Führer« eines geeinten



na periferia da Europa, ao invés de no centro europeu de um império mundial. O colapso fático daquele »Commonwealth«, manipulado como substituto ideológico-político no lugar vazio do império mundial perdido, traz portanto à luz do dia um estado de fato importante, por muito tempo reprimido, e o necessário acerto de contas do povo inglês com esse seu ser-manipulado começa a colocar em questão todas as questões de seu ser social. Em que pesem todas as diversidades sócio-históricas, a crise alemã contém, admissivelmente apenas na generalidade a mais elevada, momentos análogos, na medida em que o colapso da política-de-»*roll-back*« de Dulles, que esperava-se adequada a deixar desaparecer o problema fundamental do imperialismo alemão — as consequências de duas tentativas sem sentido, irreais, de conquistar o império mundial pela conservação reacionária do atraso social da Alemanha, as consequências das derrotas das tentativas revolucionárias democráticas — agora começa a trazer à luz do dia, gradualmente, todo o passado não resolvido. (Essa manipulação reduziu, p. ex. , a ultrapassagem ideológica do período de Hitler a uma reparação material, em Israel, das injustiças para com os judeus.) Que por trás disso está escondido o sonho da retomada das antigas finalidades, não é, nem jamais foi, admitido abertamente. Nisso, todavia, é correto que — *rebus sic stantibus* — nenhum ser humano até certo ponto sensato pensa restaurar as fronteiras de Hitler, tornar a Alemanha atômica, etc. A despeito disso, a política oficial considera tais posições de finalidade como, enquanto perspectiva, realmente possíveis sob circunstâncias determinadas, alteradas, da política externa. É por isso que emerge na manipulação política alemã um círculo quadrado: um tal reconhecimento oficial-formal das condições após a Segunda Guerra Mundial, que esse reconhecimento, no momento de um deslocamento das relações de poder — como prossecução da política até aqui —, teve de desaparecer imediatamente e dar lugar a um agressivo imperialismo revanchista. A manipulação ideológica do passado alemão, as formas manipuladoras da política, do judiciário, etc., atuais estão, portanto, — publicamente não reconhecidas — a serviço da perspectiva: preservar para o futuro a mais intacta possível a »velha« Alemanha, com sua reação »autoritária«-burocrática, com suas, hoje admissivelmente algo reduzidas, tendências à expansão, no interior de formas modernas, democrático-manipuladas. Os sinais da crise, que emergem sempre mais visíveis, enraízam-se, portanto, nas questões decisivas do destino do sistema de poder alemão na época moderna. Finalmente, seja ainda sobre isso brevemente apontado, que Charles de Gaulle teve sucesso, com base na crise ainda amplamente latente da política-de-»*roll-back*«, em manipular na prática um sonho de grande potência do imperialismo francês enquanto »líder« de uma »Europa« unida

und von den USA unabhängigen »Europas« praktisch zu manipulieren. Die an sich richtige Erkenntnis, daß es eine Sowjetoffensive gegen Europa nie geben wird, hat für De Gaulle den Spielraum für eine machtpolitisch unfundierte Großmachtmanipulation geliefert, für eine innenpolitische Diktatur, die allen ökonomisch-gesellschaftlichen Problemen mit rhetorischer Manipulation geschickt aus dem Wege ging. Auch hier zeigen sich die Krisenzeichen, immer größere Massen in Bewegung setzend.

Noch prägnanter erscheint dieser fundamentale Zusammenhang in den Widersprächen, die die letzten Jahre der Entwicklung in den USA charakterisieren. Die Krise jener »pax americana«, die nach der Vernichtung Hitlers mit dem Anspruch auftrat, als Lebensform der gesamten zivilisierten Welt zu gelten, setzt ein. Die schlichte Aufrichtigkeit einer allgemeinen Entideologisierung sollte die wüsten, die Denkwelt vergewaltigenden Exzesse des »Totalitarismus« ablösen, die ökonomische Freiheit, die politische Demokratie die deutsche Entrechtungs- und Vernichtungsgewalt. Und da der Zweite Weltkrieg den Zusammenbruch des alten Kolonialismus im Weltmaßstabe mit sich führte, sollte diese neue Form der demokratischen Herrschaft alle mehr oder weniger zurückgebliebenen Völker auf den Weg der Zivilisation bringen. Als einziger Feind erschien die »Eroberungssucht« der Sowjetunion; das anfängliche Atommonopol sollte dazu dienen, ihre sicher erwartete Aggression vernichtend abzuwehren, um so die alle beglückende »pax americana« als friedlich-freie Weltherrschaft zu etablieren. Es kommt auch hier nicht auf eine Beschreibung an, wann, wo und wie diese Konzeption sich faktisch als Werbeslogan einer monumental imperialistischen Manipulation erwies. Nur um der weit verbreiteten Unwahrheiten willen sei darauf hingewiesen, daß es zu einer Abwehr sowjetischer Aggressionen, mangels selbst ihrer Absicht, nie kommen konnte. Nach dem Atompatt erwiesen sich die von den USA aufgebauten Bündnisse als derart evident zwecklos, daß der Beginn ihres Auflösungsprozesses unaufhaltbar wurde. (Als Ausnahme kann bloß die Bundesrepublik gelten, wo noch immer nicht wenige von der Rückkehr der goldenen Zeiten des »roll-back« träumen. ) Wie es bisher in der Außenpolitik gelang, die beginnenden Krisenzeichen wegzumanipulieren, so auch innenpolitisch, obwohl es sicher ist, daß sowohl die Negerfrage wie die Manipulationen etwa um die Kennedy-Morde Erschütterungszeichen des ganzen Systems sind. Alle diese Komplexe, die nur bestimmte Hauptmomente des erschütterten Gleichgewichts von heute beleuchten, zeigen letztlich eine einheitliche Linie in dem immer Unsichererwerden der Systemgrundlagen selbst.

Wann und wie solche Momente, sowie einzelne andere, die heute noch nicht offenbar geworden sind, in den wichtigsten kapitalistischen Ländern akute Krisen



e independente dos EUA. A apreciação, em si correta, de que nunca se dará uma ofensiva soviética contra a Europa forneceu a De Gaulle o espaço de manobra para uma grande manipulação de uma infundada política de poder, por uma ditadura política interna que afastou do caminho, com manipulação retórica, todos os problemas sócio-políticos. Também aqui se mostram os sinais de crise, colocando em movimento massas sempre maiores.

Ainda mais incisiva aparece essa conexão fundamental nas contradições que caracterizam o desenvolvimento dos últimos anos nos EUA. Inicia-se a crise daquela »*pax americana*« que, após a aniquilação de Hitler, coloca-se com a pretensão de valer como a forma de vida do mundo civilizado como um todo. A despretensiosa sinceridade de uma desideologização geral deveria tomar o lugar dos mutiladores excessos do »totalitarismo« que violentaram o mundo-do-pensar (*Denkwelt*); a liberdade econômica, a democracia política deveria tomar o lugar da violência alemã canceladora de direitos e aniquiladora. E como a Segunda Guerra Mundial levou consigo ao colapso do velho colonialismo em escala mundial, essa nova forma de domínio democrático deveria trazer mais ou menos todos os povos atrasados ao caminho da civilização. Como único inimigo apareceu o »desejo de conquista« da União Soviética; o monopólio atômico inicial deveria servir para repelir devastadoramente sua agressão, aguardada como certa e, assim, estabelecer o domínio mundial livre-pacífico da »*pax americana*« que faria a todos felizes. Não importa aqui uma descrição de quando, onde e como essa concepção se provou faticamente *slogan* de propaganda de uma monumental manipulação imperialista. Apenas devido às inverdades amplamente disseminadas, seja sobre isso apontado que jamais poderia ocorrer a defesa de uma agressão soviética pela própria falta de sua intenção. Após o impasse atômico, as alianças construídas pelos EUA se provaram de tal maneira evidentemente sem propósito, que se tornou inexorável o processo de sua dissolução. (Como exceção pode ser válida meramente a República Federal, onde ainda não poucos sonham com o retorno do período áureo do »*roll-back*«. ) Tal como, até aqui, na política externa conseguiu-se afastar manipuladoramente os sinais iniciais de crise, assim também na política interna, embora é seguro que tanto a questão negra quanto a manipulação, por exemplo, acerca do assassinato de Kennedy, são sinais de abalo de todo o sistema. Todos esses complexos, que iluminam apenas determinados momentos principais do abalado equilíbrio de hoje, mostram ultimamente uma linha unitária de um sempre tornar-se-mais-inseguro das próprias bases do sistema.

Quando e como tais momentos, bem como alguns outros que hoje ainda não se tornaram manifestos, desencadearão nos países capitalistas mais importantes

auslösen werden, steht noch dahin. Viele Symptome weisen aber darauf, daß sie zum Ausgangspunkt einer weitausgreifenden sozialen Kritik des Manipulationssystems, zur ideologischen und später auch organisatorischen Bildung einer massenhaften und prinzipiell fundierten Oppositionsbewegung, die also weit über das bisher dominierende Niveau hinausgeht, werden können. Ist eine solche einmal ernsthaft im Entstehen begriffen, so wird es unvermeidlich, daß die gesamte Problematik des Systems in ihren erlebten Zusammenhängen öffentlich zur Sprache kommt, daß die heute stumm gemachten oder spontan stumm gewordenen, von außen und von innen unterdrückten Unzufriedenheiten der Menschen mit ihrer sozialen Umwelt, mit der ihnen aufgedrungenen Lebensführung gesellschaftlich laut und artikuliert werden. Erst in so emporgewachsenen Oppositionsbewegungen kann das heute latente Unbehagen seinen echten Gehalt, seine wahre Stimme finden, sich als subjektiver Faktor einer Systemänderung konstituieren.

Wir haben früher hervorgehoben, daß eine bloße Kritik des Durchführungssystems, die des Denkens und des Handelns und der sie bestimmenden Methoden unmöglich spontan zur Grundlage politisch bedeutsamer Massenbewegungen werden kann. Das ist zweifellos richtig, denn die Menschen, vor allem die Massen von Menschen werden direkt und am stärksten von ihren unmittelbaren Lebensinhalten bewegt. Das Verwerfen der Methoden erhält erst in diesem Zusammenhang ein entscheidendes Gewicht. Die Geschichte vieler Umwälzungen kann das Inwirksamkeittreten solcher Zusammenhänge bestätigen. Damit soll aber nicht behauptet werden, daß die Kritik der Methoden — in unserem Fall die der Manipulation — politisch-ideologisch etwas Irrelevantes wäre. Wir haben ebenfalls schon früher darüber gesprochen, daß ein dumpfes Unbehagen, ausgelöst schon von der Langeweile des durchmanipulierten Alltagslebens, gefühlsmäßig weit verbreitet ist. Die individuelle wie soziale Bedeutsamkeit solcher Lebensstimmungen wird aber, auch als rein persönlicher Tatbestand, auch als Moment des Prozesses, wie der jeweilige Einzelmensch zu seiner eigenen Entfremdung steht, sehr verschieden sein, je nachdem, wie die jeweils vor Entscheidungen stehenden Menschen die Ursachen ihres Unbehagens, ihrer Langeweile, ihrer Entfremdung im von ihnen wahrgenommenen Gesamtzusammenhang des Daseins erblicken. Erscheint die soziale wie die theoretische Geltung der Manipulation als unerschütterlich, so kann es sehr leicht dazu kommen, daß — trotz des erlebten Unbehagens, trotz tief empfundener, weit verbreiteter Langeweile etc. — die Auflehnung gegen die Entfremdung nicht nur keine sozial bewußte Allgemeinheit erhält, sondern selbst der Umkreis der rein individuellen Revolten dagegen sich auf Ausnahmefälle beschränkt. Denn der weltanschauliche Reflex einer gesellschaftlich solide



crises agudas, está para ser visto. Muitos sintomas, contudo, mostram que eles podem se tornar pontos de partida para uma abrangente crítica social do sistema de manipulação, para a formação ideológica e depois organizacional de um movimento de oposição de massa fundado em princípios, um movimento, portanto, que possa amplamente ir para além do nível até hoje dominante. Se um tal movimento, um dia, seriamente emergir, então é inevitável que a problemática como um todo do sistema se expresse abertamente em suas conexões vividas, que o descontentamento dos seres humanos com seu mundo ambiente social, com seu modo de vida, hoje mudo ou espontaneamente tornado mudo, suprimido do exterior e do interior, torne-se socialmente ruidoso e articulado. Apenas em movimentos de oposição crescentes dessa maneira pode o hoje latente mal-estar encontrar seu conteúdo autêntico, sua verdadeira voz, constituir-se como um fator subjetivo de uma alteração do sistema.

Enfatizamos anteriormente que uma mera crítica do sistema de implementação, do pensamento e do agir e dos métodos que os determinam, impossivelmente pode se tornar espontaneamente em base para movimentos de massa politicamente significativos. Isso é indubitavelmente correto, pois os seres humanos, antes de tudo as massas de seres humanos, são direta e intensamente movidos pelo seu imediato conteúdo de vida. O rejeitar dos métodos apenas nessa conexão obtém um peso decisivo. A história de muitos levantes pode confirmar o entrar-em-operatividade de tais conexões. Com isso, contudo, não é arguido que a crítica dos métodos — em nosso caso, o da manipulação — seria algo ideológico-politicamente irrelevante. Já igualmente falamos, antes, que um descontentamento abafado, desencadeado já pelo tédio da vida cotidiana manipulada do início ao fim, está amplamente difundido afetivamente. O significado individual bem como social de tal um tal estado de ânimo para com a vida, contudo, mesmo como estado de fato puramente pessoal, mesmo como momento do processo de como o respectivo ser humano está ante sua própria alienação, tornar-se-á muito diferente a depender de como os seres humanos de então, que estão ante suas decisões, enxergam, na conexão como um todo da existência por eles percebida, as causas de seu descontentamento, de seu tédio, de sua alienação. Pareça a validade, social bem como teórica, da manipulação como inquebrantável, pode muito facilmente resultar que — a despeito do desconforto vivenciado, apesar do tédio profundamente sentido, muito amplamente difundido, etc. — a sublevação contra a alienação não obtenha nenhuma generalidade socialmente consciente, antes que o próprio círculo das revoltas puramente individuais contra ela se limite às exceções. Pois o reflexo da concepção de mundo (*weltanschauliche Reflex*) de uma manipulação que

fundiert scheinenden Manipulation kann auch für das Individuum, für seine rein persönliche Aktivität die eigene Entfremdung in eine unaufhebbar fundierte Tatsache des menschlichen Lebens überhaupt, zumindest des Lebens in einer zivilisierten Gesellschaft, verwandeln. Dann scheint aber bloß entweder ein tragisches (oder selbst tragikomisches, ja rein komisches) Ankämpfen gegen die eigene Entfremdung möglich zu sein; die faktischen individuellen Auflehnungen werden zu vereinzelten Grenzfällen oder es entsteht die Überzeugung — die Komik der Auflehnung, ihr absurder Charakter leiten den Übergang dazu ein —, daß nur die Anpassung an die Entfremdungen den realen Bedingungen des menschlichen Lebens entsprechen könne. Das sehr häufig vorhandene intellektuell-kritische Verhalten zur Entfremdung nimmt dann in vielen Fällen die innerlich heuchlerische und darum die faktische Entfremdung vertiefende Form des nonkonformistischen Konformismus auf.

Dabei wird es sichtbar, daß der individuelle Versuch, die eigene Entfremdung aufzuheben, zwar eine vom gesellschaftlichen Kampf gegen das soziale Phänomen der Entfremdung unmittelbar verschiedene, selbständige soziale Aktivität ist, daß jedoch nicht nur der Möglichkeitsspielraum seines Auftretens, sondern auch dessen qualitative, inhaltliche wie formelle Beschaffenheit sehr weitgehend gesellschaftlich-geschichtlich bestimmt ist. Dazu sei um der Genauigkeit willen nochmals daran erinnert, daß die gegen die Entfremdung gerichteten sozialen Bewegungen unter Umständen mit gesellschaftlicher Spontanität auch individuelle Prozesse dieser Art in Gang setzen können. Die relative, aber doch notwendig vorhandene Selbständigkeit solcher individuellen Aktivitäten differenziert deshalb oft sehr weitgehend den sozialen Charakter dieses Gesamtprozesses, kann jedoch niemals eine reinliche Scheidung von individuellen und sozialen Akten auf diesem Gebiet hervorrufen. Wie überall ist auch hier das Individuelle vom Sozialen ontologisch nicht lostrennbar; obwohl es notwendig zu einem mechanischen Vulgarisieren führen würde, wenn man entweder zwei genau getrennte, voneinander ganz unabhängige Gebiete oder eine völlige, bis auf restlose Unterordnung gehende Einheit der beiden Handlungsarten annehmen würde. Die ontologische Genesis der Entfremdung aus der sozial bedingten Rückwirkung der eigenen Entäußerungen des Menschen auf die inneren Entwicklungsmöglichkeiten seiner Persönlichkeit verursacht diese Aneinandergebundenheit im Verschiedensein, diese Selbständigkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Verbindung.

Denn die Entäußerung als gewichtiges subjektives Moment der Arbeit und davon ausstrahlend aller Menschentätigkeiten muß ihrer seienden Wesenheit entsprechend gleichzeitig ein unentbehrliches Moment jeder menschlichen Aktivität sein,



parece solidamente fundada socialmente pode também converter, para o indivíduo, para sua atividade puramente pessoal, as próprias alienações em um fato inexoravelmente fundado da vida humana em geral, ao menos da vida em uma sociedade civilizada. Então parece ser possível, apenas, ou uma luta trágica (ou mesmo tragicômica ou mesmo puramente cômica) contra as próprias alienações; as sublevações de fato individuais tornam-se casos limites isolados, ou surge a convicção — o cômico da sublevação, seu caráter absurdo conduzem a transição para isso — de que apenas a adaptação às alienações possa corresponder às condições reais da vida humana. A muito frequentemente existente postura crítica-intelectual para com a alienação assimila então, em muitos casos, a forma internamente hipócrita e por isso, de fato, aprofundadora da alienação, do conformismo não-conformista.

Com isso, torna-se visível que a tentativa individual de superar a própria alienação, de fato é uma atividade socialmente independente, imediatamente diferente, da luta social contra o fenômeno social da alienação na qual, contudo, não apenas o espaço de manobra de possibilidade de seu surgir, como também sua qualidade qualitativa, conteudística bem como formal, é muito amplamente determinada histórico-socialmente. Com isso, pela acuracidade, seja uma vez mais recordado que os movimentos sociais dirigidos contra a alienação podem colocar em andamento, sob circunstâncias, com espontaneidade social, também processos sociais desse tipo. A independência relativa, contudo necessariamente existente, de tais atividades individuais diferencia, por isso, com frequência muito ampla, o caráter social desse processo como um todo, contudo, não pode causar uma límpida separação dos atos individuais e sociais nessa esfera. Como em toda parte, também aqui o individual não é destacável ontologicamente do social; embora conduziria necessariamente a uma vulgarização mecânica se fosse aceito ou duas esferas nitidamente destacadas, entre elas totalmente independentes, ou uma unidade que vai até a subordinação completa de ambas as espécies de ação. A gênese ontológica da alienação, a partir do efeito retroativo socialmente condicionado das próprias exteriorizações do ser humano sobre as possibilidades de desenvolvimento internas de sua personalidade, causa essa dependencialidade-uma-para-com-a-outra no ser-diferente, essa independência no interior de uma tal inseparável ligação.

Pois a exteriorização, como momento subjetivo de peso do trabalho e, com isso, propagando-se a todas as atividades humanas, sua essencialidade existente tem de correspondentemente ser, ao mesmo tempo, um momento indispensável de toda atividade humana,

einer der einflußreichsten Motoren, die die ursprünglich bloße Einzelheit des Herdenmenschen zur Besonderheit des Individuellen erhoben hatten, und sie ist in ihrer ganzen Form-Inhalt-Komplexität durch und durch gesellschaftlichen Charakters. Die Beschaffenheit des Menschen als antwortenden Wesens kommt hier in der deutlichsten Weise zum Ausdruck: alle Lebensfragen, auf die der Mensch mit seiner Arbeit, mit seinen sonstigen Aktivitäten (Entäußerungen) reagiert, sind von gesellschaftlicher Wesensart; die Antworten, die er auf sie gibt, unmittelbar schon um sein eigenes Leben zu erhalten, zu reproduzieren, können direkterweise nur aus seiner inneren Beschaffenheit entspringen. In der Entäußerung kommt deshalb die Widersprüchlichkeit innerhalb einer solchen untrennbaren Einheit von Gesellschaftlichkeit und Individualität des Menschen zum Ausdruck: die auf die von der Gesellschaft gestellten Fragen individuell antwortende Entäußerung kann den Menschen — abstrakt gesehen — in gleicher Weise zum Persönlich-werden führen wie entpersönlichen. Diese widersprüchliche Basis bestimmt den — gesellschaftlich-individuell — widersprüchlichen Doppelcharakter sowohl der Entfremdung wie der gedoppelt-widersprüchlichen Möglichkeit, gegen sie anzukämpfen. Um diese widerspruchsgeladene Unzertrennlichkeit des Persönlichen und des Gesellschaftlichen noch prägnanter zu bestimmen, sei auch daran erinnert, daß Entäußerung mit der gegenständlichen Aktivität in der Praxis einen untrennbaren Akt bildet, daß ihre Differenz, die sich bis zur objektiven Entgegengesetztheit steigern kann, bloß daraus entsteht, daß diese die Wirkung des teleologischen Aktes auf das Objekt, jene die Rückwirkung des eigenen Aktes auf das handelnde Subjekt zum Ausdruck bringt. Auch in dieser Hinsicht ist die Arbeit das Modell aller gesellschaftlichen Aktivitäten. Man denke, um ein von der Arbeit weit entferntes Beispiel zu nehmen, an das dichterische Schaffen: jedes Wort, jeder Satz ist darin zugleich Vergegenständlichung (Gestaltung) und Entäußerung (Ausdruck der dichterischen Persönlichkeit). Es ist nun ebenso evident, daß dieselben Wortverknüpfungen, die simultan Gestaltung wie Ausdruck tragen, daß Charakter, Bedeutung, Sinn, Wert der beiden, im einheitlichen Akt der Wortkunst verschiedenen, ja gegensätzlichen Charakters sein können.

Dieser Rückblick auf die allgemein ontologischen Grundlagen der Entfremdung war vor allem darum notwendig, um das Was und Wie der Wirkung der Systemkrise auf die individuellen und auf die sozialen Versuche, das aktuell drückende Joch der Entfremdungen abzuschütteln, besser zu verstehen. Wir haben bei gesellschaftlichen Verhaltensarten, wie Kult des Absurden, wie nonkonformistischer Konformismus etc. feststellen können, welchen großen Einfluß die generelle Bewertung der herrschenden Manipulationsmethoden auf die Entscheidung des Einzelmenschen in den besonderen Problemlagen seines eigenen



um dos motores mais influentes que elevou a mera singularidade originária do ser humano do bando à particularidade do indivíduo, e ela é, em todo o seu complexidade-conteúdo-forma, de ponta a ponta, de caráter social. A qualidade do ser humano como um ser que responde expressa-se aqui de modo o mais nítido com seu trabalho: todas as questões da vida às quais o ser humano reage com seu trabalho, com suas outras atividades (exteriorizações), são de tipo de essência social; as respostas que dá a elas para imediatamente preservar, para reproduzir, já sua própria vida, de modo direto apenas podem brotar de sua qualidade interior. Na exteriorização expressa-se, por isso, a contraditoriedade interior de uma tal inseparável unidade de socialidade e individualidade do ser humano: a exteriorização que responde individualmente às questões postas pela sociedade pode guiar o ser humano — visto abstratamente — de igual modo a tornar-se-pessoal quanto despersonalizá-lo. Essa base contraditória determina o duplo caráter — individual-social — tanto da alienação quanto da possibilidade contraditório-dupla, de se lutar contra ela. Para determinar mais incisivamente essa inseparabilidade carregada de contradição do pessoal e do social, seja também sobre isso recordado que a exteriorização constitui, na práxis, um ato inseparável com a atividade objetiva, que sua diferença, que pode intensificar-se até a contrapositividade objetiva, resulta simplesmente de que este expressa o efeito do ato teleológico sobre o objeto, aquele, o efeito de retorno dos próprios atos sobre o sujeito que age. Também nesse aspecto é o trabalho o modelo de todas as atividades sociais. Pense-se, para tomar um exemplo amplamente distante do trabalho, na criação literária: cada palavra, cada frase é nela ao mesmo tempo objetivação (criação) e exteriorização (expressão da personalidade do literato). É, agora, igualmente evidente que as mesmas combinações de palavras que portam simultaneamente criação bem como expressão, que o caráter, o significado, o sentido, o valor de ambas podem ser diferentes, mesmo de caráter opostos, no ato unitário da arte da palavra.

Esse olhar retrospectivo às bases ontológicas gerais da alienação era necessário, antes de tudo, para melhor entender o quê e o como do efeito da crise do sistema sobre as tentativas individuais e sociais de livrar-se do jugo atualmente sufocante das alienações. Pudemos constatar, nas espécies sociais de comportamento, como o culto do absurdo, o conformismo não-conformista, etc. , quanta influência a avaliação em geral dos métodos de manipulação reinantes pode exercer sobre a decisão do ser humano singular nas situações problemáticas

individuellen Lebens ausüben kann. Dieser Einfluß hat in vielen Fällen einen generalisierenden, ja man könnte sagen, weltanschaulichen Charakter. Der notwendige Vorbehalt bei der letzten Bestimmung soll auf die nun folgende Konkretisierung hinweisen: es handelt sich bei der alle schon vorhandenen oder in Vorbereitung befindlichen Widerstände wegfegenden Wirkung des Establishments nicht unbedingt um eine Furcht vor realen Konsequenzen der betreffenden Entscheidung, wenigstens nicht nur um diese. Wenn jemand in einem amerikanischen Villenviertel sich ein Verhalten aufzwingt, das ihm innerlich zuwider ist oder ihn von Beschäftigungen, Tätigkeiten, Zeitvertreib etc. , zu denen er sich innerlich hingezogen fühlt, fernhält, so handelt es sich freilich in der größten Anzahl der Fälle um die direkte Furcht vor einem Druck der für das persönliche Wohlergehen sicher nicht einflußlosen öffentlichen Meinung der Umgebung. Es gibt jedoch auch, und sogar nicht wenige Fälle, in denen dieser Einfluß einen geistigeren Charakter aufnimmt; man glaubt, die Wirklichkeit sei eben gerade so, wie sie von der allgemeinen Manipulation dargestellt wird, man könne sich deshalb, als vernünftiger Einzelmensch, nicht der Allgemeinheit, sie schroff negierend, entgegenstellen, ohne auch innerlich Unrichtiges zu vertreten: man dürfe auf seine eigenen bloß individuellen Stimmungen und Meinungen nicht mehr geben als darauf, was eben die Wirklichkeit ist, wie sie von den berühmten Wissenschaftlern, Philosophen, Künstlern etc. der Zeit verschieden, aber letzten Endes doch anscheinend übereinstimmend, verkündet wird. Das Zurückweichen muß in solchen Konstellationen keineswegs bloß eine Äußerung von Feigheit, Anpassungsbereitschaft, Sichaufgeben etc. sein. Und obgleich auch hier vorwiegend Gefühle und Stimmungen, nicht immer rational zu Ende gedachte Gedankengänge die ausschlaggebende Rolle spielen, ist es gesellschaftsontologisch sicher nicht grundlos, wenn solche Einwirkungen auf das Individuum als weltanschauliche bezeichnet werden. (Man mag das Wort weltanschaulich in Anführungszeichen setzen. ) Es handelt sich ja um die immer wieder erneut entstehenden Wirkungen eines Weltbilds auf die Gefühle, auf die Gedanken, auf die Aktivitäten, auf das Gewissen etc. der Einzelmenschen. Der nicht rational-wissenschaftliche Strom, der die Verbreitung solcher Weltanschauungen gesellschaftlich trägt, kann zuweilen so stark werden, daß er zu einem der Motoren des subjektiven Faktors wird und in großen gesellschaftlichen Umwälzungen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangen kann. Die Weltanschauung ist also, wie wir dies aus früheren Betrachtungen wissen, zugleich ein Produkt und ein Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung. Die besonderen — in mancher Hinsicht auf den Einzelmenschen als solchen gerichteten — Einwirkungen im Falle der Entfremdung können diesen generellen Zusammenhang zwar in



particulares de sua própria vida individual. Essa influência, em muitos casos, tem um caráter generalizador, poder-se-ia mesmo dizer, de concepção de mundo.  A necessária ressalva na última determinação deve apontar para a concretização que agora segue: absolutamente não se trata, no efeito de varrer por parte do *establishment* de toda resistência já existente ou em preparação, do temor das consequências reais das decisões concernentes, ao menos não apenas disso. Quando alguém, em uma área residencial norte-americana, se força a um comportamento que é a ele internamente repugnante ou que o afasta de suas ocupações, atividades, passatempo, etc., para os quais ele se sente interiormente atraído, trata-se admissivelmente, no maior número dos casos, de um temor direto ante uma pressão da opinião pública do entorno, seguramente não sem influência para o bem-estar pessoal. Há, contudo, também, e mesmo em não poucos casos, nos quais essa influência toma um caráter mais espiritual; crê-se que a realidade seja justamente tal como é descrita pela manipulação geral, é por isso que não se poderia, como ser humano singular razoável, negar bruscamente, se opor à sua generalidade, sem também advogar equívocos interiores: não se poderia dar, aos seus meros estados de ânimo e opiniões próprias mais do que a realidade mesmo é, do que é proclamado diferentemente, mas por último aparentemente em concordância, pelos renomados cientistas, filósofos, artistas da época. O recuo, de maneira alguma, em tais constelações, deve ser uma expressão de covardia, de disposição à acomodação, de renunciar a si mesmo, etc. E embora também aqui desempenhem o papel decisivo sentimentos e estados de ânimo e, nem sempre, linhas de pensamento racionalmente pensadas até o fim, seguramente não é infundado ontológico-socialmente se tais efeitos sobre o indivíduos forem descritos como de concepção de mundo. (Pode-se pôr a expressão »de concepção de mundo« entre aspas.) Trata-se, mesmo, de efeitos que surgem seguidamente renovados de uma imagem de mundo sobre as sensações, sobre os pensamentos, sobre as atividades, sobre a consciência, etc., dos seres humanos singulares. A corrente não científico-racional que socialmente sustenta a divulgação de tais concepções de mundo pode, por vezes, tornar-se tão intensa, que se torna um dos motores do fator subjetivo e, em grandes levantes sociais, pode alcançar um significado não subestimável. A concepção de mundo é, portanto, como sabemos de considerações precedentes, ao mesmo tempo um produto e um fator do desenvolvimento social. Os efeitos particulares — em alguns aspectos dirigidos ao ser humano singular como tal — no caso da alienação podem de fato modificar essa conexão geral nos

Einzelheiten modifizieren, nicht aber seinen allgemeinen Charakter völlig verändern.

Wenn wir also in den vorangegangenen Betrachtungen die heute bereits sichtbar werdenden Risse im Manipulationssystem aufzeigten, so muß jetzt darauf hingewiesen werden, daß damit auch die dieses tief beeinflussenden wissenschaftlichen (und pseudowissenschaftlichen) Verfahrungsweisen, die sie theoretisch fundierenden philosophischen (und pseudophilosophischen) Methoden mit gesellschaftlicher Notwendigkeit ihre inneren Schwächen, Brüchigkeiten, die Irrealität ihrer Grundlagen offenbaren können und müssen. Ich führe nur ein Beispiel an. Jahrelang übte der Terminus Eskalation in Politik und Kriegsführung eine, man könnte fast sagen, magisch-religiöse Suggestion aus. So wie die Menschen des Hochmittelalters die Tagesinstruktionen auf Grundlage von Deduktionen des Thomismus instinktiv gläubig gehorchend hingenommen haben, so sahen die Menschen unserer Tage in der Eskalation eine unwiderstehlich siegreiche Anwendung der wahren Wissenschaftlichkeit auf Politik und Krieg. Wie dem Glauben vieler Millionen nach die technische Überlegenheit eine unwiderstehliche Macht auszuüben schien — hat sie sich doch im Alltagsleben vom Flugzeug und Frigidaire, bis zu den Bikinis und den »Pillen« überall bewährt —, so mußte es auch mit der letzten und höchsten Planung der Weltereignisse stehen. Die wenigen Klarblickenden, wie der verstorbene scharfsinnige Wright Mills, sprachen umsonst von einer »halb und halb organisierten Verantwortungslosigkeit« in der Führung von Wirtschaft, Politik und Krieg, nannten umsonst das Gemeinsame eines solchen Verhaltens, »Rationalismus ohne Vernunft«[1019], sie konnten unter diesen Umständen nur höchst spärlich Gehör finden. Da die Beschuldigung der Ketzerei nicht zur typischen Sprachregelung der neopositivistischen Manipulation gehört, wurden einsichttsvolle Gelehrte dieser Art durch Adjektive wie »unwissenschaftlich« oder »wissenschaftlich veraltet« möglichst einflußlos gemacht.

Die breite und tiefe ideologische Bedeutung des Zusammenbruchs der Eskalation in Vietnam besteht vor allem darin, daß der Massenglaube an die Unfehlbarkeit einer organisatorisch wie technisch (z. B. die Kybernetik verwendenden) Manipulation erschüttert, zumindest ernsten Zweifeln unterworfen werden konnte. Diese Bewegung zielt selbstredend primär-spontan auf die Gebiete des aktuell realen Versagens. Es ist aber unvermeidlich, daß sie sich allmählich auch auf die Methode selbst richtet. Sehr viele Menschen sind bereits in Einzelheiten ihres Alltagslebens, ihres Nachdenkens über die davon aufgeworfenen konkreten

1019 {35} C. Wright Mills: Die Konsequenz, München, 1959, S. 13 und 236.



detalhes, não, contudo, alterar plenamente seu caráter geral.

Se, portanto, nas considerações precedentes apontamos as fissuras hoje já tornadas visíveis no sistema de manipulação, então deve agora sobre isso ser indicado que mesmo esses, profundamente influentes, modos de proceder científicos (e pseudo-científicos), dos métodos filosóficos (e pseudo-filosóficos) que teoricamente o fundam, podem e têm de revelar suas fraquezas e fragilidades internas, a irrealidade de suas bases. Cito apenas um exemplo. Por anos a fio o termo escalada na política e na condução da guerra exerceu uma sugestão, pode-se quase dizer, religioso-mágica. Tal como os seres humanos da Alta Idade Média aceitaram obedecer instintivamente, devotamente, a instruções diárias com base em deduções do tomismo, assim também os seres humanos de nossos dias viram na escalada uma irresistivelmente exitosa aplicação da verdadeira cientificidade à política e à guerra. Como, segundo a crença de muitos milhões, a superioridade técnica parece exercer um poder irresistível — a vida cotidiana em geral, do avião à Frigidaire, do biquíni à »pílula«, tem comprovado — assim também tem de ser com a última e mais elevada planificação dos eventos mundiais. Os poucos que divisam claramente, como o falecido perspicaz Wright Mills, falam em vão de uma »semiorganizada irresponsabilidade« na condução da economia, da política e da guerra, em vão nomearam o comum a um tal comportamento de »racionalismo sem razão«[1020]; eles puderam encontrar, sob essas circunstâncias, apenas muitíssimos poucos ouvidos. Já que incriminação por heresia não pertence à típica regulação linguística da manipulação neopositivista, sensatos eruditos desse tipo foram tornados sem influência através de adjetivos como »não científico« ou »cientificamente ultrapassado«.

O significado ideológico amplo e profundo do colapso da escalada no Vietnã consiste antes de tudo em que foi abalada, ou ao menos submetida às primeiras dúvidas, a crença de massa na infabilidade de uma manipulação tanto organizacional como técnica (p. ex. , que aplica a cibernética). Esse movimento mira, obviamente, espontâneo-primariamente às esferas de falhas atuais reais. É, contudo, inevitável que, gradualmente, ele se dirija ao próprio método. Muitíssimos seres humanos já tropeçaram, em detalhes de sua vida cotidiana, de sua reflexão acerca de questões lançadas por eles

1020 {35} Wright Mills: Die Konsequenz. Kindler Verlag, Munique, 1959, p.13 e 236.

Fragen auf Widersprüche, auf Unwahrhaftigkeiten, auf Momente des Versagens der Manipulation, ja sogar auf die schwindelhafte Anwendung angeblich wissenschaftlicher Theorien gestoßen. Solche Beobachtungen wirken sich, je nach der hier skizzierten Gesamtlage, sicher sehr verschieden aus. Zur Zeit der Unerschüttertheit (des allgemeinen Glaubens an die Unerschütterbarkeit) des Manipulationssystems geht man an ihnen wie an Nörgeleien einzelner Sonderlinge achselzuckend vorüber. Wenn jedoch die Erschütterung krisenhafte Ausmaße annimmt, können sie zu Ausgangspunkten weiterer, generalisierenderer Destruktionsversuche der praktisch-technischen, geistigen etc. Manipulationsmethoden werden. Ich führe zu illustrativen Zwecken ein paar Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit an. Der »wissenschaftliche« Wirkungsslogan der Manipulation ist die schrankenlose Erhöhung der Produktivkräfte. Ein so besonnener Ökonom wie J. K. Galbraith schreibt über die in dieser Hinsicht hochwichtige Automobilindustrie: »daß ein beträchtlicher Teil der Forschungsarbeit — ein typisches Beispiel ist die Automobilindustrie — nur den Zweck hat, Änderungen zu ersinnen, für die man Reklame machen kann. Im Mittelpunkt des Forschungsprogramms steht die Aufgabe Nerkaufsgesichtspunkte› und ‹Werbeslogans› ausfindig zu machen oder die ›planmäßige‹ Überalterung zu fördern. «[1021] Oder der Soziologe W. H. Whyte kritisierte das generelle, allgemein verbreitete Vorurteil, man müsse die Planung des wissenschaftlichen Fortschritts nach dem bewährten Modell des technologischen einrichten. Er weist dabei auf die einmalig notwendigen Momente dieses Gebietes, die — prinzipiell — einer rein manipulierenden Methode Widerstand leisten müssen. Er sagt: »Eine Entdeckung (eine wissenschaftliche G. L. ) hat ihrer Natur gemäß eine zufällige Qualität. . . Wenn wir die Neugier zu früh rationalisieren, so töten wir sie. «[1022] Die Beispiele ließen sich schrankenlos vermehren. An Einsichtten einzelner denkender Menschen in die Falschheit, in das notwendige Versagen der Manipulation, praktisch wie theoretisch, in einzelnen, für das Wohlergehen der Menschen im Alltagsleben wichtigen Fragen, hat es also auch bis jetzt nie völlig gefehlt.

Die neue Situation kann sich aber sehr leicht auch ins Ideologisch-Politische erweitern und vertiefen, wenn die großen faktischen Erschütterungen des Systems in vielen Menschen den Mut erwecken, erlebte und beobachtete Versagensfälle tatsächlich als Symptome des generellen Versagens der Methode zu bewerten. Dazu bieten heute die politisch-militärisch-sozialen Geschehnisse einen breiten intellektuell-moralischen Spielraum, und zwar in doppelter Hinsicht; einerseits

1021 {36} J. K. Galbraith: Gesellschaft im Überfluß, München-Zürich, 1963, S. 158 ff.
1022 {37} W. H. Whyte: The organisation Man, Utrecht, 1961, S. 193.



em contradições, em inverdades, em momentos de falhas da manipulação, mesmo com a aplicação enganosa de forçadas teorias pretensamente científicas. Tais observações têm certamente efeitos muito diferentes segundo a situação como um todo aqui delineada. À época da inquebrantabilidade (da crença geral na inquebrantabilidade) do sistema de manipulação, passa-se ante elas, dando de ombros, como balbucios de um excêntrico isolado. Quando, contudo, o abalo toma dimensão de crise, podem se tornar ponto de partida para tentativas mais amplas de destruição dos métodos técnico-práticos, espirituais, etc. da manipulação. Com propósitos ilustrativos, cito um par de exemplos do passado mais recente. O »científico« *slogan* de efeito da manipulação é o aumento sem limite das forças produtivas. Um economista tão circunspecto como J. K. Galbraith escreve sobre a, sob esses aspecto, altamente importante indústria automobilística: »que uma parte considerável do trabalho de pesquisa — um exemplo típico é a indústria automobilística — tem apenas o propósito de imaginar modificações para que se possa fazer publicidade. No ponto central do programa de pesquisa está a tarefa de localizar ›perspectivas de venda‹ e ›*slogans* publicitários‹ ou a de promover a obsolescência ›planejada‹«[1023] Ou o sociólogo W. H. Whyte, que criticou o preconceito geral, disseminado em geral, de que se deveria ajustar o planejamento do progresso científico segundo o modelo provado do tecnológico. Ele mostra os únicos momentos necessários dessa esfera que — por princípio — devem render resistência ao método manipulador. Diz: »Uma descoberta [científica, G. L. ] tem, segundo sua natureza, uma qualidade casual. (. . . ) Se racionalizarmos antes da hora a curiosidade, nós a matamos«[1024]. Os exemplos se deixam aumentar sem limite. No discernimento dos seres humanos singulares que pensam na falsidade, no necessário fracasso da manipulação, tanto prática quanto teórica, em questões isoladas, importantes para o bem-estar dos seres humanos na vida cotidiana, até aqui, portanto, jamais faltaram completamente.

A nova situação, contudo, pode muito facilmente se ampliar e se aprofundar político-ideologicamente quando os grandes abalos de fato despertarem, em muitos seres humanos, a coragem de avaliar os casos de fracasso de fato como sintomas do fracasso geral do método. Para isso, os eventos social-militar-políticos hoje oferecem um amplo espaço de manobra moral-intelectual e, de fato, em um duplo aspecto, por um lado

1023 {36} Galbraith: Gesellschaft im Überfluß. Droemer/Knaur, Munique-Zurique, 1963, p. 158s. {Nota da tradução} Scarponi (p.793) aqui acrescentou uma nota: »Na biblioteca de Lukács existe apenas um livro de J. K. Galbraith, Die moderne industriegesellschaft, München-Zürich, 1968 o qual, ainda que pleno de anotações à margem, pela mão de Lukács, não parece conter a passagem citada no texto.« {Nota da traduçãoII} Schneider (p.816) inseriu aqui uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1379), em Benseler, em Scarponi (p.793), em Morbois (p.533) e em Chicote (p.283).
1024 {37} Whyte: The Organisation Man. Utrecht, 1961, p.193.

als wachsenden Mut einer immer größeren Zahl von Einzelmenschen, sich gegen die eigene Entfremdung zu stellen, andererseits als allmähliches Heranwachsen handlungsentschlossener und -fähiger Gruppierungen, die zumindest eine gründliche Reform der Weltherrschaft des »american way life« praktisch zu verwirklichen entschlossen sind.

Sehr bezeichnend für diese Lage sind die — parallel mit den geschilderten politischen Ereignissen — zur internationalen Massenbewegung erwachsenen Studentenrevolten. Es ist nicht hier der Ort, Verschiedenheiten wie Konvergenzen ihrer Forderungen, Programme etc. zu analysieren. Es muß aber jedem einigermaßen unbefangenen Beobachter klar sein, daß ihr ursprünglicher Ausgangspunkt das geistig-moralische Unbehagen der Jugend an der manipulierten Arbeitsteilung des Wissens war, als deren Folge sie zu einem »Fachidiotismus« erzogen werden sollten. In dem Maße wie sich das Unbehagen Einzelner (oder kleiner Gruppen) zu einer Massenbewegung verdichtet, wächst auch die Einsichtt, daß es sich hier keineswegs um eine notwendige Folge der wissenschaftlichen Entwicklung, sondern bloß um die ideologische Verankerung einer reibungslosen Manipulation handelt. In den Wissenschaften selbst wächst objektiv die Intensität und die Anzahl jener »Querverbindungen«, durch die die Arbeitsteilung voneinander isolierten (angeblich völlig getrennten) Gebieten einander wechselseitig durchdringen und beeinflussen. Objektiv wissenschaftlich war etwa vor einem Jahrhundert die Grenze zwischen Physik und Chemie deutlicher zu ziehen als heute, dagegen sind manipulatorisch die einzelnen Problemkomplexeinnerhalb von beiden »arbeitsteilig« strenger als je voneinander hermetisch abgeschlossen. Und es ist nicht allzu schwer einzusehen, daß Geschichte, Ökonomie, Soziologie, Politologie, Demographie etc. seinsmäßig einen untrennbar einheitlichen Komplex bilden (was natürlich spezialisierte Forschungen nicht nur gestattet, sondern erfordert), jedoch — bei Strafe der Erstarrung -:- nur bei einem methodologisch fundierten praktischen Festhalten an der ontologischen Einheit des realen Komplexes selbst. Einerlei, wie weit die Studentenprogramme bis jetzt zur theoretisch klaren Einsichtt solcher Zusammenhänge vorgedrungen sind, das Erlebnis der Willkür dieser Manipulationsforderungen, das ihrer erniedrigend-entfremdenden Wirkung auf die heranwachsenden Menschen ist im Zunehmen begriffen. Und es ist sicher, daß die politischen Zusammenbrüche der auf Manipulation begründeten Aktivitäten solcher Art diese Bewegungen geistig zu vertiefen, zur Entschlossenheit aufzustapeln, zum Gemeingut der Menschen zu machen imstande sind.

Es ist natürlich unmöglich, aus den bis heute sichtbar gewordenen Anfangssymptomen Schlüsse auf Inhalt, Intensität etc. einer politisch-sozial noch keineswegs entfalteten Bewegung zu ziehen. Es gehört auch gar nicht zu dem Aufgabenkreis



como coragem crescente de um número sempre maior de seres humanos singulares que se colocam contra a própria alienação, por outro lado como crescimento gradual de agrupamentos determinados a, e capacitados a, agir, que estão decididos a realizar na prática ao menos uma reforma fundamental do domínio mundial do »*american way of life*«.

Bem reveladoras dessa situação são as — em paralelo com os eventos políticos descritos — revoltas estudantis, que crescem em um movimento de massa internacional. Não é aqui o lugar para analisar as diferenças bem como as convergências de suas demandas, programas, etc. Deve ser claro, todavia, para todo observador razoavelmente imparcial, que seu ponto de partida originário foi o desconforto moral-espiritual da juventude para com a divisão de trabalho manipulada do saber, cuja consequência deve ser um educar para um »idiotismo especializado«. Na medida em que o desconforto de indivíduos (ou pequenos grupos) se condensa em um movimento de massa, cresce também o discernimento de que não se trata aqui de uma consequência necessária do desenvolvimento científico, mas meramente da ancoragem ideológica de uma manipulação sem atrito. Nas próprias ciências cresce objetivamente a intensidade e o número daquelas »conexões transversais« pelas quais, esferas entre si isoladas (supostamente plenamente separadas) pela divisão de trabalho, penetram-se e se influenciam interacionalmente. Objetivamente, cientificamente, por exemplo, há um século, a fronteira entre física e química era mais nítida de traçar do que hoje; em oposição, manipulatoriamente, os complexos de problemas singulares de ambas são, »pela divisão de trabalho«, mais do que nunca estritamente excluídos hermeticamente um do outro. E não é demasiado difícil enxergar que história, economia, sociologia, politicologia, demografia, etc., constituem ontologicamente um inseparável complexo unitário (que, naturalmente, não apenas permite, mas requer, pesquisas especializadas), todavia — sob pena de petrificação — apenas em um constatar prático metodologicamente fundado na unidade ontológica do próprio complexo real. Indiferente ao quanto os programas dos estudantes avançaram até agora para um discernimento teórico claro de tais conexões, a vivência da arbitrariedade dessas demandas da manipulação, dos seus efeitos alienante-degradantes sobre os seres humanos em desenvolvimento, está em ascensão. E é certo que os colapsos políticos dessas atividades fundadas na manipulação são capazes de espiritualmente aprofundar tais tipos de movimentos, de acumulá-los de resolutividade, de torná-los bem comum dos seres humanos.[1025]

É naturalmente impossível tirar, a partir dos sintomas iniciais até aqui tornados visíveis, conclusões acerca do conteúdo, intensidade, etc., de um movimento sociopolítico de modo algum já desdobrado. Tampouco pertence ao círculo de tarefas

1025 Esta quebra de parágrafo não está assinalada em Schneider (p.818) e em Morbois (p.535). Está assinalada no manuscrito (p.1381), em Benseler, em Scarponi (p.794) e em Chicote (p.285).

dieser Untersuchungen, die sich auf die allgemein ontologischen Grundlagen der menschlichen Aktivität, vor allem im Kampf um eine soziale Erscheinung mit stark entwickelten Besonderheiten, wie die Entfremdung ist, richten, Tendenzen von zukünftigen Entwicklungen gedanklich vorzunehmen. Die aus der lange entdeckten Problematik der Vergangenheit entstammenden ökonomisch-sozialen Widersprüche (wie die Integration der Neger in die USA-Gesellschaft) werden sich fraglos mit einer bestimmten spontanen Notwendigkeit weiterentwickeln. Wie jedoch auf diese, sowie auf andere Erscheinungsweisen der offenbar gewordenen Problematik reagiert wird, wirft bereits eine Reihe von ideologischen Fragen auf, auf deren große Bedeutung in der gegenwärtigen Weltlage wir bereits wiederholt hingewiesen haben. Natürlich ist jede Systemkrise mehr oder weniger auch eine ideologische. In der Leninschen Bestimmung der revolutionären Situation, daß die herrschenden Klassen nicht mehr in der alten Weise regieren können und die Unterdrücken nicht mehr so regiert werden wollen, stecken auf die jeweiligen Beteiligten bezogen, die allgemeinsten Umrisse einer ideologischen Krise. Nur sind in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit die konkreten Erscheinungsweisen und demzufolge die konkret entstehenden teleologisch-kausalen Reaktionsspielräume so verschieden, daß die bloß allgemeine Einsichtt in die fundamental-allgemeinsten Prinzipien nur auf Grundlage der »konkreten Analyse der konkreten Lage« (Lenin) eine theoretisch-praktisch erfaßbare Gestalt erhalten kann. Denn natürlich muß jedes Herrschaftssystem, um funktionieren zu können, eine Methode von bestimmter Allgemeinheit ausbilden, diese kann aber weitgehend transzendent fundiert sein, wie in den feudalen oder mit vielen feudalen Überresten arbeitenden Gesellschaften, wo also mehr oder weniger irrationale Sprünge die Verbindungen zwischen Prinzipien und Einzelaktionen herzustellen berufen sind; sie können von vornherein ideenlos »realpolitisch« angelegt sein, wie im Bismarckschen und nachbismarckschen Deutschland usw.

Der Charakter der ideologischen Reaktionen wird aber sehr weitgehend nicht nur durch ihre eigenen Zielsetzungen bestimmt, sondern auch davon, auf welche Herrschaftsmethoden sie reformistisch oder revolutionär reagieren. Das Gewicht der rein ideologischen Momente in den jeweiligen Widerstandsbewegungen, ihre inhaltliche wie methodologische Beschaffenheit kann nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen »Frage«, auf die sie sozial zu »antworten« haben, begriffen werden. Da sich das Manipulationssystem ideologisch unmittelbar auf die Allmacht einer bestimmten (neopositivistischen), als allein wissenschaftlich deklarierten Methode stützt —, die Ideologie des Entideologisierens ist die zugespitzteste Formulierung dieser Lage — ist es unvermeidlich, daß ein gesellschaftlicher Kampf gegen das System als gesellschaftliche Realität ideologisch-kritisch auf



dessas investigações, que se dirigem às bases ontológicas gerais da atividade humana, antes de tudo à luta em um fenômeno social com particularidades intensamente desenvolvidas, como é a alienação, enfrentar intelectualmente tendências do desenvolvimento futuro. As contradições socioeconômicas surgidas da problemática do passado há muito detectadas (como a integração dos negros da sociedade dos EUA) continuarão sem dúvida a se desenvolver com uma determinada necessidade espontânea. Como, todavia, reage-se a este, bem como a outros modos fenomênicos da problemática tornados evidentes, lança já uma série de questões ideológicas, cujo grande significado na situação do mundo presente já foi seguidamente apontado. Naturalmente, toda crise do sistema é, mais ou menos, também uma crise ideológica. Na determinação leniniana da situação revolucionária, de que as classes dominantes não mais podem governar no modo antigo e os oprimidos não mais querem ser assim governados, estão, em relação aos participantes concernentes, os contornos os mais gerais de uma crise ideológica. Apenas que, sendo na realidade histórico social tão diferentes os modos fenomênicos concretos e, por isso, o espaço de manobra da reação causal-teleológica surgido concretamente, o mero discernimento geral nos princípios os mais gerais-fundamentais pode obter uma figura prático-teoricamente apreensível apenas com base na »análise concreta da situação concreta« (Lenin). Pois naturalmente todo sistema de dominação tem de, para poder funcionar, desenvolver um método de determinada generalidade, este todavia pode ser amplamente fundado transcendentemente, como nas sociedades feudais ou naquelas que trabalham com muitos resquícios feudais, nas quais se apela a saltos mais ou menos irracionais para produzir a combinação entre princípios e ações singulares; eles podem ser montados desde o início em uma »*Realpolitik*« carente de ideias, como na Alemanha de Bismarck e pós-Bismarck e assim por diante.

O caráter das reações ideológicas, contudo, é muito amplamente determinado não apenas através de suas próprias posições de finalidade, mas também pelos métodos de domínio, reformista ou revolucionário, aos quais reagem. O peso dos momentos puramente ideológicos nos respectivos movimentos de resistência, sua qualidade conteudística bem como metodológica, apenas podem ser apreendidos na conexão com a »questão« social a que têm de »responder« socialmente. Já que o sistema de manipulação ideologicamente se apoia imediatamente na onipotência de um determinado método (neopositivista), como o único declarado científico —, a ideologia da desideologização é formulação mais aguda dessa situação — é inevitável que uma luta social contra o sistema como realidade social tem que enfrentar crítico-ideologicamente

diesen Allmachtsanspruch der herrschenden Ideologien einzugehen hat. Daß es sich dabei keineswegs bloß um rein geistige, wissenschaftlich immanent methodologische Fragen handelt, sondern um reale gesellschaftliche Konflikte, die aber nur so ausgefochten werden können, zeigt der praktisch-universelle Einfluß dieser geistigen Einstellung von der Alltagskonsumtion bis zur großen Politik und Kriegsführung. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die ideologischen Funktionen, ihre ideologische Kritik für Bestehenbleiben oder Erschütterung des geistig so unterbauten Systems gleichgültig oder auch nur von sekundärer Bedeutung wären. Man denke an das 18. Jahrhundert; das Erdbeben von Lissabon selbst, Voltaires Gedicht darüber, seine Kritik der »besten aller Welten« in »Candide« etc. haben unmittelbar sicherlich keinen direkten Bezug auf Politik, Administration etc, des französischen Absolutismus gehabt. Die ideologische Kritik jedoch wichtiger weltanschaulicher Grundlagn dieses Systems war für dessen Erschütterung doch auch praktisch keineswegs irrelevant. (Daß dieser Einfluß von vielen bürgerlichen Darstellungen quantitativ wie auf seine Direktheit hin vielfach überschätzend bewertet wurde, ändert nichts am realen Tatbestand selbst. ) Für die gegenwärtige Situation ist aber gerade eine solche Direktheit in der Verbindung von ideologischer Grundlage und gesellschaftlicher Praxis ein spezifisches Kennzeichen. Darum konnte, wir glauben mit Recht, behauptet werden, daß rein ideologischen Faktoren in den gegenwärtigen Umwälzungen eine qualitativ gewichtigere Rolle zukommt, als dies in früheren der Fall war. Denn die Befangenheit in religiösen Vorstellungen war allerdings eine wichtige ideologische Stütze der absoluten Monarchie, der Angriff auf sie, selbst ihre Erschütterung, berührte deren entscheidende Praxis noch nicht unmittelbar in ihrem alles faktisch bewegenden Mittelpunkt. Die wissenschaftlich-philosophischen Theorien dagegen, von denen hier stets die Rede ist, bilden gerade eine faktisch leitende und konkret richtungsgebende Potenz der ganzen herrschenden gesellschaftlichen Tätigkeit. Deren sachlich umfassende Kritik kann also die philosophische Basis und Methode ebenso treffen, verwunden, zerstören wie eine Destruktion der geistigen Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis selbst herbeiführen. Nur scheinbar sind die einzelnen Gebiete hermetisch gegeneinander abgeschlossen, obwohl die der Manipulation gemäße Arbeitsteilung jedes in seinem unmittelbaren Nachbargebiet zur Inkompetenz und Ignoranz zu verurteilen scheint. Sachlich hängen vielmehr alle Gebiete sowohl »oben« in der Methodologie, wie »unten« in ihrer materiellen Anwendung aufs engste zusammen. Darum gelten für jeden entschiedenen kritischen Zweifel, in der Praxis nicht weniger als in der Ideologie, die Worte Frau Alvings aus Ibsens »Gespenster«: »Nur an einem einzigen Knoten wollte ich zupfen; als ich den aber aufhatte, da gab die ganze Geschichte nach«.



essa pretensão de onipotência das ideologias dominantes. Que não se trata com isso, de maneira alguma, de questões puramente espirituais, metodológica imanentemente científicas, mas de conflitos sociais reais que apenas assim podem ser dirimidos, mostra a influência universal-prática dessa atitude espiritual, desde o consumo cotidiano até a grande política e a condução da guerra. Disso não se segue, de maneira alguma, que as funções ideológicas e que sua crítica ideológica seriam apenas de importância secundária para o permanecer existente ou abalo do sistema assim apoiado espiritualmente. Pense-se no século 18; no próprio terremoto de Lisboa, o poema de Voltaire sobre ele, sua crítica ao »melhor de todos mundos« em »Cândido«, etc., certamente não tiveram nenhuma direta relação com a política, a administração, etc., do absolutismo francês. A crítica ideológica, contudo, das mais importantes bases da concepção de mundo desse sistema não foi, para seu abalo, mesmo na prática, de maneira alguma irrelevante. (Que essa influência, em muitas exposições burguesas, seja superestimadamente avaliada, qualitativamente bem como seu caráter direto, nada altera no próprio estado de fato real. ) Para a situação presente, todavia, justamente um tal caráter direto é um traço específico no enlace de base ideológica e práxis social. É por isso que pode ser afirmado, acreditamos que com razão, que aos fatores puramente ideológicos corresponde um papel qualitativamente de maior peso nos levantes presentes do que era o caso nos precedentes. Pois a parcialidade nas representações (*Vorstellungen*) religiosas era um importante suporte ideológico da monarquia absolutista, o ataque a ela, mesmo seu abalo, ainda não tocava imediatamente a práxis decisiva no seu ponto central que, de fato, a tudo movia. As teorias filosófico-científicas, ao contrário, das quais aqui é sempre falado, constituem justamente uma potência de fato condutora e concretamente fornecedora de direção a toda atividade social dominante. Sua crítica objetivamente abrangente pode, portanto, igualmente atingir, ferir, demolir a base filosófica e o método como uma destruição das bases espirituais produzidas pela própria práxis social. Apenas aparentemente as esferas isoladas estão hermeticamente fechadas umas para as outras, ainda que a divisão de trabalho de acordo com a manipulação pareça condenar cada uma à incompetência e à ignorância para com sua disciplina imediatamente relacionada. De fato, todas as esferas, tanto »acima«, na metodologia, quanto »abaixo« na sua aplicação material, vinculam-se o mais estreitamente. É por isso que, para toda dúvida crítica decisiva, na prática não menos que na ideologia, valem as palavras da senhora Alving, em »Fantasmas«, de Ibsen: »Queria apenas puxar um único nó; contudo, como eu abri este, deu-se toda a história«.[1026]

1026 Chicote (p.287) aqui acrescentou a seguinte nota, que traduzimos: »Ibsen, Henrik. *Espectros*. Trad. de Ana Victoria Mondada. México, Ed. Porrua, p. 161. A tradução que cita Lukács difere na última frase da presente [ele se refere à tradução da Porrua, por ele empregada na tradução], que tampouco é fiel ao original norueguês. A versão de Lukács (sem referência) diz: ›da gab die ganze Geschchte nach‹, que significa ›então sucedeu toda a história‹; o original norueguês: ›Og saa koente jeg, at det var maskinsoem‹, que seria: ›então me dei conta que estava feita a máquina‹.«

Wenn wir nun die das Bestehende bekämpfenden Ideologien in ihrem dynamischen Zusammenhang betrachten, welche Einheit im gesellschaftlichen Sein als Möglichkeitsspielraum der Einzelalternativen wirkt, so daß diese, ohne ihre historische Einheit als solche aufzuheben, zueinander große konkrete Verschiedenheiten aufweisen können, so gehört zum realen Mittelpunkt in der Alltagspraxis der Menschen nicht nur die Methode, wie wir sie behandelt haben (wieder: von den Werbeslogans bis zur Universitätsphilosophie), sondern auch die Perspektive, die dem Einzelmenschen bei seinen Entscheidungen mehr oder weniger deutlich vorzuschweben pflegt. Natürlich ist auch die Perspektive vor allem eine Kategorie des Alltagslebens. Es gibt darin kaum einen Konflikt, bei dessen Lösung nicht die Vorstellung eines zumindest verbesserten, wenn nicht gar von Grund aus geänderten Zustands eine wichtige Bedeutung für die jeweils fälligen Alternativentscheidungen hätte. Die empirische Vielheit solcher Perspektiven hat im Alltagsleben unmittelbar einen im konkreten Privatleben wurzelnden, unmittelbar auf das handelnde Individuum bezogenen Charakter. Trotzdem kommt es sicher äußerst selten vor, daß auch in dieser höchst konkreten Unmittelbarkeit, wenn auch oft unbewußt bleibend, nicht auch die Vorstellung allgemeiner Prinzipien wirksam wäre, die einen generell wünschenswerten Zustand zum bewegenden Untergrund der Entscheidung zu machen pflegt. (Natürlich ist dabei der wertwidrige Gegenpol als Fundament der Negation mitinbegriffen. ) Nur weil in der Alltagspraxis solche Prinzipien mitwirken, wird es möglich, daß derartige, bei vielen Menschen auftauchende Perspektiven eine gesellschaftliche Allgemeinheit erhalten, daß sie zu Bestandteilen des subjektiven Faktors der Geschichte werden können. In ideologisch verschärften Übergangszeiten, die oft Vorbereitungen von Umwälzungen werden, treten die positiven und negativen Perspektivenaspekte zumeist simultan auf: die in der spontanen Unmittelbarkeit an das persönliche Wohlergehen gebundene Aussicht auf eine generelle Änderung der Lebensformen ist zumeist im selben Alltag auch eine Verneinung des Bestehenden (oder bestimmter Formen des Bestehenden) und der Wunsch nach neuen Arten einer veränderten Lebensweise. Die Motive, die heute in die Richtung der Negation treiben, haben wir eben aufgezeigt, und es ist aus dieser Analyse klar ersichtlich, daß in dem Verneinen der Manipulation und ihrer theoretischen Fundierungen auch Momente einer positiven Perspektive stecken: die Sehnsucht nach einer nicht manipulierten Demokratie, zu deren Bilde auch Tatsachen der eigenen Vergangenheit die Farben und die Formen liefern. Selbstredend kann eine Vergangenheit — und sei sie an sich und insbesondere in den Wunschvorstellungen noch so anziehend, ja hinreißend — niemals in einem ökonomisch gründlich veränderten Sein tatsächlich, konkret neu verwirklicht werden. Der sich gesell-



Quando, agora, consideramos as ideologias que combatem o existente em sua conexão dinâmica, na qual a unidade no ser social opera como um espaço de manobra de possibilidade das alternativas singulares, de tal maneira que estas, sem superar sua unidade histórica enquanto tal, podem exibir entre si grandes diferenças concretas, então pertence ao ponto central real na práxis cotidiana dos seres humanos não apenas o método, como o temos tratado (novamente: dos *slogans* publicitários até a filosofia universal), mas também a perspectiva que o ser humano singular, em suas decisões, costuma ter em mente mais ou menos nitidamente. Naturalmente, também a perspectiva é, antes de tudo, uma categoria da vida cotidiana. Nela não há sequer um conflito em cuja solução a representação (*Vorstellung)* de uma condição ao menos melhorada, se não completamente alterada a partir do fundamento, não teria um importante significado para as devidas decisões alternativas. A multiplicidade empírica de tais perspectivas tem na vida cotidiana imediatamente um caráter enraizado na vida privada concreta, diretamente relacionado ao indivíduo que age. Em que pese isso, é certamente extremamente raro que também nessa imediaticidade altamente concreta, mesmo permanecendo com frequência inconsciente, não seja também operante a representação (*Vorstellung)* de princípios gerais que costuma converter uma condição desejável geral em fundamento que move a decisão. (Naturalmente, com isso está incluso o contrapólo avesso ao valor como fundamento da negação. ) Apenas porque tais princípios tomam parte na práxis cotidiana, torna-se possível que, de tal maneira, perspectivas que emergem em muitos seres humanos adquiram uma generalidade social que podem se tornar componentes do fator subjetivo da história. Em épocas de transição ideologicamente agudas, que se tornam com frequência preparações de levantes, adentram, na maioria das vezes simultaneamente, os aspectos positivos e negativos da perspectiva: o panorama, na imediaticidade espontânea do bem-estar pessoal enlaçado a uma alteração geral das formas de vida é, na maioria das vezes, no mesmo cotidiano uma negação do existente (ou de determinadas formas do existente) e o desejo por novos tipos de um alterado modo de vida. Há pouco mostramos os motivos que hoje empurram na direção da negação e, a partir dessa análise, é claramente evidente que no negar a manipulação e sua fundamentação teórica estão também momentos de uma perspectiva positiva: o anseio por uma democracia não manipulada, a cuja imagem os fatos do próprio passado fornecem as cores e as formas.  Evidentemente um passado — por atrativo e fascinante que seja e, em especial, nas representações volitivas (*Wunschvorstellungen*) — jamais pode ser de fato, concretamente, novamente realizado em um ser fundamentalmente economicamente alterado. O decurso histórico que se

schaftlich formierende historische Ablauf ist nicht weniger irreversibel als die Zeit selbst. Dennoch ist es durchaus möglich, daß solche Vorstellungen einer Perspektive, selbstverständlich mit zeitgemäßen Umstellungen, in Krisenzeiten eine große und positive Rolle spielen können. Natürlich muß dabei stets im Auge behalten werden, daß die gesellschaftliche Entwicklung im Gesamtmaßstab eine ungleichmäßige ist. Daraus folgte in vielen Fällen der Perspektivenbildung die Vorbildlichkeit des entwickelteren Landes auf das sozial zurückgebliebenere. Man denke an die Einwirkung des nachrevolutionären Englands auf das vorrevolutionäre Frankreich im 18. Jahrhundert usw.

Heute ist es unvermeidlich, daß die Existenz der sozialistischen Länder auf die Umwälzungsperspektiven der kapitalistischen einen gewissen Einfluß ausübt. Allerdings ist dieser, wenigstens heute, sehr zwiespältig. Einerseits ist es unmöglich, daß eine prinzipiell gewordene Kritik der Manipulationsideologie an diesem Problemkomplex einfach vorübergehe; das ständig wachsende Interesse für den Marxismus, für seine Probleme ist ein deutliches Zeichen dafür. Andererseits hat die sozialistische Lebensweise, das sie zusammenfassende, leitende und organisierende System seit der Entfaltung der Stalinschen brutalen Manipulation Entscheidendes an Anziehungskraft, an der Fähigkeit als Perspektive für die Überwindung der kapitalistischen Manipulation dienen zu können, verloren. Die Art, wie man die Stalinsche Methode in den sozialistischen Ländern bisher zu überwinden versucht hat, konnte noch kaum etwas dazu beitragen, dieses Bild wesentlich zu verändern. Dabei spielt naturgemäß die ökonomische Entwicklung, das Lebensniveau etc. eine bestimmte Rolle. Wir glauben jedoch in diesem Fall keine wirklich ausschlaggebende. Nicht nur der große ideologische Einfluß zu Lenins Zeiten, als der materielle Niveauabstand viel größer war, spricht dafür. Entscheidend ist, daß die beginnende Systemkrise im Kapitalismus vorläufig mit keiner akuten Gefährdung des erreichten Wohlstands droht: dessen Schutz spielt daher in der Bestimmung des Gehalts der gegen die Manipulation gerichteten Ideologie keine ausschlaggebende Rolle. Freilich bleibt dabei die Tatsache bestehen, daß das niedrigere Lebensniveau in den sozialistischen Ländern ihrer Vorbildlichkeit, der Bewertung ihres Seins als Perspektive für den Alltag des Kapitalismus entgegenwirkt. Weitaus wichtiger ist jedoch, daß in dem Modell der Stalinschen Manipulation die seinsmäßige Vereinigung von Freiheit und sinnvoller Notwendigkeit in der Lebensführung, von Persönlichsein in untrennbarer Verknüpfung mit der Gesellschaftlichkeit verlorenging oder zumindest stark verblaßte. Nach der Entlarvung der Illusion, als ob die gegenwärtige kapitalistische Manipulation ein Organ von Freiheit und Individualität werden könnte, entsteht deshalb der Regel nach bloß ein Lebensvacuum, höchstens erfüllt von Erneuerungsträumen einer



forma socialmente não é menos irreversível que o próprio tempo. Contudo, é absolutamente possível que tais representações (*Vorstellungen*) de uma perspectiva, obviamente com rearranjos adequados ao momento, podem desempenhar um papel grande e positivo em épocas de crise. Naturalmente, deve ser sempre mantido à vista que o desenvolvimento social é, em escala como um todo, um desenvolvimento desigual. Disso decorre, em muitos casos de formação de perspectivas, a natural exemplaridade dos países desenvolvidos para os socialmente mais atrasados. Pense-se nos impactos da Inglaterra pós-revolucionária sobre a França pré-revolucionária no século 18 e assim por diante.

Hoje é inevitável que a existência de países socialistas exerça certa influência sobre as perspectivas de revolvimento dos países capitalistas. Todavia esta é, ao menos hoje, muito conflitante. Por um lado, é impossível que uma crítica tornada de princípio da ideologia da manipulação simplesmente passe ao largo desse complexo de problema; o sempre crescente interesse pelo marxismo, pelos seus problemas, é um nítido sinal disso. Por outro lado, o modo de vida socialista, o sistema que o sintetiza, conduz e organiza, desde o desdobramento da manipulação brutal stalinista, perdeu decisivamente em força de atração, em capacidade de poder ajudar, enquanto perspectiva para a ultrapassagem da manipulação capitalista. O modo como se tem tentado, até agora, ultrapassar o método stalinista nos países socialistas dificilmente pôde contribuir em algo para alterar essencialmente esse quadro. Nisso, naturalmente, o desenvolvimento econômico, o nível de vida, etc., desempenham um papel determinado. Cremos, contudo, nesse caso, nenhum realmente decisivo. Não apenas a grande influência ideológica da época de Lenin, quando a distância do nível material era muito maior, fala a favor disso. Decisivo é que a incipiente crise do sistema no capitalismo temporariamente não ameaça, com nenhum perigo agudo, a afluência alcançada: é por isso que essa proteção não desempenha nenhum papel decisivo na determinação do conteúdo da ideologia dirigida contra a manipulação. Todavia, com isso permanece existindo o fato de que o nível de vida mais baixo nos países socialistas opera contra sua exemplaridade, a avaliação de seu ser como perspectiva para o cotidiano do capitalismo. Amplamente mais importante é, contudo, que no modelo de manipulação stalinista perdeu-se, ou ao menos obnubilou-se, a unificação ontológica de liberdade e a necessidade plena de sentido na condução da vida, do ser pessoal em inseparável enlaçamento com a socialidade. Por isso, após o desmascaramento da ilusão, como se a manipulação capitalista presente pudesse se tornar um órgão da liberdade e da individualidade, surge, em regra, meramente um vácuo de vida, na melhor das hipóteses preenchido por um sonho de renovação

vorimperialistischen Demokratie, eines rein utopischen Sozialismus, aber der die Stalinsche Manipulation noch nicht wirklich überwundene Sozialismus kommt als Moment der praktisch fruchtbar wirksamen b kaum in Frage. Das hat einerseits eine weit- und tiefgehende Steigerung der allgemeinen Desorientiertheit zur Folge, andererseits das einflußvolle Verbreitetsein von Ideologien rein idealistisch-utopischen Charakters; die heute immer wieder auftauchende Ideologie einer abstrakten Revolution überhaupt, entspringt, wie wir gesehen haben, unmittelbar objektiv daraus, daß Minoritäten in den manipulierten Herrschaftssystemen vor allem durch solche happeningartigen Aktionen sich eine Öffentlichkeit erzwingen können, hauptsächlich aber daraus, daß solange die Überreste der Stalinschen Periode nicht wirklich, theoretisch und vor allem praktisch überwunden sind, weder im Denken die Überlegenheit der Marxschen Methode, noch im gesellschaftlichen Sein die der real sozialistischen Lebensweise eine echte, für die gesamte Welt sichtbare, ihre Perspektiven entscheidend beeinflussende Gestalt erlangen können.

Diese Betrachtungen sind nicht mit dem Anspruch oder der Absicht irgendeiner politischen Voraussage niedergeschrieben worden. Es sollte bloß gezeigt werden, wie heterogene und voneinander, wenigstens unmittelbar, unabhängige Kräfte für die Ausbildung eines solchen dynamischen Komplexes in Betracht kommen, die unter Umständen imstande sind, eine neue Etappe in der Menschheitsentwicklung ins Leben zu rufen. Politische Voraussetzungen und Entscheidungen können sie aber nur hervorrufen, wenn sie neue reale dynamische Totalitäten werden. Ein höchst wichtiger Teil dieser Wirkungen ist infolge der Fehlentwicklung des Marxismus unter Stalin heute wissenschaftlich noch nicht behandelbar. Da diese, wie wiederholt hervorgehobenen, die asiatischen Produktionsverhältnisse aus dem Marxismus einfach entfernt hat, da sie demzufolge jahrzehntelang nicht zur Kenntnis genommen, geschweige denn wissenschaftlich weitergebildet wurden, wissen wir über die ökonomischen Grundlagen der asiatischen Entwicklungen so gut wie nichts wissenschaftlich Fundiertes. Jeder Politiker muß selbstverständlich stets mit ihnen rechnen, auf sie politisch-ideologisch reagieren, einerlei, wieviel von ihren bewegenden Gesetzlichkeiten er auch nur zu ahnen imstande ist. Die notwendige theoretische und historische Unfundiertheit dieses so wichtigen Teiles der konkreten Entwicklung ist mit allen ihren Folgen ebenfalls eine wichtige Komponente jenes Komplexes, dessen Dynamik das Schicksal des Menschengeschlechts für eine bestimmte Strecke bestimmen wird. Daß der Marxismus bis jetzt noch sehr wenig tat, um dieses Versäumnis des letzten halben Jahrhunderts einzuholen, ist gleichfalls ein Moment jener seiner Schwächen, die seinem Einfluß in der Ausbildung einer Perspektive für die konkrete Bestimmung



de uma democracia pré-imperialista, de um socialismo puramente utópico, contudo o socialismo que ainda não ultrapassou realmente a manipulação stalinista dificilmente vem à questão como momento da formação de férteis perspectivas operantes na prática. Isso tem, por um lado, por consequência uma intensificação mais ampla e mais profunda da desorientabilidade geral, por outro lado, a propagação plena de influência de ideologias de caráter puramente utópico-idealista; da ideologia, que hoje emerge seguidamente, de uma revolução abstrata em geral que brota, como vimos, imediatamente objetivamente de que minorias, nos sistemas de dominação manipulados, antes de tudo através de tais ações *happening*, pode se impor uma publicidade, principalmente, todavia, de que enquanto os resquícios do período stalinista não são, teoricamente e antes de tudo na prática, realmente ultrapassados nem a superioridade do método marxiano no pensamento, nem, no ser social, a do modo de vida socialista, podem obter uma figura autêntica, visível para todo o mundo, decisivamente influente sobre suas perspectivas.

Essas considerações não foram escritas com a pretensão ou intenção de nenhuma previsão política. Teve meramente de ser mostrado como forças heterogêneas e, entre si, ao menos imediatamente, independentes, entram em consideração para a formação de um tal complexo dinâmico que, sob circunstâncias, é capaz de trazer à vida uma nova etapa do desenvolvimento da humanidade. Elas, contudo, apenas podem provocar pressupostos e decisões políticos quando se tornam novas totalidades dinâmicas reais. Uma parte altamente importante desses efeitos, como consequência da falta de desenvolvimento do marxismo sob Stalin, não é hoje ainda cientificamente tratável. Já que este, como seguidamente enfatizado, simplesmente afastou do marxismo as relações de produção asiáticas, que, consequentemente, por décadas a fio, não tomou delas conhecimento, muito menos avançou cientificamente seu aperfeiçoamento, sabemos praticamente nada cientificamente fundado sobre as bases econômicas dos desenvolvimentos asiáticos. Todo político tem de, evidentemente, sempre contar com elas, reagir ideológico-politicamente a elas, independentemente do quanto é capaz até mesmo de apenas pressentir, suas legalidades motoras. A necessária infundamentabilidade teórica e histórica dessa parte tão importante do desenvolvimento concreto é, com todas as suas consequências, igualmente um componente importante daquele complexo cuja dinâmica determinará o destino da humanidade por um determinado percurso. Que o marxismo até agora fez ainda muito pouco para compensar essa omissão do último meio século é, igualmente, um momento daquela sua fraqueza que coloca obstáculo no caminho de sua influência na formação de uma perspectiva para a determinação concreta das

politisch-sozialer Zielsetzungen hindernd im Wege steht. Ein Bild des gesellschaftlichen Seins unserer Tage wäre ohne diese negativ-kritische Feststellung bis zur Unwahrhaftigkeit unvollkommen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß das Fehlen dieses Moments in der marxistischen Erkenntnis des gegenwärtigen Seins ebenfalls dazu beitrug, den Anteil des Marxismus an echt sozialistischen Tendenzen im sich jetzt ausbildenden subjektiven Faktor zu vermindern.

Eine echte Ontologie, vor allem eine marxistische, muß sich unter solchen subjektiven wie objektiven Bedingungen auf die — vorbehaltsvolle — Feststellung der allerallgemeinsten Bestimmungen beschränken. Dabei zeigt sich einerseits, daß die Entfremdung auf dieser Stufe viel weniger an einzelne Momente des ökonomischen Prozesses gebunden erscheint als früher. Die sie verursachenden gesellschaftlichen Prozesse erscheinen zumeist als Mikrokosmen innerhalb des Gesamtprozesses[1027], in denen aber ihre wesentlichen Bestimmungen wirkend erhalten bleiben. Schon das weist auf unsere frühere Feststellung zurück, daß nämlich neue Formen der Entfremdung der Regel nach Erscheinungsweisen eines Fortschritts, einer Höherentwicklung auf dem Niveau der Gattungsmäßigkeit an sich sind. Aber dadurch, daß diese sich in einer neuen Weise von ihrem Fürsichsein unabhängig macht, ja Erscheinungsformen erzeugt, deren innere Dynamik geradezu auf ein Annullieren dieses Fürsichseins gerichtet zu sein scheint, auf seinen vollständigen Ersatz durch ein Ansichsein, das den Anspruch erhebt, das Fürsichsein zu sein, entsteht nicht bloß eine kompliziertere, vielfältigere Umwelt der Entfremdung. Diese selbst wird, bei aller Eindeutigkeit in der Hauptfrage, eben dadurch eine äußerst vielgestaltige, die Persönlichkeit der Menschen sozusagen von allen Seiten zersetzende Kraft. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß die dialektische Gegensätzlichkeit der Gattungsmäßigkeit an sich mit der Gattungsmäßigkeit für sich im gesamtgesellschaftlichen Maßstabe einen analogen Widerspruch ins Leben setzt, wie der von der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten und der menschlichen Persönlichkeit auf dem Niveau des individuellen Lebens war. Natürlich liegt auch hier keine bloße Analogie von gesellschaftlichem Makrokosmos und individuellem Mikrokosmos vor. Gerade weil beide von denselben gesellschaftlichen Prozessen hervorgebracht werden, haben sie selbständige Formen des Seins sowohl im Sicherhalten wie im Aufgehobenwerden. Die Selbstbefreiung des individuums von seinem eigenen Entfremdetsein setzt unter den beschriebenen Umständen eine entwickeltere kritische Einsichtt in diese verwickelter wirkenden Komplexe voraus, als dies in früheren Zeiten notwendig war. Das bedeutet natürlich nicht, daß dieser Kampf nunmehr eine rein innenpersönliche Angelegenheit wurde, erst recht nicht eine Befreiungstendenz der sogenannten reinen Individualität von den Entfremdungstendenzen

1027 {Nota da tradução} No manuscrito (p.1388), »des Gesamtprozesses« tem os dois esses grifados em vermelho e, à margem esquerda, também em tinta vermelha, lê-se: »Ms: der Gesamtprocesses: korrigiert aus: der Gesamtprocessen (vermutlich Schreibsfehler, statt: der Gesamtprozesse.« (»Ms: der Gesamtprocesses:corrigido a partir de der Gesamtprocessen ( presumivelmente um erro de grafia, no lugar de der Gesamtprozesse.«) Este comentário talvez possa ser uma indicação que as anotações em vermelho no manuscrito tenham sido realizadas no processo de edição, e não pelo próprio Lukács. Schneider (p.823) traduziu por »processo total«, Scarponi (p.801) optou por »ai process complexivi«, Morbois (p.541) preferiu »du processos général« e, Chicote (p.290), »un proceso total«.



posições de finalidade sociopolíticas. Uma imagem do ser social dos nossos dias, sem essa constatação crítico-negativa, seria imperfeita até a inveridicidade. Com isso, não se pode esquecer que a falta desse momento no conhecimento marxista do ser presente igualmente contribui para diminuir, nas autênticas tendências socialistas, a porção de marxismo no fator subjetivo agora em formação.

Uma autêntica ontologia, antes de tudo uma marxista, deve se limitar, sob tais condições subjetivas bem como objetivas, à constatação — plena de reservas — das determinações as mais gerais. Com isso, mostra-se, por um lado, que a alienação nesse patamar aparece muito menos ligada a momentos singulares do processo econômico que antes. Os processos sociais que a causam aparecem, na maior parte das vezes, como microcosmos no interior do processo como um todo, no qual, contudo, suas determinações essenciais se mantêm operantes. Já isso remete à nossa constatação anterior, a saber, que novas formas de alienação por regra são formas fenomênicas de um progresso, de um desenvolvimento ascendente a um novo nível da generidade em si. Mas, todavia, que essa se torna, em um novo modo, independente de seu ser-para-si, que produz novas formas fenomênicas cuja dinâmica interna parece se dirigir diretamente a um anular desse ser-para-si, a uma sua completa substituição por um ser-em-si que levanta a pretensão de ser um ser-para-si, emerge um mundo ambiente não meramente mais complicado, mais variado, da alienação. Esta mesma, a despeito de sua inequivocabilidade na questão principal, torna-se, justamente com isso, em uma força extremamente multiforme que, por assim dizer, destrói por todos os lados a personalidade dos seres humanos. Todavia, não pode ser negligenciado que a opositividade dialética de generidade em si com a generidade para si, em escala social como um todo, põe uma contradição análoga na vida, como se fosse a do desenvolvimento das capacidades humanas e da personalidade humana ao nível das vidas individuais. Naturalmente, não há aqui nenhuma mera analogia do macrocosmos social e microcosmos individual. Justamente porque são produzidos pelos mesmos processos sociais, elas têm formas independentes de ser tanto ao serem mantidos quanto ao serem superados. A autolibertação do indivíduo de seu próprio ser-alienado pressupõe, sob as circunstâncias descritas, nesses complexos que operam mais complicadamente, um discernimento criticamente mais desenvolvido do que a que era necessária em épocas anteriores. Isso naturalmente não significa que essa luta, de agora em diante, tornou-se uma questão puramente intrapessoal e, muito menos, uma tendência de libertação da assim dita pura individualidade das tendências de alienação

einer Gesellschaftlichkeit überhaupt. Schon bei Phänomenen wie dem nonkonformistischen Konformismus konnten wir beobachten, daß letztere Tendenzen den Einzelmenschen nur noch tiefer in seine Entfremdung verstricken.

All das hat eine Steigerung des ideologischen Moments in der Selbstbefreiung zur Folge, weist aber zugleich mit Nachdruck auf deren unaufhebbar gesellschaftlichen Grundcharakter hin. Die Beziehung des Kapitalismus zu den höheren ideologischen Objektivationen zeigt diese Lage höchst deutlich. Während auf früheren Entwicklungsstufen des Kapitalismus sowohl die ordinäre schlechte Kunst wie die sogenannte offiziell-akademisch-schematische direkt oder übersichtlich vermittelt im Dienst der herrschenden Entfremdungstendenzen stand und der künstlerische Fortschritt — auch im rein ästhetischen Sinne — von dagegen rebellierenden Richtungen vertreten war, hat das Großkapital der Gegenwart gerade die herrschenden Tendenzen der als künstlerisch fortschrittlich geltenden Kunst in den Dienst der weltanschaulichen Verankerungen des Entfremdetseins zu stellen versucht; oft mit Erfolg. Natürlich gab es auch in der früheren Kunst apologetische Strömungen; es ist jedoch bezeichnend, daß diese zumeist nicht nur inhaltlich die große Kunst trivialisierten, sondern auch deren bedeutenden Erneuerungen der Formenwelt in eine pseudoartistische Kitschigkeit herunterzerrten. Das Eindringen des großkapitalistischen Einflusses in beträchtliche Teile der wirklich führenden künstlerischen Produktion ist jedoch ein Phänomen unserer Manipulationswelt. Und vom ideologischen Standpunkt, der uns hier vor allem beschäftigt, als Organ zur Verfestigung der Entfremdungen, sowohl in der Gesellschaft wie in den sie bildenden einzelnen Individuen.

Wie weit und auf welcher von beiden Seiten diese Annäherungen bewußte sind, gehört nicht hierher; über Motive wird hier nicht abgestimmt. Diese können ihrem Ursprung nach kritische, ja das Bestehende schroff ablehnende, rebellierende sein. Wenn aber die Ideologen aus ehrlicher Empörung gegen Auschwitz, gegen die Atombombe etc. ein Weltbild der apriorischen Hoffnungslosigkeit für jede Auflehnung gegen die neuen Entfremdungen entwerfen, so unterstützen sie — einerlei, was sie gewollt — in ihrer Praxis doch das System der manipulierenden Entfremdung[1028]. Die Verbindungen, die Wechselwirkungen zwischen individuellen Auflehnungstendenzen gegen die eigene Entfremdung und der ideologischen Stellungnahme zur gesellschaftlichen Gesamtlage (oder zu einem ihrer wichtigen Komplexe) sind also außerordentlich kompliziert und ergeben damit einen Spielraum auch für das, was Engels den »Sieg des Realismus« in der Kunst genannt

1028 {38} Natürlich muß ein solcher Ausgangspunkt, etwa die Ablehnung von Auschwitz, der Atombombe etc. nicht zu einer derartigen Einstellung führen; ich verweise als Gegenbeispiel nur auf G. Anders.



de uma socialidade em geral. Já em fenômenos como o conformismo não-conformista pudemos observar que as últimas tendências apenas enredam ainda mais profundamente em sua alienação o ser humano singular.

Tudo isso tem, por consequência, uma intensificação do momento ideológico na autolibertação, mas aponta, ao mesmo tempo, com ênfase ao caráter fundamental imediatamente social. A relação do capitalismo para com as objetivações ideológicas mais elevadas mostra essa situação muitíssimo nitidamente. Enquanto nos patamares de desenvolvimento precedentes do capitalismo, tanto a ruim arte ordinária quanto a assim denominada esquemático-acadêmico-oficial estava diretamente, ou claramente mediada, a serviço das tendências da alienação dominantes e o progresso artístico — mesmo em sentido puramente estético — era representado pelas direções de rebelião contra isso, o grande capital do presente tenta colocar a serviço da ancoragem da concepção de mundo do ser alienado justamente as tendências dominantes da arte considerada artisticamente progressistas, com frequência com êxito. Naturalmente, também na arte precedente havia correntes apologéticas; todavia, é indicativo que, na maior parte das vezes, não apenas trivializaram a grande arte, mas também rebaixaram suas significativas renovações ao mundo da forma em um *kitsch* pseudoartístico. A penetração da influência do grande capital em partes consideráveis da produção artística realmente proeminentes é, contudo, um fenômeno novo do nosso mundo manipulado. E, do ponto de vista ideológico, que antes de tudo aqui nos ocupa, enquanto órgão da consolidação das alienações, tanto na sociedade quanto nos indivíduos singulares que a constituem.

O quão amplamente e em qual dos dois lados essas abordagens são conscientes, não pertence ao aqui; aqui não se versa acerca de motivos[1029]. Estes podem, segundo sua origem, ser críticos, mesmo recusar agudamente, rebelar-se, contra o existente. Quando, todavia, os ideólogos, a partir de uma autêntica indignação para com Auschwitz, contra a bomba atômica, etc., delineiam uma imagem de mundo da desesperança apriorística, suportam — indiferente do quão deliberado — em suas práxis o sistema da alienação manipuladora[1030]. As ligações, as conexões entre tendências individuais de sublevação ante a própria alienação e a tomada de posição ideológica para com a situação social como um todo (ou para com um de seus complexos importantes) são, portanto, extraordinariamente complicados e também resultam, com isso, em um espaço de manobra para o que Engels, na arte, denominou »vitória do realismo«:

1029 {Nota da tradução} Nesta última parte da frase, há ampla variação entre as traduções. Schneider (p.825) preferiu »aqui não se publica votos referentes aos motivos«; Chicote (p.293) »aqui no se habla acerca de motivos«; Morbois (p.543) »l'unanimité ne règne pas quant à leurs motivations«.

1030 {38} Naturalmente, um tal ponto de partida, por exemplo, a rejeição de Auschwitiz ou da bomba atômica, não tem que conduzir a uma tal atitude; como contra-exemplo remeto apenas a G. Anders.

hat: für die Möglichkeit des Umschlagens einer auf dem Niveau der subjektiven Bewußtheit falschen, ja retrogaden Tendenz in objektive Fortschrittlichkeit, in einen praktischen Destruktionsversuch der Entfremdung. (Natürlich ist auch die entgegengesetzte Möglichkeit real vorhanden). Es ist aber bezeichnend für die komplizierte, ungleichmäßige Entwicklungen hervorrufende Beschaffenheit solcher Zusammenhänge, daß das oft erwähnte Moment des verstärkten Gewichts der Ideologie im Austragen von Entfremdungskomplexen polar wirkt: da die auf Ideologie (auf »Ausfechten«) gerichtete Komponente im Verhältnis zur vorwiegend gestaltenden zunimmt, setzt der »Sieg des Realismus« eine weit stärkere Bewußtheit voraus als im 19. Jahrhundert, seine Chancen nähern sich im Durchschnitt oft dem Nullpunkt; es gibt freilich auch schroffe, vehemente Arten des Umschlags. Jedoch, wie immer in der Marxschen Methode, bedeutet die Feststellung eines solchen hochverallgemeinerten Zusammenhangs weder eine schrankenlose Variabilität der Lösungen, noch eine eindeutig streng gesetzlich vorgeschriebene Kausalreihe. Solche Formulierungen bleiben Bestimmungen von allgemeinen Bedingungen, d. h. von Möglichkeitspielräumen innerhalb deren Bereich, die jeweils wirksamen konkreten Faktoren der Praxis — von Personen oder Gruppen — in ihrem jeweiligen Geradesosein zur Geltung gelangen können. Der faktische Ablauf enthält also immer Elemente von unaufhebbaren Zufälligkeiten. Dabei wird der Leser unserer bisherigen Ausführungen wissen, daß solche Zufälle eben Elemente des Geradesoseins eines jeden Prozesses in jedem Seinskomplex und insbesondere ausgeprägt im gesellschaftlichen Sein sind, und daß ihre Unaufhebbarkeit auch danach sich verfestigt oder verflüchtigt, wie groß die Rolle der rein persönlichen Akte im betreffenden Prozeß ist. Und hier war vor allem von den sozialen Chancen der Selbstbefreiung des individuums von der eigenen Entfremdung die Rede.

Darum sind Zufälligkeiten dieser Art auch im gesellschaftlichen Prozeß der Aufhebung der ökonomisch-sozialen Grundlagen der Entfremdungen wirksam. Nur entsteht dabei eine Proportionsverschiebung von solchem Ausmaße, daß sie unmittelbar geradezu als ein Anderssein erscheinen. Denn die Zufälle — in diesem Fall Neigungen, Einstellungen, Fähigkeiten, Bildungsgrundlagen etc. der Einzelmenschen — sind zwar im soeben behandelten Fall Eigenschaften von Individuen, deren Vorhandensein überhaupt, deren Mischung in den betreffenden Persönlichkeiten vom gesellschaftlichen Geschehen aus einen vorwiegend zufälligen Charakter haben müssen. Ist dagegen von diesem Geschehen selbst die Rede, so entstehen spontan objektive Typengruppen, deren Größe, Zusammensetzung etc. bereits unmittelbar und sachlich dominierend gesellschaftliche Beschaffenheiten und Richtungen zeigen, bei denen sich die gesellschaftliche Fundierung schon



para a possibilidade do subverter, de um nível da falsa conscienciosidade subjetiva, mesmo tendências retrógradas em progressividade objetiva, em uma tentativa de destruição prática da alienação. (Naturalmente, a possibilidade oposta é também realmente existente). Contudo, é indicativo da qualidade complicada, desigual, dos desenvolvimentos de tais conexões, que o com frequência momento mencionado do peso intensificado da ideologia no dirimir de complexos de alienação tem um efeito polar: já que aumenta o componente dirigido à ideologia (ao »dirimir«) na relação ao componente prevalentemente formador, a »vitória do realismo« pressupõe uma conscienciosidade mais intensa do que no século 19, quando suas chances se aproximam, na média, ao ponto zero; há todavia, também, mudanças de espécies abruptas, veementes. Entretanto, como sempre no método marxiano, a constatação de uma tal conexão altamente generalizada não significa nem uma variabilidade sem limites de soluções, nem uma inequívoca série causal estritamente, legalmente, prescrita. Tais formulações permanecem determinações de condições gerais, *i. e.* , de espaço de manobra de possibilidades no interior de sua esfera, em que os respectivos fatores da práxis realmente concretamente operantes — de pessoas ou grupos — podem alcançar validade em seus respectivos ser-precisamente-assim. O decurso fático sempre contém, portanto, elementos de uma inexorável casualidade. Sobre isso, o leitor de nossas exposições até aqui sabe que tais acasos são justamente elementos do ser-precisamente-assim de cada processo em cada complexo de ser e, especialmente incisivos, no ser social, e que a sua inexorabilidade também se consolida ou desaparece segundo quão grande é o papel do ato puramente pessoal no processo concernido. E aqui foi falado, antes de tudo, das chances sociais da autolibertação do indivíduo de sua própria alienação.

É por isso que as casualidades desse tipo são também operantes no processo social de superação das bases social-econômicas das alienações. Apenas com isso surge um deslocamento de proporção de tal escala que elas aparecem imediatamente virtualmente como um outro-ser. Pois os acasos — nesse caso inclinações, atitudes, capacidades, bases formativas dos seres humanos singulares — são, de fato, no caso há pouco tratado, propriedades dos indivíduos cuja existência em geral, cuja mistura nas personalidades concernentes, tem de ter um caráter prevalentemente casual para com os eventos sociais. Se é falado, em contraposição, desses próprios eventos, então surgem grupos típicos espontaneamente objetivos cujo tamanho, composição, etc., já mostram uma qualidade e uma direção sociais imediatas e de fato dominantes, nos quais a fundamentação social

darin äußert, wie groß die Wahrscheinlichkeit ihres Vorhandenseins überhaupt, ihrer Entwicklungshöhe etc. zu sein pflegt. Diese Wahrscheinlichkeit ist im gesellschaftlichen Sein objektiv vorhanden, läßt sich aber weder »testen«, noch können aus solchen eventuell gemachten »Tests« genaue statistische Wahrscheinlichkeiten ausgerechnet werden. Denn gerade hier zeigt sich, daß jede Wendung im Entwicklungskampf qualitativen Charakters ist. Das kann jedem leicht einleuchten, der die ökonomischen Grundverhältnisse der einzelnen Formationen miteinander vergleicht. Die Ansätze dazu sind natürlich auch im Übergang von der einen zur anderen in statu nascendi objektiv vorhanden, allerdings ziemlich schwer mit wissenschaftlicher Genauigkeit feststellbar; sie sind auch bis jetzt sehr wenig erforscht. (Wir wissen z. B. noch sehr wenig Genaues und Bestimmtes über die Periode, die zwischen Auflösung der Sklavenwirtschaft und Ausbildung des Feudalismus liegt. ) Bei den in einer Etappe führenden Menschentypen ist die Frage noch komplizierter. Zwar hat, ungefähr seit Pareto, die moderne Soziologie Untersuchungen über die sogenannten »Eliten« in Gang gebracht, jedoch so sehr eine relativ bereits formierte Gesellschaft praktisch sicher weiß, was für eine »Elite« sie braucht und darum eine solche ausbildet, so wenig lassen sich die so gewonnenen Kenntnisse auf die Übergänge zu neuen Formen anwenden. Denn das Versagen einer Formation oder einer ihrer Etappenformen äußert sich höchst augenfällig gerade in der Unfähigkeit ihrer »Elite« mit der neuwerdenden Wirklichkeit ideologisch und praktisch fertig zu werden, d. h. sowohl die echten Konflikte wie die richtigen Methoden ihres Ausfechtens richtig wahrzunehmen. Daß wir am Anfang einer solchen Wende stehen, zeigt sich sehr deutlich gerade auf diesem Gebiet. Es gibt bereits — und zwar nicht nur unter den Revoltierenden — eine immer größere und gewichtigere Anzahl von Kritikern, die nicht die Unzulänglichkeit von Einzelnen, sondern die der heutigen Herrschaft zugrunde liegenden methodologischen Einstellungen, von der Tagespraxis bis zur Methodologie der Wissenschaften, bis zu deren »weltanschaulichen« Grundlagen zum Gegenstand ihrer Kritik machen. [1031]

Die früher angedeuteten weltpolitischen Ereignisse sind für diese Fragen vor allem darum so bedeutsam, weil sie die Schranken der bisher als wissenschaftlich fundierten, als unfehlbar gehandhabten Praxis in entscheidenden Lebensfragen offenbar machen. Daß sie im Alltagsleben zumeist noch als individuelle Fehler einzelner Politiker bewertet werden, zeigt das Stadium an, in dem wir uns befinden: die Begegnung der weltanschaulich-wissenschaftlichen Kritik mit der

1031 {39} Über diese Frage gibt es auch in Amerika eine ausgebreitete Literatur. Der weitaus bedeutendste Kritiker des Manipulationssystems ist bis jetzt C. Wright Mills.



já se manifesta em quão grande costuma ser a probabilidade de sua existência, a elevação do seu desenvolvimento, etc. Essa probabilidade é objetivamente existente no ser social, não se permitem, contudo, nem »testar«, nem podem ser precisamente calculadas probabilidades estatísticas de tais »testes« eventualmente feitos. Pois justamente aqui se mostra que toda virada na luta do desenvolvimento é de caráter qualitativo. Isso pode facilmente esclarecer-se se comparam-se, uma com a outra, as relações econômicas fundamentais das formações singulares. Os inícios disso são, naturalmente, objetivamente existentes *in statu nascendi* também na transição de uma a outra, contudo consideravelmente dificilmente constatáveis com acurácia científica; foram até agora muito pouco investigados. (Sabemos, p. ex. , ainda muito pouco de preciso e determinado sobre o período que está entre a dissolução do escravismo e a formação do feudalismo. ) Acerca dos tipos humanos que lideram em uma etapa é, a questão, ainda mais complicada. De fato, aproximadamente desde Pareto, a sociologia moderna colocou em andamento investigações sobre as assim denominadas »elites«, por mais que uma sociedade relativamente já formada saiba na prática com segurança do que ela necessita por uma »elite« e é por isso que a forma, os conhecimentos assim conquistados deixam-se muito pouco se aplicar às transições às novas formas. Pois o fracasso de uma formação ou de uma das formas de suas etapas expressa-se muitíssimo evidentemente justo na incapacidade de sua »elite« em dar conta, ideologicamente e na prática, da nova realidade em formação, *i. e.* , de discernir corretamente tanto os autênticos conflitos quanto os métodos correntes de os dirimir. Que nós estamos no início de uma tal virada mostra-se com muita nitidez justamente nessa esfera. Já há — e, de fato, não apenas entre os que se revoltam — um número sempre maior e mais importante de críticos que fazem de objeto de sua crítica a insuficiência, não apenas de indivíduos, mas das atitudes metodológicas que estão na base do domínio atual, da práxis diária até as suas bases de »concepção de mundo«[1032].

Os eventos político-mundiais anteriormente indicados são, por isso, para essas questões, antes de tudo tão significativos porque tornam evidentes as barreiras da práxis, até aqui tratada como cientificamente fundada, como infalível, em questões decisivas de vida. Que elas, na vida cotidiana, na maior parte das vezes, são ainda avaliadas como falhas individuais de políticos singulares, mostra-o o estágio em que nos encontramos: o encontro da crítica científica-de-concepção-de-mundo com a

1032 {39} Sobre essa questão há, mesmo na América, uma extensa literatura. O, de longe, mais significativo crítico do sistema de manipulação é, até agora, C. Wright Mills.

aus der Unzufriedenheit des Alltagslebens aufsteigenden spontan-ideologischen hat in großem Maßstabe noch nicht stattgefunden. Es ist gar keine Frage, daß die geschilderten bedeutsamen Ereignisse nicht nur beiden Tendenzen starke Impulse geben, sondern das Sichtreffen beider beschleunigen und intensivieren können. Nicht nur, weil die Unfähigkeit der herrschenden Klassen und ihrer »Eliten«, anders als in der gewohnten alten Weise auf Ereignetes zu reagieren, schon in diesem Stadium objektiv klar hervorgetreten ist, sondern weil in einer solchen Übergangszeit die Wahrscheinlichkeit, daß die Problematik der Grundlagen noch allgemeiner und vielseitiger ans Licht treten wird, außerordentlich groß ist. Auch wenn man in Betracht zieht, daß infolge unserer oft geschilderten Zurückgebliebenheit in der Anwendung der Marxschen Ökonomie auf die Gegenwart jene klaren Voraussetzungen, die Marx für seine eigene Zeit auf Grund seiner Methode und seiner Forschungen besitzen konnte, noch weitgehend fehlen, muß man kein Utopist sein, um davon überzeugt zu sein, daß nicht alle alten Fehlentwicklungen bereits als Formen einer gegenwärtig akuten Problematik ans Licht getreten sind. Es genügt, an die Negerfrage zu denken, deren Wurzeln bis in die Zeit der Sklavenimporte zurückgreifen, die aber erst in unseren Tagen, zusammen mit Vietnam, mit dem Krach des Neokolonialismus, der von der CIA geleiteten Außenpolitik zur Explosion kam. Es wird dabei auch allmählich sichtbar, daß es sich um Konflikte handelt, in denen die objektive Unwiderstehlichkeit im Entstehen der Gattungsmäßigkeit an sich (in der Negerfrage: Integration) mit der den Konflikt erst wirklich, gesellschaftlich-menschlich zu lösen fähigen Gattungsmäßigkeit für sich in Gegensatz geraten kann. Der immer latente Gegensatz wird erst auf hochentwickelter Stufe zum akuten. Wer garantiert, ob ähnliche Rechnungen aus dem bisher glorreich scheinenden Erbe nicht schon morgen oder übermorgen präsentiert werden? Auch der Hinweis auf solche Möglichkeiten ist nicht als Voraussage gemeint. Denn mit den heute in Gebrauch befindlichen Methoden kann nur das verwaltet werden, das auch spontan irgendwie funktionieren würde. Sobald eine heterogene Wirklichkeit sich im Bereich der »extrapolierend« homogenen Manipulation zeigt, muß — zumindest in vielen Fällen von großer Bedeutung — die Weisheit ihrer derartigen Manipulation theoretisch wie praktisch versagen.

Damit erscheint als theoretischer (und einst praktisch werdender) Mittelpunkt der Krise selbst und des Auswegs aus ihr: die falsche Stellung der Menschen zur Wirklichkeit infolge des Manipulationssystems und seine Überwindung. Es ist ein gemeinsames Kennzeichen echter Umwälzungen, daß falsche Stellungnahmen zur Wirklichkeit, die zu Hindernissen der angemessenen menschlichen Lebensführung geworden sind, ideologisch zerschlagen und von entsprechenden neuen



ideológico-espontânea, que se eleva da insatisfação da vida cotidiana, ainda não teve lugar em grande escala. Não há nenhuma questão de que os eventos significativos descritos não apenas dão a ambas as tendências um intenso impulso, mas também podem acelerar e intensificar o encontro de ambas. Não apenas porque a incapacidade das classes dominantes e suas »elites« para reagir ao ocorrido de outro modo de que o velho costumeiro já aparece nesse estágio objetivamente clara, mas porque em um tal período de transição é extraordinariamente grande a probabilidade de que a problemática das bases venha à luz ainda mais generalizada e multifacetada. Mesmo quando se leva em consideração que, em consequência de nosso atraso, com frequência descrito, na aplicação da economia marxista ao presente, estejam ainda amplamente faltando aqueles pressupostos claros que Marx, para sua própria época e com fundamento em seu método e suas pesquisas, pôde possuir, não se tem que ser nenhum utópico para se estar convencido de que nem todos os antigos desenvolvimentos falhos já adentraram à luz como formas de uma problemática aguda do presente. Basta pensar na questão negra, cujas raízes recuam até a época de importação de escravos e que, todavia, apenas nos nossos dias com o Vietnã, com a quebra do neocolonialismo, a política externa dirigida pela CIA, pode explodir. Torna-se, com isso, também gradativamente visível que se trata de conflitos nos quais a irresistibilidade no surgir da generidade em si (na questão negra: integração) pode resultar em oposição com a generidade para si apenas capaz de resolver realmente, humano-socialmente, o conflito. A oposição sempre latente torna-se aguda apenas em patamar mais elevadamente desenvolvido. Quem garante que semelhantes contas da herança até aqui aparentemente gloriosa, não serão apresentadas já amanhã ou depois de amanhã? Também a referência a tais possibilidades não é pensada como predição. Pois com os métodos hoje encontrados em uso, apenas pode ser administrado o que, de algum modo, funcionou espontaneamente. Tão logo uma realidade heterogênea se mostre na esfera da manipulação »extrapoladoramente« homogênea, a sabedoria de uma tal manipulação deve, teoricamente bem como na prática, falhar.

Com isso aparece como ponto teórico (e que um dia tornar-se-á prático) central da própria crise e da saída dela: a falsa posição dos seres humanos para com a realidade como consequência do sistema de manipulação e sua ultrapassagem. É uma característica comum às autênticas sublevações que falsas tomadas de posição para com a realidade, que se tornaram obstáculos ao adequado modo de vida humana, sejam ideologicamente esmagadas e removidas por correspondentemente

Stellungnahmen, Objektivationen abgelöst werden. Unsere konkret gesellschaftlichen Analysen haben gezeigt, daß unsere anfängliche Behauptung, Carnap (und der Neopositivismus) spiele in der Ideologie der Gegenwart jene Rolle, die Thomas von Aquino im Hochmittelalter, dem Wesen nach keine Übertreibung war. Es ist für die ideologische Lage nach dem Zweiten Weltkrieg charakteristisch, daß ein so fähiger Gelehrter wie A. Gehlen selbst in 1961 diesen ideologischen Zustand noch als eine endgültige Errungenschaft der Menschheitsentwicklung aufzufassen, daß er, zumindest für die Ideologie, ein Ende der Geschichte zu verkünden wagte. Er meint, die Folgerung wäre »weniger überraschend, wenn ich sage, daß ideengeschichtlich nichts mehr zu erwarten ist, sondern daß die Menschheit sich in dem jetzt vorhandenen Umkreis der großen Leitvorstellungen einzurichten hat, natürlich mit der dann noch dazu zu denkenden Mannigfaltigkeit von allerlei Variationen. So sicher die Menschheit religiös angewiesen ist auf die seit sehr langer Zeit ausformulierten großen Typen von Heilslehren, so sicher ist sie auch in ihrem zivilisatorischen Selbstverständnis festgelegt . . . Ich exponiere mich also mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind . . . Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, sowie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig. «[1033] Die absolute Vollendung und Endgültigkeit der universalen Manipulation kann schwerlich eindeutiger verherrlicht werden. Und darum erscheint hier — was selten so klar verkündet worden ist — die Entfremdung des Menschen als endlich erreichter, endgültiger Zustand der Menschheitsentwicklung.

Diese gewandt fingierte Endgültigkeit ist jetzt im Begriff zusammenzubrechen, und zwar in fast allen Ländern, in denen sie die Ideologie beherrscht hat. Gleichviel wie tief dieser Krach bereits objektiv-gesellschaftlich gediehen ist, er ist so laut geworden, daß viele, die gestern noch taub waren oder sich taub stellten, aufhorchen, ja selbst das Gehörte weiterzugeben bereit scheinen. Das bedeutet, daß alle bisher isolierten und darum zumeist zu Stummheit verurteilten Auflehnungsversuche gegen die Entfremdungen jetzt laut zu werden beginnen können. Man muß einen solchen Anfang als Ansatz für neue Entwicklungsmöglichkeiten begrüßen, wenn man auch objektiv festzustellen gezwungen ist, daß die individuellen, die rein theoretischen, die politisch-sozialen Auflehnungen gegen die Entfremdung noch weit davon entfernt sind, sich zu einem praktisch werdenden

1033 {40} Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied/Berlin, 1963, S. 322-323.



novas tomadas de posições, objetivações. As nossas análises sociais concretas mostraram que nossa asserção inicial, de que Carnap (e o neopositivismo) desempenham, na ideologia do presente, aquele papel que Tomás de Aquino na Alta Idade Média, não era nenhum exagero em sua essência. É característico para a situação ideológica após a Segunda Guerra Mundial que um erudito tão capaz quanto o próprio A. Gehlen apreendesse essa condição ideológica ainda em 1961 como uma realização definitiva do desenvolvimento da humanidade, que ele, ao menos para a ideologia, ousou proclamar o fim da história. Ele pensa que a conclusão seria »menos surpreendente se digo que, no plano da história das ideias, na história das ideias não há mais a se esperar, mas que a humanidade tem de se ajustar no círculo já existente das grandes representações condutoras, naturalmente ainda com a grande diversidade de todos os tipos de variações pensadas. Tão seguro quanto a humanidade depende religiosamente dos grandes tipos de doutrinas de salvação há muito formuladas, é que ela também está comprometida com sua autocompreensão civilizatória (. . . ) Exponho-me, portanto, com a previsão de que a história das ideias está encerrada e que nós estamos chegando à pós-história (. . . ) A Terra, desse modo, na mesma época em que é acessível ótica e informaticamente, em que nenhum evento de grande importância pode ser encontrado inobservado, torna-se também sem surpresa no aspecto mencionado. As alternativas são conhecidas, tal como também no campo da religião, e são em todos os casos definitivas. «[1034] A absoluta consumação e irrevogabilidade da manipulação universal podem dificilmente ser mais inequivocamente glorificadas. E é por isso que a alienação do ser humano aqui aparece — o que é raramente profetizado assim tão claramente — como a condição finalmente alcançada, definitiva, do desenvolvimento da humanidade.

Essa irrevogabilidade habilmente simulada está já em vias de colapso e, de fato, em quase todos os países em que ela dominou a ideologia. Independente do quanto esse rumor já avançou sócio-objetivamente, tornou-se tão barulhento que, muitos que ontem ainda estavam surdos ou se punham como surdos, abrem os ouvidos e até mesmo parecem já transmitir o escutado. Isso significa que todas as tentativas de sublevação contra as alienações até aqui isoladas e, por isso, na maior parte das vezes, condenadas à mudez podem começar agora a ser escutadas. Deve-se saudar tal início como o começo de novas possibilidades de desenvolvimento mesmo se se é forçado a objetivamente constatar que as sublevações sociopolíticas individuais, puramente teóricas, contra a alienação então ainda muito distantes de se sintetizar

1034 {40} Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Luchterhand Verlag, Neuwied-Berlim, 1963, p.322-3. {Nota da tradução} Schneider (p.829) inseriu neste ponto uma quebra de parágrafo que não está presente no manuscrito (p.1396), em Benseler, em Scarponi (p.807), em Morbois (p.548) e em Chicote (p.297).

subjektiven Faktor zusammenzufassen. Es kann unmöglich die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung, wie die unsrige ist, sein, das Wie?, Wo?, Wann? einer solchen Bewegung gedanklich vorwegnehmen zu wollen; sie kann auch gar nicht die Mittel besitzen, diesen Gang irgendwie im voraus, mit einer bestimmbaren Wahrscheinlichkeit vorauszusehen. Philosophisch sichtbar ist bloß — und das ist nicht wenig— daß jede echte Abkehr von der Manipulation, jede echte Wendung zu ihrer Überwindung ein geistiges oder praktisches Gerichtetsein auf die Wirklichkeit selbst, auf das gesellschaftliche Sein als Grundlage alles Denkens und Tuns, die zu teleologischen Setzungen in Theorie und Praxis führen können, als Wesen in sich birgt. Eine — gesellschaftlich — so entstehende, sich immer verschärfende Konfrontation des gesellschaftlichen Seins mit den Versuchen, mit den Methoden seiner Manipulation, wird voraussichtlich den tiefsten Gehalt der kommenden geistigen Kämpfe ausmachen, den mehr oder weniger bewußten Mittelpunkt auch der politisch-sozialen Kämpfe abgeben. Es ist also die Rückwendung zum gesellschaftlichen Sein selbst, als zur unaufhebbaren Grundlage einer jeden menschlichen Praxis, eines jeden wahren Gedankens, die die Befreiungsbewegung von der Manipulation auf allen Gebieten des Lebens charakterisieren wird. Diese Grundtendenz als solche kann philosophisch voraussehbar sein. Die prinzipielle Unmöglichkeit, das konkrete Geradesosein so entstehender Bewegungen mit den Mitteln der Philosophie in voraus zu bestimmen, bedeutet allerdings nicht eine Ohnmacht des marxistischen Denkens solchen konkreten Qualitäten realer Prozesse gegenüber. Im Gegenteil. Gerade weil der Marxismus imstande sein kann, das prinzipbildende Wesen einer Bewegung auch in ihrer Allgemeinheit simultan, aber aus verschiedener Sicht, mit der Eigenart einmaliger Prozesse zu erkennen, kann er das Bewußtwerden solcher Prozesse adäquat erfassen und konkret fördern. Der stalinistisch erstarrte Marxismus muß bei jeder derartigen Aufgabe versagen. Wenn der Marxismus im Laufe der gegenwärtigen Krise der Manipulation, parallel mit den Versuchen, wirkliche Auswege für Gesellschaften und Einzelmenschen aufzudecken, sich wirklich findet, kann diese seine Berufenheit zur Realität werden. In jenem Briefwechsel (1843), der die Jugendschriften von Marx in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« einleitet, heißt es programmatisch: »Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt. «[1035] Für das Erwecken einer solchen Methode, die ein derartiges Erklären erst möglich macht, erstrebt diese Schrift einige, ein Wegweisen ermöglichende Anregungen zu bieten.

1035 {41} MEGA I/I, S. 575; MEW I, S. 346.



em um fator subjetivo tornado prático. É impossível que seja a tarefa de uma investigação filosófica, como é a nossa, querer antecipar intelectualmente o como, o onde, o quando de um tal movimento; ela nem sequer pode possuir os meios para, de algum modo, prever essa caminhada antecipadamente com uma probabilidade determinável. Filosoficamente é apenas visível — e isso não é pouco — que todo autêntico afastar-se da manipulação, toda autêntica virada para sua ultrapassagem abriga em si, como essência, um ser-dirigido, espiritualmente ou na prática, à própria realidade, ao ser social como base de todo pensar e agir que podem conduzir a posições teleológicas na teoria e na práxis. Uma confrontação, sempre mais agudizada, assim surgida — socialmente — do ser social com as tentativas, com os métodos de sua manipulação, será provavelmente o conteúdo mais profundo das lutas espirituais por vir, dará o ponto central, mais ou menos consciente, das lutas sociopolíticas. Portanto, é o retorno ao próprio ser social, como base inexorável de toda práxis humana, de todo pensamento verdadeiro, que caracterizará o movimento de libertação da manipulação em todas as esferas da vida. Essa tendência fundamental, enquanto tal, pode ser prevista filosoficamente. A impossibilidade de princípio em determinar antecipadamente o ser-precisamente-assim concreto dos movimentos que assim surgem com os meios da filosofia não significa, contudo, nenhuma onipotência do pensamento marxista ante tais qualidades concretas de processos reais. Ao contrário. Precisamente porque o marxismo pode ser capaz de reconhecer, também em sua generalidade, a essência formadora, por princípio, de um movimento, mas, simultaneamente, a partir de uma diferente visão, a peculiaridade de um único processo, pode ele adequadamente apreender e concretamente promover o tornar-se consciente de tais processos. O marxismo stalinisticamente petrificado tem de fracassar em todas tais tarefas. Quando o marxismo, no curso da presente crise da manipulação, em paralelo com as tentativas de desvelar reais saídas para o social e para o ser humano singular, realmente se encontrar, pode essa sua propensão tornar-se realidade. Naquela correspondência (1843) que inicia os escritos juvenis de Marx nos »Anais Franco-Alemães«, exige-se programaticamente: »A reforma da consciência consiste unicamente em deixar o mundo interiorizar sua consciência, despertando-o do sonho sobre si mesmo, explicando-lhe suas próprias ações.«[1036] Por um despertar de um tal método, o único que torna possível um esclarecimento desse tipo, esse escrito aspira a oferecer algumas propostas que tornem possível apontar um caminho.

1036 Correspondência de Marx a Ruge de Setembro de 1843. MEGA I/I, S. 575; MEW I, S. 346.